ف

هذه حاشية شريفة متعلقة بقوانين الأصول من مصنفات مولانا الجليل وشيخنا النبيل وحيد عصرنا الشريف الأفضل السيد الرفيع وحاوي للنكات المنيع الجناب السيد علي المجتهد القزويني أعلى الله مقامه ورفع في الخلد أعلامه

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين وصلى الله على محمد وآله الطيبين الطاهرين وبعد فهذه حاشية شريفة متعلقة بقوانين الأصول **قوله** أصول الفقه علم لهذا العلم اه والظاهر انه يريد بالعلمية هنا ما يحوم حوله كلام النحاة من ان الموضوع علم الفاعلين اي علامة الفاعلية بناء على ان كل اسم علامة لمسماه لانا هو من قبيل علم الشخص والجنس لعدم تحديد مسماه وانضباطه لان الجزئي الحقيقي لا يعرف ولا يعرف به وعلم الشخص مما كان موضوعا جزئيا حقيقيا ولانا هو من قبيل علم الجنس كما يظهر وجهه بملاحظة نظائره من اسماء سائر العلوم التي يصح اطلاق العلمية عليها جميعها حقيقيا لا يعامل معها معاملة المعارف بل يعامل معها معاملة النكرات من صحة الاضافة ودخول لام التعريف وغير ذلك ويمكن الفرق بين ما عبر عن جنده بتعريفه بالمعرفة فيكون من قبيل علم الجنس كالفقه واصول الفقه وما عبر عن جنس تعريفه بالمنكر فيكون من قبيل اسم الجنس كالنحو والمنطق ولكن يأباه صحة دخول لام التعريف على الجميع ولا ينتقض ذلك باصول الفقه حيث لا يصح اضافته ولا دخول لام التعريف عليه بالنسبة الى معناه العلمي لانه من جهة وجود المانع وهو الاضافة الموجودة فيه الحاصلة باعتبار المعنى اللغوي المنقول عنه لا من جهة فقد المقتضي وهو قبول معناه التعريف بواسطة الاداة او الاضافة فليتدبر **قوله** من جهة الاضافة وهي من جهة العلمية او منهم من قدم بيان معناه الاضافي لملاحظة تقدمه طبعا باعتبار كونه منقولا منه فلتقدم ذكر الوصف الطبيعي ومنهم من قدم معناه العلمي كالمصنف لملاحظة ان معرفته هو المقصود الاصلي والمعنى الاضافي انما يذكر تبعا لجريان المناسبة المعتبرة في النقل **قوله** فاما رسمه اه انما عبر عن تعريفه بالرسم لانه تعريف بالغاية العلم هو الاستنباط كما هو مفاد لام الغاية **قوله** العلم بالقواعد اه اريد به التصديق لا التصور لا ما يعمه والتصديق وهو الادراك المطلق والدليل عليه مع وضوحه تعديته بواسطة الباء **قوله** خرج بالقواعد العلم بالجزئيات اه اريد بالجزئيات المخرجة بقيد القواعد خرج بها التصديقية اعني القضايا الشخصية سواء كانت من مبادي الاستنباط كمسائل علم الرجال الباحثة عن احوال آحاد الرواة اولا كالقضايا العرفية من نحو زيد قائم وعمرو قاعد وما اشبه ذلك لا الجزئيات التصورية كزيد وعمرو لعدم اندراجها في جنس التعريف على ما بيناه من ارادة التصديق من العلم والسر في خروج الجزئيات التصديقية بالقواعد ان القاعدة عبارة عن قضية كلية يعرف منها احكام جزئيات موضوعها فهي مخرجة للجزئيات بفصلها وهو الكلية لا بجنسها وهو القضية **قوله** وبقولنا الممهدة المنطق والعربية وغيرهما اه لا يخفى عن مسامحته لقضائه بان المذكورات الى الممهدة بانفراده مع انها ايضا ممهدة بل انما يسند الى المجموع منه

في تعريف علم اصول الفقه

ومن خرج الغاية ومدخولها والعبارة قاصرة عن افادة ذلك الا ان يوجه بان المراد من الممهدة المخرجة للمذكورات هي الممهدة المقيدة بغاية الاستنباط فالمخرج لها هو هذا المقيد بوصف كونه مقيدا لا الممهدة بوصف الاطلاق والاشكال يتوجه على هذا التقدير **قوله** وبالاحكام ما يستنبط منها الماهيات وغيرها اه اريد بالماهيات ماهيات العبادات التي يرجع لمعرفتها الى الشارع او عرف المتشرعة ويعبر عنها بموضوعات الاحكام مما يرجع لمعرفتها الى اللغة او العرف العام وخروج الماهيات وغيرها من سائر الموضوعات بقيد الاحكام مبني على ارادة النسب الخبرية من الاحكام كما سيذكره في شرح تعريف الفقه ولا ريب ان الحكم بمعنى نسبة القضية لا يتناول موضوع القضية وماهيات العبادات وغيرها من قبيل موضوع القضية وهو السر في خروجها بقيد الاحكام ولقائل ان يقول ان موضوعات المسائل امور تصورية وقد سبق انها غير داخلة في جنس التعريف فالاولى ان يجعل المراد خروج العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الموضوعات من ماهيات العبادات وغيرها وهذه القواعد هي المسائل المتعلقة بالحقيقة والمجاز وعلائم الوضع وعلائق المجاز ومسائل الحقيقة الشرعية والصحيح والاعم وغير ذلك وانما وجب خروج العلم بهذه القواعد لعدم كونها من قبيل مسائل هذا الفن بل هي من قبيل مبادئه التصديقية ولذا يعبر عنها بالمبادي اللغوية فالعلم بان التبادر علامة الحقيقة وان الاستعمال لا يدل على الحقيقة وان قول اللغوي حجة وان الحقيقة الشرعية ثابتة وان العبادات اسامي للصحيحة او اعم منها ومن الفاسدة وغير ذلك مما يعرف به الجزء الخارج عن الفن ليس من المعرف فوجب خروجه عن التعريف فلذا خرج بقيد الاحكام لان هذه القواعد يستنبط بها الموضوعات لا الاحكام **قوله** وهو في اللغة ما يبتني عليه الشيء اه ومنه قولهم الاصل في الاشياء مشية الله ومنه ايضا اصل الجدار واصل الشجر ويفسر ايضا باسفل الشيء كما في القاموس ولعله سمي من الخلط من مادة ملتجمع الوصفين كما في اصل الجدار واصل الشجر فيما نسبنا له الاصل باعتبار وصف الابتناء لا باعتبار وصف الاسفلية فهو من مشابه لاحد المتلازمين بالملازم الاخر **قوله** وهي الظاهر والدليل والقاعدة والاستصحاب اه فمن الاول الاصل في الاستعمال الحقيقة اي ظاهر استعمال اللفظ مجردا عن القرينة في مقام التفهيم ارادة الحقيقة ومن الثاني قول الفقيه بعدما بين حكم المسألة الاصل فيه ايه كذا او رواية كذا اي الدليل عليه ومن الثالث الاصل في فعل المسلم الصحة اي القاعدة المستنبطة من الادلة التي تقتضي حمله على الصحة ومن الرابع الاصل في المتطهر الشاك في الحدث الطهارة اي الاستصحاب يقتضي البناء عليها **قوله** ولا يناسب هنا ارادة اللغوي لاحتماله اه ظاهر سياق العبارة كون اللام للتعليل مرادا به بيان وجه الاولوية عن ارادة قدمه وعدم الاولوية في الحاشية بقوله فلا يلزم النقل المرجوح وعليه كانت اللام للغاية المفيدة لفائدة التي يعني ان من الفوائد المترتبة على ارادة اللغوي انه يشمل الامور المذكورة وخلاصة ما افاده في الحاشية حسبما استفدناه من عبارته بطولها هو ان ليس المراد بالنقل المرجوح نقل لفظ اصول الفقه عن معناه الاضافي الى العلمي لانه مما لا مناص عنه في المقام بل المراد لزوم النقل في مدخول العلم وهو نقل آخر زائد على القدر المعتبر في المعنى العلمي عبر عن العلم بالقواعد فاعتبر فيه العلم بمعنى الادراك او ملكة الادراك وتعلقه بالقواعد فالعلم المأخوذ فيه يقتضي نقلا وهو النقل الذي لا مناص عنه هنا وتعلقه يقتضي نقلا آخر لانا عدلنا او لا عن الادلة الفقه بناء على العلم بالادلة بمعنى الادراك او ملكته ثم عن العلم بالادلة الى العلم بالقواعد لانه لولا النقل الثاني وجب تعريفنا اصول الفقه باعتبار المعنى العلمي بالعلم بادلة الفقه والمفروض انهم عرفوه بالعلم بالقواعد فقد عدلنا فيما اضيف اليه العلم وهو القواعد عما جعلناه متعلق العلم اولا وهو الادلة وهذا هو النقل الحاصل في مدخول العلم الزائد على النقل الحاصل في نفس العلم انتهى ملخصا وفيه نظر اما اولا فبالنقض بالمعنى اللغوي فان اعتبار النقل من ادلة الفقه لو سلم يقتضي تعدد النقل لزم بنحوه لو اعتبر النقل من المبني عليه بعين البيان المذكور واما ثانيا فبالحل بمنع الملازمة فان اصول الفقه نقل من المعنى المركب الاضافي كاشفا ما كان الى معنى مفرد بسيط نقلا واحدا فالوجه في الاولوية ما بيناه في تعليقاتنا على معالم الاصول **قوله** المواد بالاحكام هي النسب الجزئية اه هذا على ما في بعض النسخ وفي بعضها التعبير بالنسب الخبرية وهو الاصح بالنظر الى الاصطلاح وان صحت النسب الجزئية ايضا لان كل نسبة خبرية جزئية ووجه الاصحية ان الاحكام المأخوذة في الحد عبارة عن مسائل الفقه المدونة في كتب المستنبطة من الادلة التفصيلية ومسائل كل علم عبارة عن النسبة الخبرية التي يستدل عليها في ذلك الفن هذا مع ان من معاني الحكم على ما ضبطه علماء المنطق النسبة الخبرية والفرق بينها وبين النسبة الجزئية بالعموم

والخصوص من ان النسبة الجزئية قد تكون انشائية ومن هنا قد يرجح تخصيص النسبة الجزئية بالتلازم اراده الخبرية انتقاض عكس التعريف بالنسب الانشائية كما في
قوله تعالى اقيموا الصلوة واتوا الزكوة ونظائره ويرد عليه ان النسب الانشائية من حيث انها لحدث في ادلة الاحكام وهي ملحوظة من باب
المبادي والنسب المرادة من الاحكام لابد وان تكون من باب النسب الماخوذة في مسائل الفن ولا تكون الا خبرية وهي النتائج الحاصلة عن العلم
بكون العلم بالنسب الانشائية المستفادة من الاوامر والنواهي بجزء الصغرى فهي جزء جزء على التعريف لعدم كونها من المعرف قوله ...
ما يتعلق بالعمل بلا واسطة ومفاده ان الحكم الفرعي يعتبر فيه كون تعلقه بعمل المكلف بلا واسطة والمراد بالواسطة المنفية هنا هي الواسطة
في العروض بان لا يكون بحيث تعلق بغيره اولا وبالذات وعلى وجه الحقيقة وبعمل المكلف ثانيا وبالعرض وعلى وجه المجازة لا الواسطة في الثبوت

لبيان انه لا بعد لحراره فيما يكون مطلوبا بعمل النظر لتحصيله من جهة كونه معلوما بالاجمال مجهولا تفصيله قبل النظر وقد يسبق الدعوى فيقع
الاحتجاج لالزام الخصم وان كان للناظر معلوما بالتفصيل قد اشير الى اعتبار ذلك في مواضع من تعريف الدليل الاصطلاحي بانه ما يمكن التوصل
بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبري احدها لفظ التوصل الذي لا يدعيه مما يتوصل اليه وثانيها لفظ النظر الذي لا يدعيه مما ينظر له وثالثها
لفظ المطلوب الذي موضوعه يقتضي كون مطلوبه مجهولا قبل اعتبار الطلب وهذا المعنى كما ترى غير حاصل فيما بين الكلام اللفظي
ومدلوله لان اللفظ يكشف عن مدلوله اكتشافا ابتدائيا من دون سبق دعواه ولا اطلاع عليه تفصيلا ولا اجمالا وهذه الدعوى مما لا مدفع لها

كون اجزاء العلوم ثلثة ان مدوني كل علم دونوا في علمه المجموع من الامور الثلاث لكون احدها وهو المسائل مقصودا بالاصالة والاخيرين الا
بالموضوعات والمبادي ومعنى خروج المبادي بل الموضوع عن العلم خروجها عن مسمى لفظ العلم المتعلق من حيث تجمله المسائل او التصديقات
ملكة التصديق بها على الخلاف في ذلك فدخول الموضوع والمبادي في المدلول الالتزامي دخولها في المسمى لتاخر التسمية عن التدوين طبقا وضعا
قوله يخرج علم الله وعلم الملئكة والانبياء اه فانهم عالمون بالاحكام الشرعية الفرعية ولكن لا يسمى علومهم فقها في العرف ووجه خروجهم
بقيد الادلة بناء على رجوعه الى العلم ان قضيته رجوعه كون العلم بالاحكام مسببا عن سبب يقال له الدليل في الاصطلاح فخرج علم
الله لعدم كونه باعتبار انه عين ذاته تعالى مسببا عن سبب وعلم الملئكة والانبياء لكونهما مسببا عن اسباب ضرورية لا يطلق عليها
الدليل كالوحي والالهام ونحوهما قوله وانما اخراج مطلق القطعيات عن الفقه كما يظهر عن بعضهم اه تعريض على شيخنا البهائي في الزبدة وغيره
من اخذ العلم في الحد بمعنى الظن المستلزم لخروج القطع النظري بالحكم الحاصل عن الدليل بطريق الاستدلال وحاصل الاعتراض ان الفقه
هو العلم الذي يحصل بالاستدلال او بعده لم يكن فلا معنى لاخراج القطعيات مطلقا اذ القطع فيها قد يحصل بالاستدلال او [illegible]
ويمكن المناقشة في هذا البيان بعدم كونه مبنيا لظن من اخرج القطعيات مطلقا عن الفقه على انكار كون القطع فيها قد يحصل بالاستدلال
وقبله لم يكن بل بظن توهم التلازم بين مفهومي الفقه والاجتهاد في اعتبار الظن فيهما بحسب الاصطلاح فكما انهم اخذوا الظن في مفهوم الاجتهاد
ولذا عرفوه باستفراغ الوسع في تحصيل الظن بالحكم فكذلك لا بد وان يؤخذ في مفهوم الفقه وطريق ترديده منع الملازمة تارة ومنع
اعتبار الظن * في مفهوم الاجتهاد اخرى لا ما ذكره قدس سره قوله ما نرى ان هذا دليل اجمالي مطرد في جميع المسائل اه وانما سمي دليل المقلد اجماليا
لا انتسابه الى الاجمال من اجمل بمعنى جمع ومعناه كونه عن وسط واحد جامع لجميع شتات المسائل او هو القدر المشترك فيه مقابله القياس ويقابله
التفصيلي اي المنتسب الى التفصيل من الفصل بمعنى الفرق بين شيئين ومعناه كونه عن اوساط متعددة متفرقة يختص كل واحد منها بنوع
من المسائل كالكتاب والسنة والاجماع والعقل وبهذا علم وجه خروج علم المقلد بقيد التفصيلية قوله ويرد عليه ان ذلك الدليل الاجمالي
بعينه موجود للمجتهد وهو ان كل ما ادى اليه ظني فهو حكم الله في حقي وحق مقلدي اه وفيه ان الحد الوسط في هذا الدليل وان كان واحدا
جامعا لجميع شتات جزئيات المسائل فصح باعتبار اطلاق الدليل الاجمالي عليه الا انه عند التحقيق مفهوم منتزع عن اوساط متعددة وهي انواع
مختلفة الحقايق مشاركة في الاثر وهو افادة الظن ومطلق الاعتقاد الشامل للقطع وتوضيح المقام ان علم المقلد بوصف انه مقلد
لا يستند الا على وسط واحد نوعي لجزئيات جامع المسائل وليس كذلك علم المجتهد وما اخذ في دليله المذكور وان كان واحدا بحسب المفهوم
الا انه واحد جنسي ينحل الى انواع متكثرة فالصغرى الماخوذ في هذا الدليل منحلة الى صغريات عديدة مشتملة على محمولات متفرقة مختلفة
الحقايق صورة ان نقول هذا ما ادى اليه ظني او اجتهادي بمنزلة ان يقال في جملة من المسائل هذا ما ادى اليه الكتاب وفي اخرى هذا ما
ادى اليه السنة وفي ثالثة هذا ما ادى اليه الاجماع وفي رابعة هذا ما ادى اليه الظن المطلق وهكذا وهذا معنى استناد علم المجتهد الى الادلة
التفصيلية وهذا كما ترى مما لا اجمال فيها بحسب الحقيقة غاية الامر انه انتزع عن الاوساط المذكورة باعتبار تشاركها في الاثر مفهوم
عام عبر عنه بمؤدى الظن والاجتهاد ويكون بالقياس اليها بمثابة الجنس من انواعه المندرجة تحته فهذا لا يوجب استناد علم المجتهد بحسب الواقع الى
الدليل الاجمالي فليتأمل في المقام فانه من مزال الاقدام وقد بسطنا الكلام فيه في التعليقة قوله للمقلد ايضا ادلة تفصيلية فان كل واحد من
فتاوى المفتي في كل واقعة دليل تفصيلي اه هذا غفلة عن ما بيناه في ضابطة الدليل التفصيلي المقابل للاجمالي بالمعنى المتقدم فان الفتاوى في الجميع
بالقياس الى علم المقلد جزئيات حقيقية لعنوان واحد نوعي وهو مفهوم الفتوى الراجعة الى علم المجتهد واعتقاده فليست الصغريات
المفروضة هنا في الوقايع الجزئية مشتملة على اوساط متفرقة مختلفة الحقايق كما لا يخفى فليس علم المقلد الا عن وسط واحد اجمالي
المسائل الجزئية قوله وليس كذلك بل هو دليل لجواز العمل به اه فيه ان الاكبر المعبر عنه بحكم الله في دليل المقلد عبارة عن حكم الله الفعلي الذي
يجب التدين به وبناء العمل عليه ولا ريب ان العلم به بوصف كونه فعليا مستندا الى ذلك الدليل الذي يحرز صغراه بالفتوى وكبراه بالادلة ال[illegible]

في الوقايع

في تعريف الفقه

بكون فتاوى المجتهد احكاما فعلية للمقلد وحيث ان المقدمتين قطعيتان يلزم منهما كون النتيجة الحاصلة منهما ايضا قطعية ومفادها
كون ما افتى به المفتي في الواقعة حكم الله الفعلي وهكذا نقول في دليل المجتهد فتوهم كونه دليلا لجواز العمل به لا لاصل العلم به وهم
قوله ويمكن ان يقال ان قيد التفصيلية لاخراج الادلة الاجمالية اه ومما قررناه اتضح انه لا حاجة في تصحيح قيد التفصيلية الى تكلف التزام كونه
لاخراج العلم الحاصل من الادلة الاجمالية كالضرورة ونحوها باعتبار كون الحاصل منها علما اجماليا وهذا ليس من الفقه في شيء بل الفقه عبارة
عن العلم التفصيلي بالاحكام نعم لو قطع النظر عن علم المقلد او بنى على انخراجه بجنس التعريف ان اخذ بمعنى الملكة او السخرة التي يقتدر بها على العلم
بالاحكام من الادلة التفصيلية او بقيد الاستنباط او [illegible] فانها صح اعتبار هذا القيد لاخراج العلم من الادلة الاجمالية لكن لا بالمعنى الذي ستعرفه في توجيه
اجماليته بدليل المقلد بل بمعنى اخر وهو كون انتساب الادلة الاجمالية الى الاجمال باعتبار افادتها العلم الاجمالي ويقابلها التفصيلية المنتسبة الى التفصيل
باعتبار افادتها العلم التفصيلي فكل من الضرورة مثلا اذا انتسب الى الضرورة كان مفادها العلم بان له في الشريعة المطهرة حكما من الاحكام مرددا بين الحرمة
والاباحة وغيرها وهذا علم اجمالي لكونه متعلقا بامر اجمالي مردد بين امور واذا انضم اليه قوله تعالى حرمت عليكم الميتة كان مفاده العلم بحرمة اكل الميتة
في الشريعة المطهرة وهو علم تفصيلي لكون متعلقه امرا مفصلا لا مبهما لا اجمال فيه اصلا ومن هنا ظهر انه لا يصح اعتبار قيد التفصيلية لاخراج كل من
علم المقلد والعلم الحاصل من الاجمالية بتوهم كونهما مشتركين في الاستناد الى الدليل الاجمالي فيصح اخراجهما بالادلة التفصيلية الا على تقدير ارادة
الاكثر من معنى واحد من هذا القيد المستلزم لارادة اكثر من معنى من الدليل الاجمالي المخرج به وهو غير سائغ او في كمال المرجوحية التي لا يليق بكلام
الاولين بمقام التحديد قوله ان الفقه اكثره من باب الظن لابتنائه غالبا على ما هو ظني الدلالة او السند فما المفصل للخلو عنها واما هو
ظني الدلالة والسند معا كالخبر الواحد حتى يكون من الظواهر وما هو ظني الدلالة مع قطعية السند كظواهر الكتاب وما هو ظني السند مع قطعية
الدلالة كالنص من الخبر الواحد حتى يكون من قبيل النصوص قوله فما معنى العلم اه وملخص الاشكال ان العلم اذا اخذ بمعناه الظاهر وهو الادراك ال[illegible]
بناء على اصالة الحقيقة انتقض عكس الحد بخروج اكثر مسائل الفقه لكونها ظنيات باعتبار ظنية ادلتها دلالة او سندا او هما معا قوله ان الاحكام
بالاحكام الشرعية اعم من الظاهرية والنفس الامرية اه اي يعني تعميم الشمول بان يكون اعم لجامع معالها وقد اشترك بينهما وهو الحكم الفعلي الذي
هو عبارة عما تعلق بالمكلف باجتماع شرائطه وارتفاع موانعه ومن اثاره وجوب التدين به وبناء العمل عليه بحيث يستحق العقاب على المخالفة
والحكم النفس الامري هو الحكم الواقعي وهو في عرفهم عبارة عما يتعلق بالواقعة لعنوانها الخاص ويقابله الحكم الظاهري وهو عبارة عما يتعلق
بها بوصف كونها مجهول الحكم بالنظر الى الواقع اي بجهالة حكمها الواقعي بالمعنى المقابل للعلم اليقيني سواء كان مشكوكا فيه بمعنى تساوي
الطرفين كما في موارد الاصول العملية من اصل الاباحة واصل البراءة والاستصحاب واصل الاشتغال او مظنونا كما في موارد الادلة الظنية
المفيدة للظن بحكم الله الواقعي ولذا يقال ان ظن المجتهد بعد انسداد باب العلم هو حكم الله الظاهري في حقه ومعناه ان مظنونه بوصف
كونه مظنونا باعتبار كونه مجهولا بالمعنى المقابل للعلم حكم ظاهري لكونه متعلقا بالواقعة باعتبار كونها مجهول الحكم بالنظر الى الواقع
فالاباحة مثلا بالقياس الى شرب التتن ان اعتبر تعلقها به بعنوان انه شرب التتن لو فرض استفادتها من دليل علمي كانت حكما واقعيا وان اعتبر
تعلقها به بعنوان كونه مجهول الحكم اي لكون حكمه الواقعي مجهولا غير معلوم لو فرض استفادتها من اصل او دليل ظني كانت حكما ظاهريا وكل
من الحكم الواقعي والحكم الظاهري ما لم يتنجز بتوجهه الى المكلف باجتماع شرائطه وارتفاع موانعه لم يكن حكما فعليا وللحكم الظاهري اطلاقات
اخر في عرفهم ذكرناها في التعليقة الا ان المعنى المصطلح عليه المقابل للحكم الواقعي هو ما شرحناه هنا وقد يطلق الحكم الظاهري على الحكم
الفعلي قوله كالتقية في زمان المعصوم اه في جعل التقية حكما ظاهريا خروج عن الاصطلاح بل هو نوع من الحكم الواقعي غير انه واقعي ثانوي
قبالا للواقعي الاولي ولذا انه يجامع العلم بالواقعي الاولي ولا يعتبر فيه الجهل به وكان نظير جعله من الحكم الظاهري الى زعم انه عبارة عما تعلق
بالواقعة لا لعنوانها الخاص بل لوصف اعتباره اخذه فيها على وجه الموضوعية بان يكون جزءا للموضوع كعروض التقية في الاحكام المبتنية
عليها او عروض الجهل في الوقايع المشكوكة او المظنونة قوله ان الظن في طريق الحكم لا في نفسه وان ظنية الطريق لا تنافي قطعية الحكم اه الحكم

المذكور في هذه العبارة عبارة عن الحكم الفعلي وطريقه عبارة عن القياس المنتج له المتبع بقولنا هذا مظنون وكل مظنون فيه حكم الله
حقي ونحو مطلقه ويكون الظن في الطريق بمعناه اشمال ذلك القياس باعتبار وقوعه محمولا في الصغرى وموضوعا في الكبرى كما صرح به في شرح
شرح المختصر وبعض ما وجدت ان مقدمتي هذا القياس قطعيتان لزم منه كون النتيجة قطعية ومقتضاها العلم بالحكم الفعلي وبهذا صح ان العلم
بالاحكام من جملة قوله وذلك لا يستلزم التصويب متعرض على صاحب المعالم في اعتراضه على العلامة حيث اجاب عن الاشكال بان الظن في طريق الحكم
ومبنى الاعتراض على جعل الحكم المذكور عبارة عن الحكم الواقعي وطريقه عبارة عن الادلة الظنية ان الطرق الى الواقع وكون الظن فيه عبارة عن
كونه مستندا للظن وعدم منافاة قطعية الحكم صيرورة المظنون حكما واقعيا فحصر بعنوان القطع وهذا مبني مذهب المصوبة القائلين بان لله
سبحانه في الوقايع قبل اجتهاد المجتهد حكم معين فاذا اجتهد وادى اجتهاده الى الظن يصير ذلك المظنون حكما واقعيا في حقه ويقتضيه ظهور الحكم
في الفعلي والطريقية والاشتمال مع تصريح جماعة من فحول اهل الفن بتصحيح هذه العبارة بذلك كما عرفت ولا ريب ان اشتمال مقدمتي القياس على الظن
من باب الوسطية لا ينافي قطعية النتيجة لقطعية المقدمتين على ما بيناه فنرتقي في المقام سؤال ان جعل الفقه عبارة عن العلم بالاحكام الفعلية لا يلائم
تعلق العلم في تعريفه بالادلة التفصيلية لانه انما يحصل من الدليل الاجمالي المطرد في جميع المسائل لا من الادلة التفصيلية ولا مدفع له سوى ان النتيجة
المسئلة الى مجموع مقدمتي الدليل الاجمالي انما يصح اسنادها الى ما يستند اليه الاخرى منهما وهي الصغرى نظرا الى انها مستندة الى الادلة التفصيلية باعتبار
ان الظن بالشيء الحاصل منها يستلزم العلم بكون ذلك الشيء مظنونا واذا استند الملزوم في حصوله الى الادلة التفصيلية صح اسناد اللازم ايضا
اليها فصح اسناد النتيجة اليها بالواسطة مع ان العلم بالنتيجة لا يغاير العلم المأخوذ في المقدمتين بالذات وانما يغايرها بحسب الاعتبار من جهة الاجمال
والتفصيل فيصح اسناده بهذا الاعتبار الى ما اسند اليه العلم في الصغرى وهو الادلة التفصيلية وتمام الكلام في توضيح هذا المرام في التعليقة
من جملة الطرق في الحد من متعلقات الاحكام لا العلم فهو في فراغ عن هذه التكلفات قوله ومنها ان المراد بالعلم هو الظن او الاعتقاد الراجح او
الاولى اعتبار شمولها البهائم والتلذذ خبر من شأن الغافل قوله ومنها ان المراد بالعلم بوجوب العمل به اه اختلف الانظار في تحقيق المراد من اعتبار
وجوب العمل في التحقيق بين ان يراد به اخذ حيثية في الاحكام ليصح تعلق العلم بها فان الاحكام قد تلاحظ من حيث انها واقعية وانما تكون ظنية من هذه
الحيثية وقد تلاحظ من حيث انها يجب العمل بها والفقه عبارة عن العلم بها من هذه الحيثية وهذا لا ينافي الظن بها من حيث انها احكام واقعية ثم
المصنف ان المراد به اعتبار علاقة التجوز في لفظ العلم بارادة الظن منه مجازا ومنهم من حمله على اعتباره بطريق الاستخدام قوله ومنها ان المراد بالعلم
بانه مدلول الدليل اه يجري فيه الوجوه الثلث الجارية في وجوب العمل وحمله المصنف على اعتبار العلاقة بين الظن والعلم باشتراك العلم في كونه مدلولا
للدليل فاستعير له العلم بهذه المشابهة ومنهم من حمله على اعتباره بطريق الاستخدام والتحقيق انه حيثية في الاحكام فيراد من اعتبار جعل الفقه
عبارة عن العلم بالاحكام بعنوان انها مدلول الادلة وهو لا ينافي الظن بها بعنوان انها احكام واقعية نعم يرد عليه نوع خروج عن مصطلحهم
في الفقه كما هو واضح قوله ان كان كلها كما هو مقتضى ظاهر اللفظ اه فان الجمع المحلى باللام لكونه حقيقة في العموم ظاهر في ارادة الجميع و
على تقدير ارادته لا ينعكس الحد بخروج اكثر الفقهاء لعدم احاطتهم علما بجميع الاحكام قوله وان كان البعض فيدخل فيه من علم بعض المسائل
بالدليل اه والغرض من السؤال دعوى عدم اطراد الحد بدخول مقلد علم بعض الاحكام بالدليل على تقدير ارادة البعض بناء على حمل الجمع المحلى
على العهد بالمعنى الدائر بين عهد الذهني وعهد الخارج وانما يتوجه ذلك لو فرض العلم بالبعض فاقدا للملكة راسا بان لا يكون علمه بالبعض
بواسطة الدليل ناشيا عن الملكة المعتبرة في المجتهد مطلقا او متجزيا بل حصل له ذلك بالنظر في الدليل من باب الاتفاق وذلك مبني
على عدم كون المتجزي من افراد الفقيه وان صدق عليه عنوان المجتهد لعدم القياس اه بناء على انه لا ملازمة بين الفقه والاجتهاد بحسب الاصطلاح اولا
احد هذين المبنيين لم يتوجه سؤال انتقاض الطرد بما فرضنا كما هو واضح قوله لكن المراد بالعلم التهيؤ والاقتدار والملكة التي يقتدر
بها على استنباط الاحكام من الادلة اه ويحصل حمل العلم على ملكة ادراك الاحكام ولكن ذلك المجاز احتمال وتجويز عقلي وان لم يساعد
عليه ظاهر الحد ليتوجه السؤال انما يرد على ظاهر لفظ الحد المقصود عن افادة حقيقة المراد منه لا على المراد منه ولا انه ينتقض حده

قال المص

في تعريف اصول الفقه

عكس لا طرد بل الذي يقتضي ظهور لفظ الحد في العلم بمعنى الملكة ووجه هذا الظهور اما البناء على كون الفاظ العلوم اسامي للملكة او كون خصوص الفقه
اسما للملكة المتعلقة بمسائله والبناء على حكمه بظهور الاحكام في ارادة الجميع على ظهور العلم في ارادة الادراك الفعلي لكون الاول اظهر من الثاني
فينهض الاظهر قرينة على ان المراد من الظاهر خلاف ما على حد ما في اسد يرمي مع انتهاض يرمي قرينة على التجوز في اسد مع قيام احتمال ارادة خلاف الظاهر
فيهما معا في الاسد بارادة الرجل الشجاع وفي يرمي بارادة رمي التراب وليس ذلك الا لكون يرمي اظهر في ارادة رمي السهم من الاسد في ارادة المفترس
وقضية حكومة الاظهر على الظاهر ونهوض يرمي بظاهره في متفاهم العرف قرينة على التجوز في الاسد بارادة الرجل وهذا ايضا ظهور يقال له الظهور الثانوي
في الاول اظهر الاولي المخصوص بالحقايق ولا ريب انه كاف في حفظ الحد عن توجه الانتقاض عكسا وطردا وما يقال من ان المجاز كالمشترك لا يناسب مقام
التحديد الذي يقصد منه رفع خفاء المعرف فانما يراد به اخذ المجاز او المشترك فيه بلا قرينة موضحة لحقيقة المراد لا مطلقا قوله ولا ينافي ذلك اه دفع كان
الوجه توهم المنافاة ان الملكة مع الادراك الظني او اليقيني امران متقابلان ولفظ العلم لا يحتمل ارادتهما معا على البدل فلا بد من اعتبارهما في اللفظ
بطريق الوصف فيكون المعنى الملكة موصوفة بالظن او اليقين بالاحكام وهذا باطل لان المتقابلين لا يوصف احدهما بالاخر ولا اعتبارهما معا
في اللفظ بناء على ما يندفع الاشكالان قوله لانا نقول اه دفع لتوهم المنافاة وحاصله ان الملكة في معنى العلم مجاز والتقسيم باعتبارها الى الادراك يصح
وصفها بالظنية والعلمية باعتبار الادراك على طريقة وصف الشيء بحال متعلقه ويحمل ذلك في طرف التحليل الى الملكة المتعلقة بها على الادراكات
الظنية والادراكات اليقينية وهذا معنى صحيح يندفع بارادته الاشكالان معا من غير فرق فيه بين الاجوبة عن الاشكال الاول الا في لزوم سبك
المجاز من المجاز في بعضها قوله غاية الامر انه يلزم على ارادة الظن من العلم سبك مجاز من مجاز اه وهو ان يراد من اللفظ معنى يناسب معنا المجازي
المناسب لمعناه الحقيقي من دون مناسبة بينه وبين المعنى الحقيقي لولا توسط المعنى المجازي بان يكون المصحح لاستعماله فيه مناسبته للمعنى المجازي
المناسب للمعنى الحقيقي لا مناسبته للمعنى الحقيقي والسر فيه ان المناسبة المعتبرة بين الملكة والادراك الفعلي اليقيني والظني غاية ما علم انه السببية
والمسببية فان الملكة سبب للادراك الفعلي ولا يبان علاقة السببية بالقياس الى المعنى الحقيقي للعلم حاصلة بينه وبين ملكة الادراك اليقيني
فانها سبب للادراكات اليقينية واما ملكة الظن فليست سببا للادراك اليقيني بل هي سبب للادراك الظني واذا اريد ذلك من العلم بناء على
دفع الاشكال الاول بارادة الظن من العلم بعلاقة رجحان القلم الحصول او وجوب العمل او مدلولية الدليل فانما يراد منه مناسبة الظن الذي هو
معنى مجازي له باعتبار هذه العلاقة مناسبة السببية لا لمناسبته معناه الحقيقي لانتفاء السببية بالقياس اليه قوله ويظهر من ذلك اه قال في
الحاشية ان كون الاحكام مدلولة للادلة ظني غالبا كما كان كون المراد من الادلة هي تلك الاحكام ايضا ظنيا انتهى وانما ذكر ذلك بناء على جعل
المدلول عبارة عما هو عليه في الواقع فيكون مدلوليتها ما ظنه المجتهد من الاحكام ظنيا حتى لا يسري عليه واما اذا اريد به ما دل عليه الدليل
ولو دلالة ظنية فيكون مدلوليته علمية مما لا يقبل الانكار وعليه مبنى نظر من دفع الاشكال الاول باعتبار مدلولية الدليل على ما اوجهنا
من كون المراد جعل المدلولية حيثية في الاحكام مع ابقاء العلم على حقيقته قوله وهو اردء الوجوه اه قد يوجه الاردائية بعدم كون الفقه
بحسب الاصطلاح هو العلم بمدلولية الاحكام للادلة بل العلم بنفس الاحكام وذكر في الحاشية ما يقرب من ذلك بناء على ما ذكره في وجه الظهور
ويرد عليه انه لا يتجه على مذاق من حمل كلام معتبري مدلولية الدليل على ارادة اعتبار العلاقة بين الظن والعلم على تقدير ارادة الظن من العلم
كما وما اليه لانه جمهم على اعتبار المدلولية للدليل وجها للعلاقة المجاز لا متعلقة للعلم بمعنى الظن فكيف يجعل ارداء الوجوه
ثم يوجه الاردائية على هذا التقدير بنحو ما ذكر نعم لو قيل في وجه الاردائية على هذا التقدير بمنع كون المدلولية من صفات العلم والظن حتى يوجد
وجها للشبه بينهما بل هي من صفات المعلوم والمظنون ولو حصل من دليل العلم او الظن بقيام وبعدمه لو كان القيام لا العلم ولا الظن به كان
متجها قوله اما ان يمكن تحقق التجزي اه انت بالتامل فيما قررناه في توجيه ارادة البعض من الاحكام من الوجهين تعرف ان بناء دفع سؤال
انتقاض الطرد على الترديد بين امكان التجزي وعدم امكانه ثم جعل التجزي على الاول من افراد المحدود مبني صحيح ان دليل النظر في السؤال على
اول الوجهين المتقدمين الى العالم المتجزي الذي يعتبر فيه وجود ملكة البعض اصلا مع بناء ثاني الوجهين على منع الملازمة بين الفقه والاجتهاد

كان الجزئي على تقدير امكانه مجتهدا لانه فقيه بحسب الاصطلاح قوله فلا ينفك الفرض عن المجتهد في الكل انما ذكر ذلك تبعا لصاحب الـ
مبناه على تقدير ارادة البعض على جعل المراد من البعض هو البعض لا بشرط كونه في ضمن الجميع لا بشرط عدم كونه في ضمنه لا البعض بشرط لا
لرجوع الفرض حينئذ الى ارادة الكل فلا يغاير الشقان المتقدمان في ترديد السؤال ولا البعض بشرط لا لئلا ينتقض عكس الحد بالعالم بالكل
وعليه يكون العلم بالبعض لا بشرط باعتبار مفهومه كليا له فردان غير انه على القول بعدم امكان التجزي في الاحكام يكون باعتبار الخارج من باب الكلي
المنحصر في الفرد الواحد هو العلم بالبعض في ضمن العلم بالكل وهذا هو معنى قوله فلا ينفك الفرض عن المجتهد في الكل وانما لم يدل المنع
انتقاض الطرد بالعالم بالبعض بشرط لا لانه على هذا القول فرض لا خارج له فلا يدخل في العلم بالبعض لا بشرط لينتقض به الطرد وفيه نظر وفيه
لان الحد انما يكون للماهية بالمهية والمعتبر في صدق الكلي على الفرد انما هو فرض الوجود لا فعلية الوجود ولا امكانه ولذا كان من باب التباين
والعنقاء عندهم من الكلي ولا ريب ان امتناع المفروض لا يقضي بامتناع الفرض وقضيته للتحقق العلم بالبعض لا بشرط بمفهومه على العلم بالبعض
بشرط لا وان امتنع تحققه في الخارج فالسؤال على قوله حاله واما موضوعه فهو ادلة الفقه وهي الكتاب والسنة والاجماع والعقل لانه
يبحث في هذا العلم عن عوارضها الذاتية وهي الاحوال المختصة الغير الموجودة في غيرها الشاملة بالانفراد والانضمام لجميع افرادها وقد يضاف
الى الاربعة الاجتهاد والتعادل والترجيح فيجعل الموضوع ستا ثم انا نظرا الى انه كما يبحث في هذا الادلة عن العلم الاربعة كذلك يبحث
عن الاجتهاد وهو القسم الثاني وعن التعادل وهو الترجيح القسم الثالث وعن بعضهم ادراج الثالث في الاول نظرا الى ان البحث عن التعادل
والترجيح راجع لحقيقة الى البحث عن دلالة الادلة وتعيين ما هو الحجة منها عند التعارض والاولى ترك تقييد الادلة بالاربعة لئلا يحتاج
في ادراج ما ليس منها فيها الى تكلف قوله واما الاستصحاب فان اخذ من الاخبار فيدخل في السنة وكان المراد بان كون الاستصحاب
دليلا انما هو باعتبار ماخذه ومدركه لا باعتبار نفسه فانه من حيث هو من قبيل المدلول الذي هو عبارة عن … كلية مستفادة
من النقل والعقل مفادها وجوب بقاء ما كان على معنى ترتب آثار البقاء على الشيء المشكوك في بقائه وارتفاعه بل هو عند دقيق النظر
من قبيل موضوع هذا الكلام لحكم الذي هو المدلول لا انه من قبيل الدليل فان استفيد ذلك الحكم من الاخبار دخل في السنة باعتبار كون
دليله من سنة وان استفيد من العقل دخل في العقل باعتبار كون دليله من العقل فهو ليس من قبيل الدليل ليجب عده قسما برأسه قبالا للاربعة وبهذا
التوجيه يندفع ما قد يورد على المصنف من ان كون دليل حجيته دليلا آخر من السنة او العقل لا يقضي بدخول ذلك الدليل في السنة او العقل والا
انحصر الادلة في العقل لكونه دليل الحجية في الجميع نعم ربما يشكل الحال فيه لو اخذ من العقل فان كونه من قبيل المدلول حينئذ غير واضح بل الاظهر كونه
من قبيل الدليل لانه عبارة عن حكم العقل ببقاء ما كان ولم يظن عدمه حكما ظنيا باعتبار حكمه الظني بان ما ثبت دام وهو حكم عقلي يتوصل به الى
الظن ببقاء ما كان في الشرعيات فيندرج في الدليل العقلي بناء على تعميم الحكم العقلي في تعريفه بالقياس الى الظني منه ايضا ومن هنا علم وجه
كون القياس عندنا مليا من الادلة العقلية نظرا الى ان الموجب للتعدي من حكم الاصل الى حكم الفرع انما هو حكم العقل بعلية الجامع بواسطة احد
الطرق لاستنباط العلة المقررة لديهم فتأمل قوله اللفظ قد يتصف بالكلية والجزئية باعتبار ملاحظة المعنى كنفس المعنى … الكلية والجزئية
عند اهل الصناعة وان كانا من صفات المعنى غير انه قد يتصف بهما اللفظ ايضا تبعا للمعنى فيقال اللفظ الموضوع للمعنى الكلي انه كلي واللفظ
الموضوع للمعنى الجزئي انه جزئي فيتصف بهما المعنى اولا وبالذات واللفظ ثانيا وبالعرض فيقال الكلي على الانسان باعتبار كون معناه
كليا والجزئي على زيد باعتبار كون معناه جزئيا قوله فما يمنع نفس تصوره عن وقوع الشركة الخ قضية ما سبق كون المقسم في هذا التقسيم
هو اللفظ كما هو ظاهر اداة التفريع وعليه فالضمير المجرور لا يخلو من استخدام لوجوب عوده الى المعنى وتقليل العبارة ح ان ما يمنع نفس
تصور معناه الخ وانما اضاف المنع عن وقوع الشركة الى نفس تصوره لحصول ان اعتمالا يقع فيه الشركة لمنع امر خارج عن تصوره من الكليات كواجب الوجود
فان المانع من وقوع الشركة فيه انما هو البرهان القائم بالوحدانية لا نفس تصور هذا المفهوم قوله فان تساوى صدقه في جميع افراده تسمى متواطيا
لاتحاده الحدود الثاني ايضا من الاستخدام دون المجرور الاول فالمتواطي لفظ كلي تتساوى صدقه على جميع افراده معنا وصدق اللفظ عبارة

عن ظهوره

عن ظهوره وشاهدهم عبارة عن عدم انصرافه الى بعض الافراد دون بعض بان لا يكون من المطلق المنصرف الى الافراد الشائعة فالمشكك ما لا يتساوى
ظهوره في جميع الافراد وهو المطلق المنصرف الى بعض الافراد دون بعض باعتبار اختلاف الافراد في الشيوع والندرة فظهر ان مناط التواطي والتشكيك
عند الاصولي ليس هو التساوي والتفاوت في الاولية والاولوية والشدة والضعف بل التساوي والتفاوت من حيث الظهور والخفاء الناشي من اختلاف
افراد المعنى في الشيوع والندرة وعدمه اختلافها فيه قوله واما الفعل والحرف فلا يتصفان بالكلية والجزئية اذ لم يعهد اطلاق الكلي والجزئي عليهما
ومن هنا امر بالتخصيص في الالفاظ الكثيرة ان يتصف معانيها بهما او لعدم اتصاف معانيهما بهما لتتصف بهما الالفاظ تبعا لها وجهان يعرفان عن تتبع
الاشبه الظهر في الثاني بل هو يجزى فيه الاظهر عندنا هو الوجه الاول ولعل الكثير في التخصيص حينئذ انه لا غرض لهم في هذا الاصطلاح الا في تشخيص موضوع
حقيقة والمجاز للاسماء والالفاظ الموضوعة للمفاهيم الكلية او الجزئية باعتبار كلية تلك المفاهيم او جزئيتها وظاهر انه يكفي في حصول هذا
الغرض جعل الاصطلاح في الالفاظ التي يدل كلية او جزئية معانيها بدون تكلف بملاحظة الغير على انه واسطة في الثبوت او العروض فليتدبر
قوله والمعنى الحرفي غير مستقل بالمفهومية الى قوله وكذا الفعل بالنسبة الى الوضع النسبي فان التحقيق ان معاني الحروف والافعال باعتبار نسبها
معان نسبية وامور ربطية تعتبر آلة لملاحظة حال الغير وتوضيحه ان ما عدا المعاني الحدثية والمعاني العينية المستقلة من المفاهيم نسب
خصوصية وارتباطات مخصوصة مختلفة باعتبار الجهات والحيثيات ووضع لبعضها هيئات الافعال كالارتباط الحاصل ما بين الذات
والحدث باعتبار صدوره عنها ولاكثرها الحروف كالارتباط الحاصل فيما بينهما باعتبار تعلقه بها كما في الحروف الجارة الداخلة في المفاعيل
وباعتبار كونها مبدأ لصدوره او منتهى ومحلا لانقطاعه او كونها محلا لوقوعه فيها من زمان ومكان كما في من لابتداء والى وحتى لانتهاء وفي
الظرفية والارتباط الحاصل بين المعاني الحدثية بعضها مع بعض باعتبار كون احدهما غاية للآخر او علة له كما في كي للغرض ولام التعليل و
الارتباط الحاصل فيما بين الذوات بعضها مع بعض باعتبار تفوق احدهما على الاخرى او كونها ظرفا لها كما في على الاستعلاء وفي الظرفية
وهكذا الى آخر الحروف ومعانيها فانها لا تخرج عن الارتباطات والنسب المخصوصة المختلفة بالاعتبارات وليس في كلام العربية اهل واضع اللغة
ما ينافي ذلك سوى ما يوهمه قولهم من للابتداء والى للانتهاء وكي للغرض مما يشير ذلك من كون الماخوذ في وضعها هذه المفاهيم حرفيا
على انها هذه المفاهيم او جزئياتها باعتبار الوضع فيهما من وضعا الا انه الباعث على خروجها عن الاستقلال بالمفهومية كما هو المستفاد من
كثير من العبارات ايضا ولكن يدفعه القطع بعدم كون مرادهم بذلك افادة كون الماخوذ في وضع الحروف هذه المفاهيم على الوجه الكلي او الجزئي كيف
ومع بعد الاعتبار معا فيه مقتضية اخذها … المشتقات ولا يذهب الوهم احد كون الماخوذ في وضع الحروف معاني حدثية مصدرية بل المراد
بها النسب المخصوصة والارتباطات المذكورة وانما وقع التعبير عنها بتلك المفاهيم من باب تعريف الشيء بما هو من وجوهه حيثيا انه المتعذر
التعبير عن النسب المخصوصة الا بوجهها الملحوظ حال الوضع على ما عليه الخطر الكثير بهذا الوجه لا مطلقا ولنا في تحقيق هذا المقام مزيد
بيان اوعدناه في التعليقة قوله واما اسماء الاشارة الخ ومحصل الالتزام بعدم جريان اصطلاح الكلي والجزئي في اسماء الاشارة والضمائر
والموصولات على راي المتأخرين في وضعها من كونها موضوعة باعتبار مفهوم عام لمعنى خاص تعليل بكونها اشبه بالحروف لمناسبتها اياه في الوضع و
يشكل بانه يأباه ما يوجد في تصانيف غير واحد منهم من اطلاق الجزئي عليها كما في عبارة صاحب المنهاج حيث مثل للجزئي بهذا الانسان فانه نص
على ان الجزئي يطلق عندهم على اسم الاشارة والظاهر من طريقتهم عدم الفرق بينه وبين الضمير والموصول لكون الجميع من واد واحد وطبيعة ما ذكره تكلف
تشبيه بكونها اجنبيا دافعا بطلان التصريح كون تعليله بنفسه عليه العقل ومجرد المشابهة في الوضع عن منع الاتصاف نعم انما اثر تلك المشابهة في
الاحكام الراجعة الى اصل اللغة كالاعراب والبناء لكان انها انما وردت بمنبهة في اللغة الموقنا يكون علة بناءها المشابهة المذكورة للمبنى
الاصل اما كونها مؤثرة في الامور الاصطلاحية ايضا فغير ثابت بل الثابت خلافه على ما عرفت قوله ولعل ذلك هو السر في عدم التفات
كثير منهم في تقسيماتهم للمعاني والالفاظ اليها الخ هذا مبني على فرض عدم اندراجها في شيء من اقسام التقسيم الاتي كما سبق الكثير من الاوهام
حلية مثل الناظر المعرفة في التقسيم بعدم كونه خاصا لجميع الالفاظ والمعاني لخروج ما يكون موضوعا بوضع عام لمعنى خاص عن اقسامه

انه ناش عن قصور التتبع والغفلة عن الحيثية التي عليها مبنى التقسيم في نظر القوم ولا فظاهرهم اندراج هذا النوع في متحد اللفظ و
على كلا المذهبين ولذا مثل العلامة في النهاية للجزئي بالعلم وللمضمر المبهم بعد ما قسم المعنى في نوع متحد اللفظ والمعنى الى الجزئي والكلي
وتبعه منع في التهذيب وقرره السيد الشارح في المنتزع حيث مثل للجزئي بعد ما قسم المعنى في متحد اللفظ والمعنى ايضا الى الكلي بالعلم والمضمر
ولم نقف على من خالفهما وهذا هو الموافق للتحقيق لكن فهم السر في ذلك يحتاج الى لطيفة تحقيق وبيان ذلك بطريق الاختصار ان المنشأ في
التقسيم لا في على ما نذكره هو النسبة الحاصلة بين اللفظ والمعنى باعتبار الوضع ولو كان نوعيا حتى ما كان في المجازات واتحاد اللفظ والمعنى او
كليهما او تعددهما وجوه وحيثيات لهذه النسبة ولخلاف الانواع لاشتراكها انما يأتي من جهة اختلاف وجوهها وحيثياتها فالعبرة هي لاتحاد والتكثر
عند التحقيق باتحاد النسبة وتكثرها وحصولها فيما بين الالفاظ والمعاني ليس لذواتها بل الجعل الوضعي الراجع الى الواضع ولا يكون الا الوضع
شخصيا او نوعيا او لو مجازيا وهو فيما بين اللفظ والمعنى اما متكثر بواسطة تكثر اللفظ او المعنى او كليهما او متحد وان كان في احدهما او كليهما
نحو تكثر لذاتهما وظاهر ان تكثر المنشأ واتحاده باحد الوجوه المذكورة يوجب في النسبة الحاصلة بين اللفظ والمعنى بسبب تكثر او اتحاد اوجها
يوجبان وصف اللفظ او المعنى او كليهما بالتكثر والاتحاد بهذا الاعتبار من دون نظر الى ما فيهما لذاتهما من التكثر فالعبرة في تكثر اللفظ و
المعنى واتحادهما بتكثر النسبة واتحادها الناشئين عن تكثر الوضع واتحاده والحاصل فكما ان النسبة تتبع الوضع في ذاتها فكذلك تتبعه
في وصفي التكثر والاتحاد وهذا يقتضي بكون العبرة في اتحاد اللفظ والمعنى بما يلحقهما بذلك الاعتبار وان كانا متكثرين لا بهذا الاعتبار
ولذا قلنا ان اتحاد اللفظ والمعنى على قسمين حقيقي وحكمي والمراد بالثاني ما يلحقهما بواسطة اتحاد النسبة المتولد عن اتحاد الوضع باحد
وجوهها الثلثة المذكورة وهذا هو الوجه في عدم اخذهم الالفاظ المبحوث عنها في اقسام متكثر المعنى ولا في اندراجها في متحد المعنى كما ادرجها
فيه العلامة والسيد على ما عرفت بالجملة وحدة الوضع كائنا ما كان تصير المتكثر في جانب اللفظ والمعنى في حكم الواحد ومما ذكرناه يندفع ذلك
عدم التفاتهم في اقسام متكثر المعنى الى اللفظ اذا تكثر معانيه المجازية ولحاظ من حيث اضافته اليها من دون انضمام معناه الحقيقي اليها او لا
دخل ثم بهذا الاعتبار من اقسام متكثر المعنى لو كان النظر الى الكثرة الذاتية فهو عقلا على هذا التقدير خامس اقسامه ولكنهم لم يعتبروه
من اقسامه فاما ان يقال بعدم تفطنهم بوجود هذا القسم باعتبار الاضافة المذكورة او يقال ان نظرهم الى الحقيقة مع تكثره والذاتي تكثر
باعتبار تكثر النسبة المتولد عن تكثر الوضع العارض للفظ وما لم يلحقه بهذا الاعتبار تكثر فهو عندهم يجري مجرى المتحد وان تكثر ذاتا او المعنى
من هذا الباب والاول بعيد جدا فتعين الثاني وبه يتضح ايضا ظهور كون مثل قائم وقاعد ومضروب من باب المتحد هيئة والمتكثر مادة
ومثل ضرب مصدرا وضارب مضروب بعكس مع ان الهيئة في الاول والمادة في الثاني عند التحقيق متكثرة شخصا فالعجب لعده هذا النحو
من المتكثر من باب لا اتحاد الا اتحاد النسبة الحاصل من اتحاد الوضع النوعي المتعلق بنوع الهيئة او نوع المادة فافهم ذلك كله واغتنم قوله
اللفظ والمعنى اما ان يتحد اه واعلم ان كلا من الاتحاد والتكثر وصف يجري في كل من اللفظ والمعنى بذلك بناء في بينهما فنشر دعتهم الى تنويع
الالفاظ المنتسبة الى معانيها باعتبار هذين الوصفين الى بعض انواع بضبطها كونهما معا متحدين او متكثرين او المعنى متحدا مع تكثر اللفظ
او اللفظ متحدا مع تكثر المعنى فالمقسم هو اللفظ باعتبار نسبته الى المعنى بالاتحاد والتكثر ولذا عنون العلامة هذا التقسيم بقوله البحث الثاني
في نسبة اللفظ الى المعنى وعلى منواله في المنية بيانا اوضح فانه بعد نقل عبارته باشتماله على التقسيم هذا هو التقسيم الثالث من تقاسيم
الالفاظ وهو باعتبار نسبتها الى معانيها بالاتحاد والتعدد الخ ثم المراد باللفظ هنا ما من شانه ان يقصد منه المعنى الماخوذ معه طرفا
للنسبة المذكورة وان لم يكن تاما كالهيئة والمادة المجردتين في الالفاظ الموضوعة بنوع هيئاتها او موادها كما ان المراد بالمعنى ما من شانه
ان يقصد من اللفظ وان لم يكن مما وضع له ذلك اللفظ وظاهر ان الشانية الماخوذة في كل من اللفظ والمعنى وصف فيهما لا يثبت الا باحد امرين الوضع
والعلاقة المرخص فيها فاذا وضع لفظ لمعنى نوعا او شخصا كان من شانه ان يقصد منه ذلك المعنى ومن شان المعنى ان يقصد من ذلك اللفظ
كما انه اذا حصل بين ما وضع له اللفظ وغيره علاقة مرخص فيها كان من شان اللفظ ان يقصد منه هذا المعنى الغير الموضوع له ومن شان هذا المعنى

ان يقصد من اللفظ ومن هنا جرت عادتهم باخذ الحقيقة والمجاز من اقسام بعض انواع هذا التقسيم قوله فالالفاظ متباينة اه كما
ان النسبة المتقدمة ملحوظة هنا بين اللفظ ومعناه فكذلك ملحوظة بينه وبين لفظ اخر وبين معناه ومعنى هذا اللفظ ولولا ذلك لم يعقل
كونهما معا متكثرين ولم يعقل كون الالفاظ المتباينة من انواع هذا التقسيم لذا قال في المنية ان التباين انما يلحق باللفظ عند نسبته الى
لفظ اخر ونسبة معناه الى معناه وتحقق التغاير بينهما فهو لا يعقل الا مع تكثر اللفظ والمعنى قوله مترادفة اه وهذا التكثر اما منه
بحسب المادة والهيئة معا كانسان وبشر او المادة فقط كقاعد وجالس او الهيئة فقط كقتيل ومقتول ولا يفترق الحال في ذلك بين ما لو
كانت الالفاظ المتكثرة المضافة الى المعنى الواحد من لغة واحدة او لغات مختلفة كما نص عليه غير واحد والعبرة في وحدة المعنى اتحاده ذهنا
خارجا ذاتا او اعتبارا فليست المتنافية من المترادفة ولا نحو اسد واسامة مما كان الاختلاف بين الالفاظ بحسب اسم الجنس وعلم الجنس فيهما
اعتبار اذ الماخوذ في الاول هو الماهية لا بشرط الحضور وفي الثاني هو الماهية بشرط الحضور ولا نحو هذا وذا وذيك وذات
وذيه وانا وهذا وانت وهذا وانا وغير ذلك من الالفاظ الواقعة على مسمى واحد شخصي المختلفة بالعنوان بكون البعض علما والاخر
اسم اشارة او مضمرا او نحوه لعدم اتحاد المعنى فيها بحسب المفهوم وان اتحد بحسب المصداق اذ الماخوذ في موضع ما عدا العلم هو الذات
المتعينة مقيدة بجهة الاشارة او تقدم الذكر والحضور او الحكاية عن النفس وفي وضعه هذه الذات مطلقة ولا يقبلها الاحد دون اخرى ولا
الحد والمحدود كالانسان والحيوان الناطق كما نص عليه جماعة كالعلامة في تهذيبه والحاجبي في المختصر خلافا للاخرين فجعلاهما من المترادفة
وهو خلاف التحقيق قوله ولا ينافي ذلك ثبوت الاشتراك في الحروف اه وجه توهم التنافي ان اشتراك الحروف بين جزئيات المفهوم الكلي الملحوظ
في الوضع بازائها باعتبار ذلك المفهوم بوضع واحد فربما يسبق الى الوهم منافاة ذلك لما اشتهر عن ائمة اللغة واهل العربية من ثبوت
الاشتراك فيها ايضا كاشتراك الباء بين الالصاق والسببية مثلا واشتراك من بين التبيين والتبعيض فاشار الى دفعه بقوله ولا
ينافي وحاصل الدفع تعدد موضوع النفي والاثبات بكون المنفي اشتراكها بين جزئيات كل مفهوم بعضها مع بعض والمثبت اشتراكها بين جزئيات
مفهوم واخر قوله واما الافعال والحروف فالحقيقة والمجاز فيهما انما هو بملاحظة متعلقاتهما اه ولا خفاء في قصور التأدية بتلك العبارة
عن افادة حقيقة المراد فان المقصود ان الافعال والحروف قد يلحقهما الحقيقة والمجاز تبعا لمتعلقاتهما ففي الافعال تبعا للمواد فيها واما
عنها بالمتعلقات لتعلق هيئاتها بها وفي الحروف تبعا للمدخولات لتعلق معانيها الحرفية بها وهذا هو الحقيقة والمجاز التبعيين في مقابلة الاصليين
ولفظة انما ظاهرة بظاهرها في كونهما محصورين بعدهما في المذكور ليس المفيد حصر الحقيقة والمجاز فيهما في التبعي من باب حصر الموصوف على الصفة
وهذا كذب لوجود الحقيقة والمجاز الاصليين فيهما ايضا كما ينبه عليه قدس سره فيما بعد قوله كما في نطقت الحال اه حيث يقال المجاز على نطق
تبعا للمصدر وتوجيهه على ما قرره علماء البيان ان الدلالة شبهت بالنطق في ايضاح المعنى وايصاله الى ذهن السامع ثم استعير لفظ المشبه
به للمشبه فصار النطق بمعنى الدلالة مجازا بالاستعارة ثم اشتق منه نطق فصار نطقت الحال بمعنى دلت الحال وهذا كما ترى مجاز في المادة
الا انه يوصف به الهيئة تبعا لها من باب وصف الشيء بوصف متعلقه قوله ليكون لهم عدوا وحزنا اه حيث يوصف اللام في ليكون بالمجاز
تبعا لمدخولها وتوجيهه على ما ذكر في البيان ايضا ان العداوة والحزن شبههما بالمحبة والتبني في ترتبهما على فعل الالتقاط ثم
استعير لهما ما هو من خواص المشبه به وهو لام الغاية وفيه نوع مسامحة اذ لا مجاز هنا في المدخول بالمعنى المصطلح عليه نعم التشبيه انما وقع
بين ما هو غاية الالتقاط في نظر فرعون وهو المحبة والتبني منه وما يكون هنا فقط بحوزته مع كون اللام الداخلة على المشبه في معناها
وهو الغاية غاية الامر تعلقها بغير ما هو غاية في نظر فرعون نعم لو فرض وارد معنى المحبة والتبني من لفظي العداوة والحزن ثم اعتبار دخول
لام الغاية والملوعليها المجاز بهذا الاعتبار كان من المجاز التبعي غير انه ليس بذلك ووجه مجازيتها بانها جاوزت محلها الاصلي الى غيره
باعتبار دخولها فيما ليس حقيقة بمحبة ايضا الحزن غير المعنى المصطلح عليه ايضا مع عدم كون هذا الاعتبار تبعا لمتعلقها قوله بحيثية مغيرة
في هذه الاقسام اه قضيته اعتبار الحيثية في هذه الاقسام بجواز اجتماعها في لفظ واحد باعتبار تواردها لحيثيات المتكثرة عليه فيجوز اجتماع

المرادف والتباين والاشتراك وغيره في لفظ واحد في حيثيات فلو فرض وضع لفظ الاسد للمفترس والثعلب ووضع لفظ الغضنفر للمفترس
والارنب كان كل بالقياس الى معنييه مشتركا وبهما بالقياس الى المفترس من المترادفة وبالقياس الى الثعلب والارنب من المتباينة ويجوز فيهما
فرض الحقيقة والمجاز والنقل والارتجال باعتبارات مختلفة قوله الحقيقة وغيره لعلاقة المجازاة واعلم ان الحقيقة فعيلة من الحق بمعنى الثابت
المقابل للباطل والفعيل هنا اما بمعنى الفاعل كعليم ورحيم او بمعنى المفعول كقتيل وجريح فاطلاقها على اللفظ المخصوص على الاول لكونه
ثابتا في محله وهو معناه الموضوع له وعلى الثاني لكونه مثبتا في المحل ونقلها للدلالة على انتقالها من الوصفية الى الاسمية والمجاز مصدر
ميمي او اسم مكان من جاز بمعنى العبور وهو انتقال الشيء من مكان الى اخر فاطلق على اللفظ المخصوص لانتقاله عن محله الاصلي وهو الموضوع
الى غيره قوله في معنى الوضع الخ يعني يعلم اندراج وضع التعين لسبب غلبة الاستعمالات المجازية الحد الاستغناء عن القرينة في الوضع
المأخوذ في تعريف الحقيقة الذي اشار اليه بقوله اللفظ ان استعمل فيما وضع له من حيث هو كذلك ومنشأه حمل الوضع على معناه اللغوي الذي هو
تعيين اللفظ للدلالة على المعنى بنفسه فلا ينافي وضع التعين بظاهره لعدم دخول التفعل في معنى التفعيل ويشكل بانتقاض عكس تعريف الحقيقة
بالحقائق التعينية والثواب دونه خرط القتاد فلا بد ان يكون المراد بالوضع المأخوذ فيها القدر الجامع بين النوعين وهو الذي عرفه شارح
المختصر في شرح الموضح بان المختص باختصاص شيء بشيء بحيث لو اطلق الشيء الاول فهم منه الشيء الثاني وان شئت بدل الشيئين باللفظ والمعنى
فان الوضع على ما يستفاد من مواضيع كلماتهم مقول بالاشتراك عندهم على ما يكون من مقتضيات الواضع وهو الجعل والتعيين وعلى ما يكون من
صفات اللفظ الموضوع وهو كونه موضوعا لمعناه وهذا قد يكون من اثار الوضع بالمعنى الاول ولعله يكون من اثار شيوع الاستعمال المجازي والمعتبر
في باب الحقيقة والمجاز اعتبار المعنى الثاني كما يرشد اليه كونهما عندهم اعم من اللغويين والعرفيين عامة وخاصة والشرعيين قوله الاول ان ينص عليه
اه ام ينص اهل اللسان العارفين باوضاع الفاظ لغتهم المخبرين بين حقائقها ومجازاتها وهو على اقسام الاول ان ينصوا بما يدل على الوضع
مطابقة كقولهم اللفظ الفلاني موضوع لكذا الثاني ان ينصوا بما يدل عليه تضمنا كالوصل حقيقة فيه الثالث ان ينصوا بما يدل عليه التزاما
بينا بالمعنى الاعم كالوصل يدل عليه بنفسه او يستعمل فيه للافهام مجردا عن القرينة الرابع ان ينصوا بما يدل عليه التزاما غير بين من باب الاشارة
كقول اهل اللغة الجمع المعرف يجوز استثناء كل فرد منه مع قولهم الاستثناء اخراج ما لولاه لدخل فالعقل بملاحظة هاتين المقدمتين مع
ملاحظة اخرى مقدمة وهو صون كلام اهل اللغة عن وصمة الكذب يحكم بكون الجمع موضوعا للعموم على معنى كونه لازم المراد من المقدمتين
المنصوص عليهما قوله كان تبادر الغير علامة المجازاه تبادر المفترس من الاسد على معنى تفهما منه مجردا عن القرينة او مع عدم الالتفات
الى القرينة الموجودة كما هو علامة الحقيقة بالقياس الى الرجل تبادر الغير يدل على كون الاسد مجازا فيه لما عدا اليه كما هو المعروف
من جعل عدم التبادر علامة للمجاز تبعا للجماعة توهم هو انتقاض طرده بعدم التبادر بما في المشترك لشمول عدم تبادر شيء من معانيه عند
تجرده عن القرينة ويدفعه منع عدم التبادر في المشترك بناء على ان المراد بالتبادر فهم المعنى من اللفظ على انه مراد منه على معنى الشك
بر وهذا على ما اشار عليه النظر قد يكون على وجه التفصيل وهو ان يفهم المعنى على انه لا غير مراد بعينه قد يكون على وجه الاجمال وهو ان يفهم المعنى
على انه او احد معانيه مراد ويعبر عنه باخرى قد يحصل التصديق بارادة المعنى بطريق العينية وقد يحصل بارادته بطريق البدلية وكلاهما
في اللفظ المجرد عن القرينة او الغير الملتفت فيه الى القرينة الموجودة من لوازم الوضع الا ان الثاني في المشتركات والاول في غيرها فلا وجه
للعدول في علامة المجاز الى تبادر الغير مع انه ما لم ينضم اليه عدم التبادر لم ينهض منتجا لانتفاء الوضع الذي هو ملاك المجازية تردد او دليل
لمدعي المجازية في المعنى الغير المتبادر واستناد التبادر غيره بانه لم لا يجوز كونه وضعا لهذا المعنى وحده او كونه وضعا له ايضا لا مدفع له الا
ان يقول انه لو كان كذلك لتبادر منه هذا المعنى وكان من المتبادر والتالي باطل لعدم تبادره اصلا فينفى الاحتمالين باستناد الى عدم التبادر
دليل على انه الوسط الحقيقي للعلم بالمجازية الملازمة من انتفاء الوضع ومعه فالاستناد الى تبادر الغير في غير محله بل هو في جانب عدم
التبادر ليس الا كالحجر الموضوع في جنب الانسان قوله يعرف ان هذا اللفظ موضوع عنده لهذا المعنى وظهور تقريره قد ان علامته

الحقيقة هو تبادر اهل اللسان العالمين بوضع اللفظ والناظرين فيه للتوصل الى الوضع والحقيقة انما هو الجاهل وبالتأمل فيه يظهر انه لا
دور في علامة الحقيقة كما قد يتوهم ويقال ان فهم المعنى من اللفظ في الدلالة الوضعية موقوف على العلم بالوضع فلو كان العلم به موقوفا على
فهم المعنى من اللفظ في الدلالة الوضعية موقوف على العلم بالوضع فلو كان العلم به موقوفا على فهم المعنى كما هو المعلوم بالفرض لزم الدور ووجه
الدفع ان توقف علم الجاهل على تبادر العالم المتوقف على علمه بالوضع لا يوجب توقف علم العالم على علم الجاهل وهذا البيان جار في سائر الامارات
ايضا ولا اختصاص له بالتبادر ومنها يظهر ان كلما هو من الاثار المترتبة على الوضع عند العالم به فهو علامة له ودليل عليه للجاهل وكلما هو من
الاثار المترتبة على انتفاء الوضع عند العالم به فهو علامة له ودليل عليه للجاهل ويندرج فيه التبادر وعدمه وصحة السلب وعدمها والاطراد وعدمه
وغير ذلك مما هو مقرر في كتب الاصول قوله فاعتقاد كونها حقيقة مع كونها مجازا في نفس الامر وهو مضراه لوضوح الفرق بين الحقيقة بحسب الواقع
والحكم بها في الظاهر الى ان يعلم خلافه بدليل ومبنى تقسيم علامة الحقيقة بالقياس الى ما يجري فيه الاصل على كون المطلوب بها اعم من الحقيقة والحكم بها
وظاف الحكم بها الى ان يعلم خلافها بدليل لا اثبات كون اللفظ بحسب نفس الامر مجازا وهذا هو مفاد اصالة الحقيقة ايضا المعمولة لتشخيص المراد فان
اذ الثابت بها انما هو الحكم بارادة الحقيقة على معنى ترتيب احكامها لا كونها مرادة في نفس الامر قوله فاي فائدة في هذا الفرق وما الفرق بين المجاز
المشهور اه ظاهره باعتبار عدم تعرضه للجواب السؤال عن فائدة الفرق كون ما بعد الواو عطف تفسير لما قبلها ومنشأ هذا السؤال توهم
التنافي بين جوابي السؤالين المتقدمين حيث بنى في الاول على الفرق في المجاز المشهور بين صورتي فهم المعنى بالمعاونة الشهرة وفهمه بمعونتها
فجعل الاول علامة للحقيقة لكشفه عن وضع التعين الحاصل بكثرة الاستعمالات المجازية دون الثاني لكونه من لوازم المجاز وفي الثاني على
ما ينشأ بقرينة الشهرة في بعض صورة علامة وبهذا ينتفي فائدة الفرق المتقدم قوله فان الحقيقة في الاول مهجورة وفي الثاني غير مهجورة اه
لا يخفى عن تكلفه مع امكان دفع السؤال بمنع انتفاء فائدة الفرق بالمرة لظهورها في صورة العلم باستناد التبادر الى قرينة الشهرة فانه لا يصلح
ح علامة للحقيقة ولا الحكم بها وايضا فقد ذكرنا ان ما يحرز من التبادر بالاصل انما ينتج الحكم بالحقيقة لا ثبوتها في نفس الامر وهذا فرق اخر يظهر
اثر الحكم بها في تبادل الزوال بانكشاف مدخلية القرينة في الفهم قوله انما هو لعدم ارادة المعنى المجازي اه حاصله ان القرينة اللازمة للصورة
المجردة في اللازمة لصورة عدم التجرد اذ هو والفرق ان الاولى لصرف اللفظ عن حقيقته الى مجازه وبافادة فهم المعنى المجازي على انه المراد
فيكون جزء للسبب الثانية لو فرض اثر قرينة الشهرة لتوقف اللفظ بنفسه في انفهام المعنى الحقيقي على انه المراد فلا يكون جزء من المقتضي للحمل على
الحقيقة الا ان يقال ان عدم القرينة على المجاز جزء من ذلك المقتضي ولا يحرز في محل الكلام الا بتلك القرينة فان رفع اثر المانع بمنزلة عدم
اصل المانع قوله صحة السلب يعرف بها المجاز كما يعرف الحقيقة بعدمها اه صحة السلب معناها صدق السالبة في نظر اهل العرف وعدمها عدم
صدقها وطريق وضع تلك القضية اخذ المعنى المستعمل فيه او مورد الاستعمال موضوعا في القضية واللفظ باعتبار معناه الحقيقي محمولا ثم اعتبار
اداة السلب فلا يخرج اما ان يصدق السلب او لا يصدق والاول هو صحة السلب والثاني عدمها قوله والمعتبر فيها ايضا اصطلاح التخاطب اه
يراد باصطلاح التخاطب اصطلاح طائفة يتخاطبون اللفظ مع المعنى المفروض في محاوراتهم وكما ان التبادر وعدمه في اصطلاح طائفة يفيدان
الحقيقة والمجاز في هذا الاصطلاح لا غير فالمتمسك منه لتعيين غيره باتباع الاصل او بتوسط واسطة اخرى غير اصل او قاعدة ولا يكفي فيه نفس هذا
التبادر وعدمه فكذلك صحة السلب وعدمها فلا بد في الحكم بمقتضاهما من الحقيقة او المجاز من الاقتصار على اصطلاح التخاطب قوله والمراد صحة
سلب المعاني الحقيقية اه نبه بذلك على ان لا عبرة في هذا الباب بسلب اللفظ من حيث هو فانه لا يفيد شيئا ولا بسلبه باعتبار مطلق المعنى ولو
مجازيا فان صحته لا يكشف عن حقيقة ولا مجاز بل بسلبه باعتبار معناه الحقيقي الذي يفهم منه عند تجرده عن القرينة والمسلوب في الحقيقة هو
المعنى الحقيقي ولذا لو صح السلب كشف عن كون المستعمل فيه المسلوب منه غيره فعلم كون اللفظ المفروض استعماله فيه مجازا فيه وان لم يصح السلب
كشف عن كونه عينه فعلم كون اللفظ المفروض استعماله فيه حقيقة فيه وقد يكون المسلوب منه ما يتردد بين كونه فردا من المعنى الحقيقي وعدمه فيما
فرض استعمال اللفظ في خصوص المورد كونه من باب اطلاق الكلي على الفرد كما في اطلاق الانسان او الحمار على البليد فان صح السلب كشف عن عدم

كونه فردا منه فيعلم كونه في الاستعمال المفروض مجازا وان لم يصح السلب كشف عن كونه فردا منه فيعلم كونه حقيقة في المعنى العام الذي اطلق
باعتباره عليه وانما عبر عن المعنى الحقيقي بصيغة الجمع قصدا الى صورة الاشتراك اذ المعتبر حينئذ سلب المعاني الحقيقية جميعا او في الجملة ففي
علامة المجاز يعتبر سلب الجميع وفي علامة الحقيقة يعتبر سلبها في الجملة اي سلب اللفظ باعتبار بعضها ولو الاولى عند التعبير عما يفهم من اللفظ
عرفا عند تجرده عن القرينة ليعم المشتركات وغيرها لانه اعم من كونه متعددا او متحدا ولم نقف على من عبر به الا الوحيد البهبهاني اعلى الله
مقامه في عبارته الاتية قوله وزاد بعضهم اه اراد به الفاضل الجواد في شرح الزبدة وانما زاده قيد اللصحة بزعم انه لولاه لانتقضت علامة المجاز بنحو
البليد ليس بانسان بزعم ان الصحة اعم منها بحسب الدعوى وبحسب نفس الامر مع ان اللفظ في المثال ليس مجازا في نفس الامر لكون الصحة الموجودة فيه انما هو
بحسب الصورة فوجب تقييدها بان علامة المجاز صحة السلب بحسب نفس الامر حتى يخرج الاعتبار بهذا القيد في التعريف حتى لو حمل التنافي قوله
الاصل في الاستعمال الحقيقة اه قصد به الى دفع توهم كون الصحة للاعم فانها باعتبار العرف ظاهره فيها بحسب نفس الامر فيكون حقيقة فيه فيحمل
الصحة في التعريف المذكور على حقيقته وهذا الظهور الناشي من جهة اصالة الحقيقة كاف في الاحتراز عما ذكر ولا حاجة الى القيد المذكور الا لمجرد
التوضيح هذا معنى قوله فالقيد غير محتاج اليه وان كان مؤداه صحيحا في نفس الامر قوله وقد اورد على ذلك بان سلب [illegible] ان فسرناه بالدور
الشيء على نفسه فهو نتيجة تحصل من قياس المساواة الذي انما ياتي فيه مقدمتان احديهما ما هو بمنزلة الصغرى واخريهما ما هو بمنزلة الكبرى
وضابط التميز بينهما كون الموقوف عليه في الثانية عين الموقوف في الاولى فالمقدمة المشتملة على الموقوف هي الصغرى والمشتملة على الموقوف عليه
هي الكبرى وان فسرناه بالا يتوقف الشيء على ما يتوقف عليه فهو عبارة عن الكبرى المذكورة ثم ان المقدمتين ان كانتا في انتاجهما توقف الشيء
على نفسه بحيث لا تفتقران الى توسط مقدمة اخرى بينهما فهو الدور المصرح والا فهو المضمر بواسطة ان افتقرتا الى توسط مقدمة واحدة
او بواسطتين ان افتقرتا الى ثلث وهكذا فتوسط مقدمتين او بوسائط ثلث ان افتقرتا الى ثلاث وهكذا فالعبرة في المضمر بواسطة او وسائط
او اكثر بوحدة المقدمة المتوسطة بين الصغرى والكبرى وتعددها اثنتين او ثلاثة فصاعدة قوله المضمر بواسطتين اه فيه نظر واضح اما اولا
فلمنع الانحصار فان المقدمة الثانية المفروض كونها واسطة لا تغاير فيها بين الموقوف والموقوف عليه بالذات بل كل منهما عين الاخر ذاتا وان
تغاير اعتبارية فانه اذا علم صحة سلب العين بمعنى الذهب والفضة والجارية والباكرة والركبة مثلا عن الربيئة كان في صفة العلم بانها ليست شيء
منها ولو سلم المغايرة فهي مغايرة استلزامية على غير جهة التوقف بدليل عدم الترتب بينهما كما يدرك بالوجدان وما ذكره في تعليل
التوقف فيحاله لمقدمة الاولى المحكوم عليها بالحاجة الى صحة سلب الجميع كما هو واضح واما ثانيا فلانه على تقدير تسليم الانحصار مضمر بواسطة
واحدة لا بواسطتين اذ ليست الواسطة المتخللة فيما بين الصغرى والكبرى الا مقدمة واحدة ولعل كونه بواسطتين وهم نشا عن عد الواسطتين
لانها مع المقدمة المذكورة متخللة بين الصغرى والنتيجة وفيه ما فيه مع ان نشاءه يسقط الدور المصرح عن البين بالمرة قوله والجواب الا ان بعضهم
يبينه مضمرا اه وفيه ايضا منع الانحصار فان عدم صحة سلب الجميع اما ان يراد به ما يكون مفاده سلب العموم على معنى رفع الايجاب الكلي ليكون المعنى
ان علامة الحقيقة ان لا يصح سلب جميع الحقائق سواء صح سلب البعض اولا او يراد به ما يكون مفاده عموم السلب على معنى السلب الكلي فيكون
المعنى ان علامة الحقيقة ان لا يصح سلب شيء من الحقائق فان كان الاول سقط اعتبار الواسطة لعدم الحاجة اليها حينئذ فانه يكفي العلم بعدم صحة
سلب الجميع على هذا الوجه مع العلم بان للفظ معنى اخر يصح سلبه عن المورد وان كان الثاني بطلت المغايرة بين المقدمتين الاولى والثانية فان
العلم بعدم صحة سلب شيء من الحقائق عن المورد في معنى العلم بعدم معنى للفظ يصح سلبه عنه ولو سلم المغايرة فالثانية مما يستلزمها الاولى لا انها
تتوقف عليها مع ان في الالتزام بهذا الاعتبار في علامة الحقيقة مفسدة عظيمة اخرى فان عدم صحة سلب جميع الحقائق عن المورد على هذا
الوجه غير معقول اذ المورد اما نفس معنى حقيقي للفظ بالنظر الى الواقع او فرد من معنى حقيقي له والاول لا يتصور فيه الا عدم صحة سلب
احد الحقائق على التعيين والا لزم مما الخطاء اذ عدم صحة السلب في جميع موارده يستلزم صحة الحمل كما حققناه في التعليقة من صدق الحقائق
متعددة على حقيقة واحدة وكذلك على الثاني فيلزم صدق حقائق متعددة على ما هو فرد حقيقة واحدة والكل محال قوله وقد اجاب عنه

بعضهم اه المجيب الفاضل الجواد في شرح الزبدة والنراقي في عين الاصول والجواب التحقيقي عن الدور نظير ما تقدم في التبادر بما حاصله [illegible]
من الضابط الكلي لعلامات الحقيقة وهو ان كلا من الاثار المترتبة على الوضع عند العالمين به فهو علامة الحقيقة للجاهل ويرجع الجاهل بالوضع
اذا طلب معرفة الحقيقة من المجاز بهذه العلامة يرجع الى اهل الاصطلاح العالمين باوضاع الفاظ لغتهم العارفين بحقايقها عن مجازاتها فاما صحة
وعدمها في نظرهم علامتان للجاهل فعلمه بكون اللفظ حقيقة او مجازا في المستعمل فيه موقوف على علمه بصحة السلب عندها عندهم وهما وان كانا
متوقفين على علمهم بحقيقة اللفظ ومجازه الا ان علمهم لا يتوقف على علم الجاهل ولا فرق في هذا الطريق من الدفع بين كون المورد نفس المستعمل فيه
المشكوك في كونه الموضوع له او مغايرا له وبين كونه الفرد المردد بين كونه من افراد المعنى الحقيقي او المجازي كالبليد في استعمال الانسان والحمار واطلاقهما
عليه ويجوز في هذا القسم ان يرجع الجاهل الى النص وعدمها الحاصلين عنده اذا علم الموضوع له اجمالا وكان جهله بمعنى عدم علمه بالموضوع له
لتغاير طرفي الموقوف والموقوف عليه بالاجمال والتفصيل كما ستعرفه قوله فانا نعلم بصحة سلب المعنى الحقيقي عن المورد ان المراد المعنى المجازي
اه هذا عند التحقيق وفي النظر الدقيق يرجع الى ما اشرنا اليه اخيرا من كون التغاير بالاجمال والتفصيل كافيا في دفع الدور لكن فهم هذا
المعنى من العبارة محتاج الى لطف قريحة بان يكون العلم بالمعنيين من باب العلم الاجمالي ويكون المراد من المورد ما يكون فردا مرددا بين كونه من المعنى
الحقيقي المعلوم بالاجمال او من المعنى المجازي المعلوم كذلك مع ورود الاستعمال بالقياس اليه من باب اطلاق الكلي على الفرد المردد ذلك الكلي
بين كونه المعنى الحقيقي او المجازي كالماء اذا اطلق على ماء السيل المشكوك في كونه باعتبار مسماه الوضعي او باعتبار مسمى الوحل الذي قد
يستعمل فيه الماء مجازا ومما يكشف عن ارادة هذا المعنى قوله فانا نعلم بصحة سلب المعنى الحقيقي عن المورد الخ فان المورد لا محمل له الا مورد
الاستعمال ولا محمل له مع فرض الجهل بالمراد الا الفرد مع جهالة الحال مع ان السلب من دون العلم بالمسلوب منه غير معقول ولا يصلح له في مفروض
العبارة الا الفرد وعليه فمفادها يرجع الى ما اشرنا اليه ونعلم بصحة سلب المعنى الحقيقي المعلوم بالاجمال عن المورد عدم كونه فردا له فيعلم
كون المعنى العام الذي يدل عليه اللفظ واطلق على المورد من باب اطلاق العام على الخاص مجازا فيعلم كون اللفظ في هذا المورد مجازا باعتبار
انكشاف دخول الوصف في الموضوع له لكون الوصف الصفاء في المثال المتقدم ولا دور اذ العلم بكون اللفظ في هذا المورد مجازا باعتبار وقوع
استعماله في معنى عام يصدق على الفرد المردد موقوف على العلم بصحة سلب المعنى الحقيقي المعلوم بالاجمال عن ذلك المورد وهو موقوف على العلم
الاجمالي بالمعنى الحقيقي وهو لا يتوقف على العلم بكونه مجازا ولا على العلم بعدم كون المورد فردا من المعنى الحقيقي وعلى هذا المعنى لا يرد على
العبارة شيء من الوجوه التي اوردها المص نعم يرد على ما ذكره المجيب في ما بعد ذلك مما سنشير اليه قوله لا يمكن دفعه الى قوله اعلم جوابان
هذا الجواب مبناه لعل الشرطية عدم كفاية العلم الاجمالي بالمعنى الحقيقي في افادة كون اللفظ في هذا المورد حقيقة باعتبار كون استعماله
من باب اطلاق العام على الخاص لجواز كون استعماله فيه بقيد الخصوصية مع عدم صحة سلب المعنى الحقيقي عنه فان العام المستعمل في الفرد
مجاز مع عدم صحة سلب معناه الحقيقي عنه فالعلم الاجمالي بالمعنى الحقيقي كما يجامع فرض الحقيقة بكون الاستعمال من باب الاطلاق كذا يجامع
فرض المجاز بكونه بقيد الخصوصية فيبقى العلم بكون اللفظ في هذا المورد حقيقة موقوفا على العلم بكونه حقيقة لكن يرد عليه ان الاحتمال
المذكور مندفع بفرض الاطلاق من اول الامر لان الشك في ان المعنى العام الذي يدل عليه اللفظ واطلق اللفظ باعتباره على المورد هل هو
المعنى الحقيقي المعلوم بالاجمال او المجازي المعلوم كذلك فاذا لم يصح سلب المعنى الحقيقي عن المورد بواسطة كونه معلوما بالاجمال انكشف
كون المعنى العام الذي يدل عليه اللفظ هو المعنى الحقيقي فانكشف كونه في هذا المورد حقيقة فلا دور ايضا قوله لا يقال ان المجازات قد
تتعدد فنفي الحقيقة لا يوجب تعيين بعضها اه لا اختفاء فيه من القلق والاضطراب وسوء التادية المخل بفهم المراد الا ان المحصل منه انه
اذا بني على اخذ صحة سلب المعنى المجازي علامة للحقيقة على معنى انكشاف ارادة المعنى الحقيقي فلا يتم ذلك فيما لو تعددت مجازات اللفظ
اذ بصحة سلب معنى مجازي لا ينتقل الذهن الى ارادة المعنى الحقيقي لبقاء احتمال ارادة مجازي اخر بخلاف ما لو كانت علامة المجاز لوضوح انه
بصحة سلب المعنى الحقيقي يعلم ارادة معنى مجازي وهذا كاف في الحكم على اللفظ بكونه مجازا وتعيين المعنى المجازي المعلوم او دفع [illegible]

تقدير العبارة وح ان المجازات قد تتعدد فنفي الحقيقة بمعنى نفي المعنى الحقيقي لاثبات المجاز لا يقتضي ثبوت كون المراد بعضا معينا منها بل
يكفي ثبوت ارادة بعض لا بعينه ولا حاجة الى التعيين ولا ريب ان نفي مجازي ما في جانب كونها علامة للحقيقة لامكان الواسطة كما اشرنا اليه
قوله لان هذا القائل قد عين المجاز اه معناه ان في صورة تعدد المجازات كان الامر في نظر هذا القائل مرددا بين المعنى الحقيقي والمجازي معين يمكن
نفي الاولي الى ارادة الثاني كذلك فينتقل بنفي الثاني الى ارادة الاول والواسطة منتفية قوله مع ان لنا ايضا ان نقول اه تنظير للمقام على
صورة الاشتراك الموجب لتعدد الحقائق وكما ان هذا القائل لا يلتزم ان يقول بان يصح سلب مطلق الحقيقة اي جميع الحقائق بعلم ارادة المعنى المجازي
فكذا لنا ايضا نقول ان يصح سلب مطلق المجاز اي جميع المجازات بعلم ارادة الحقيقة قوله وقد اجيب ايضا بان المراد سلب ما يستعمل فيه اللفظ المجرد عن
القرينة وما يفهم منه كذلك عرفا او هذا الجواب ذكره الوحيد البهبهاني في فوائده ولكن عبارته على ما وجدناه هكذا سلب ما يستعمل فيه اللفظ
عريا عن القرينة وما يفهم منه كذلك عرفا الى اخر ما نقلوا لهذه العبارة ذيل ترك نقله وهو قوله والحاصل الصحة وعدمها العرفيان علامتان
ومرجع ذلك الى ما اشرنا اليه سابقا في دفع الدور من ان صحة السلب وعدمها عند العالم بالوضع علامة للجاهل لوضوح علم اهل العرف بالوضع
الفاظهم قوله وجبران ذلك بالتجريد تغيير عبارته ولا يدفع السؤال اه مبناه كما هو مقتضى صريح كلامه على الجهد ما في عبارة الجواب بين في
الموضعين الاولين قيدا للاستعمال والفهم وح فالاعتراض عليها كما ذكره متجه عن انه يدفعه في الموضع الثالث فانه ظاهر كالصريح في كونه
قيدا للصحة وعدمها واصرح منه ما في ذيل العبارة من قوله والحاصل الخ وهذا كله يشهد بكونه قرينة على كون ما في اول العبارة ايضا قيدا للسلب
الذي هو ايضا بمعنى الصحة وعدمها وعليه فالاعتراض غير متجه قوله وظاهرهم الاطلاق اه فان ظاهرهم كون صحة السلب وعدمها علامتين عند الجميع
من لا يقول بكون المجاز خيرا من الاشتراك كالسيد وابناء القائلين بكون الاشتراك خيرا من المجاز استنادا الى ظاهر الاستعمال ونحو من الاعتبار المسلمة
بان في الجملة منها الاشارة في باب تعارض الاحوال قوله ان صحة سلب كل واحد من المعاني الحقيقية عن المعنى المبحوث عنه علامة المجازية بالنسبة الى
ذلك المعنى المسلوبة يرد عليه ان لهذا الصحة وعدمها ما هو بحسب العرف حسبما يقتضيه توجيه كلام الوحيد البهبهاني فلا داعي معه الى ملاحظة النسبة
الاشارة مع فيها بنفسها بالقياس الى علامة الحقيقة كما اشرنا اليه في التعليقة والا فلا ينفع في دفع الدور لوضوح ان الصحة لا يعلم بها الا مع
العلم بمغايرة المعنيين المسلوب والمسلوب عنه كما ان عدمها لا يعلم به الا مع العلم باتحادهما والعلم بالمغايرة عبارة اخرى العلم بالمجازية كما ان العلم بالاتحاد
عبارة اخرى للعلم بالمجازية كما ان العلم بالاتحاد عبارة اخرى للعلم بالحقيقة لكن ههنا كلام اخر لم يلتفت اليه احد الا ما يظهر في عبارة الجواب وهو
انه يستفاد منه ومن حواشيه المتعلقة بهذا المقام انه لا ينافي كون المراد بالصحة وعدمها ما هو بحسب العرف بل هو صريح ما نستقله من عبارة في
حاشيته لكن توهم مع ذلك لزوم الدور بناء منه على كون المعتبر في علامتها امرا الا امرين احدهما العلم بتعيين المعنى المسلوب وثانيهما العلم بكونه معنى
حقيقيا فاعلا لهما من الجاهل بحال المستعمل فيه مع توهمان هذين الامرين يفضي الى الدور حسبما ورد على تقرير الجواب لا يقال بعد البناء
على ملاحظة النسبة والاضافة لا حاجة الى اعتبار كون المسلوب معنى حقيقيا فاذا علم صحة سلب معنى اللفظ عن المبحوث عنه وقد علم ان المبحوث
عنه معنى مجازي بالنسبة اليه بحيث لو استعمل فيه لفظا مجازا ولا حاجة الى تعيينه حتى يلزم الدور فاجاب بقوله لا ثمرة للجاهل باصطلاح قوم راسا اذا
فهم سلبهم لفظا باعتبار معنى مجهول انه مجازي في المسلوب عنه بملاحظة ذلك المعنى المسلوب المجهول فانما يظهر الثمرة له بعد معرفة المعنى المسلوب حتى
يجري على المسلوب عنه احكام المجاز وهذا وجه الاحتياج الى التعيين واما اعتبار كونه معنى حقيقيا فلانا نقول المجازية عبارة عن استعمال اللفظ في غير ما وضع
له لعلاقة وذلك لا يتصور الا بعد تعيين ما وضع له فاذا لم يعلم كون المسلوب معنى حقيقيا او مما وضع له اللفظ فكيف يقال ان المسلوب عنه معنى مجازي له ولا
ريب ان مطلق السلب لا يدل على كون المسلوب معنى حقيقيا الى اخر ما ذكره والكلام معه في صحة دعوى اعتبار الامرين وقد بسطنا في التعليقة
وملخصه ان مرجع كون المسلوب معنى حقيقيا للفظ مما لا ينبغي التامل في اعتباره لكل من العلامتين لما علم من ان استعمال اللفظ في غير ما وضع له لعلاقة
لا يتصور الا بذلك المعنى بل لانه لولاه لم يكن العلم بمجازية المسلوب عنه بواسطة صحة السلب ولا بحقيقيته بواسطة عدمها اذ مع احتمال كون المسلوب هو اللفظ
باعتبار معنى مجازي له لا طريق الى علامة المجاز لاحتمال كون المسلوب عنه هو المعنى الحقيقي والى علامة الحقيقة لاحتمال كون المعنى المجازي المتحد مع المسلوب

عنوانه لا يعتبر في احراز تلك الشروط سبق هذه المعرفة بل يكفي حصولها حين النظر في العلامتين وطريقها كون اللفظ الماخوذ في محمول السالبة على العلم
الثلاثة من تجريده عن القرائن او قيامه بالالتفات اليها او كون الالتفات اليه لا لجهة الصرف وتمام هذا الكلام اوردناه في التعليقة واما معرفة تعيين
ذلك المعنى المسلوب بعد معرفة كونه حقيقيا فمما ينبغي القطع بعدم لزوم اعتباره لا لاستلزامه الدور الغير المندفع حتى مع ملاحظة النسبة والاضافة
وكان توهم اعتباره ناش من توهم اعتبار تلك المعرفة ولا يلزم من عدم اعتبارها اخلال بما هو الغرض الاصلي من وضع العلامتين في دعوى عدم
ظهور ثمرة للجاهل بدونها يدفعها اولا انها لا يتاتى في علامة الحقيقة لوضوح انه اذا علم بعدم صحة سلب اللفظ باعتبار معناه الحقيقي المجهول عنه
انكشف كون المستعمل فيه المجهول وضعه فيحصل معرفة التعيين بمجرد تلك العلامة فيترتب عليه احكام الحقيقة من جواز الاستعمال فيه بلا قرينة وجواز
الحمل عليه لو وجد مستعملا كذلك في خطاب الشرع او غيره وثانيا منع انتفاء ما هو من ثمرات المجازية للمستعمل فيه من حيث انه من ثمرات المجازية فان
المجاز لا حكم له الا ان العالم به اذا اراد الاستعمال فيه للافهام فلا يستعمل الا بقرينة واذا وجد اللفظ مجردا عنها عند استعمال العرف فلا يحمله
عليه ولا يتبادر كلا من ذلك مما يحصل للجاهل بتعيين المعنى المجازي نعم هو لا يتمكن عن الاستعمال الحقيقي مع توقفه على الحمل اذا وجد اللفظ
مستعملا بلا قرينة ولا ريب انه ليس انتفاء لما هو من ثمرات المجازية المعلومة بالعلامة بل هو انتفاء لما هو من ثمرات حقيقية المعنى المسلوب لكان
الجهل بها على التعيين فلا يكون اخلالا بما هو مقصود من علامة المجاز بل هو اخلال في فائدة الحقيقة ناش عن عدم معرفة التعيين فلا بد في
تحصيلها من احراز التعيين بذلك من مراجعة سائر امارات الحقيقة الموجبة لمعرفة التعيين فليتدبر قوله قلت هذا الوارد ما كونه مجازا فيها بالفعل
اه هذا مما لا يدفع السؤال لانه سؤال عن افادة صحة السلب مجازية المستعمل فيه لانتفاء العلاقة المصححة للاستعمال بينه وبين المعنى الحقيقي المسلوب
لا عن افادتها انتفاء الاستعمال ولا ريب ان تقييد الاستعمال لا يوجب صحته مع انتفاء العلاقة وانما الحاسم لمادة السؤال هو ان الشك في حقيقة
المستعمل فيه ومجازيته لا يتعقل عروضه للجاهل الا بعد احراز مقدمتين احديهما ثبوت اصل الاستعمال والاخرى صحته فلا بد في محل المثال من احراز
الامرين ولا ريب ان صحة الاستعمال بالقياس اليه مع احتمال كونه مجازا بالاشتراك لا يعرض كونه مجازا من معنى حقيقي مناسب باحد العلائق المعتبرة
قوله وكيف يتصور صدق جميع الحقائق على حقيقة اه اشارة الى تحقق الدور وتوجهه الى علامة الحقيقة لو اعتبرت سالبة كلية
وهو لو فرض صدق حقائق متعددة متباينة على حقيقة واحدة متباينة لها ايضا بطل ان يعلم صحة سلب شيء عن شيء يستلزم صدق المسلوب على المسلوب
عنه وانه محال وقد اشرنا الى هذا المحذور سابقا وقد ذكرنا ان محذور الدور يندفع بمنع هذا الاعتبار وقد عرفت منع الا بعد من اخذ هذه العلامة
ايضا باعتبار العرف قوله سلب المعنى الحقيقي عما احتمل فرديته له اه فيه ايضا ان الدور لا يندفع على تقدير كون المورد مما احتمل كونه فردا للمعنى الحقيقي
الا باحد التقييدين من جعل العلامة عبارة عما هو بحسب العرف وفرض المعنى الحقيقي معلوما للجاهل بالاجمال اذ لولا اعتبار هذين الامرين لم يعلم
صحة السلب الا بعد العلم بعدم القرينة ولا عدم صحته الا بعد العلم بالقرينة قوله الاطراد وعدمه الاطراد اه المراد بالاطراد كون اللفظ المستعمل
في مورد لوجود معنى فيه جائز الاستعمال في كل مورد وجد فيه ذلك المعنى وعدمه كون اللفظ المستعمل في مورد لوجود معنى فيه غير جائز الاستعمال
في كل مورد وجد فيه ذلك المعنى ولك ان تجعله عبارة عن عدمه باضافة العدم الجنس بتعريف الاطراد وهو اقرب الى الاعتبار قوله ان
الحقائق وضعها شخصي والمجازات وضعها نوعي اه اعلم ان الوضع باعتبار متعلقه من حيث اللفظ ينقسم عندهم الى الشخصي لتعلقه بشخص اللفظ
وهو ان يلاحظ مادة مخصوصة مع هيئة مخصوصة عارضة لها فوضع المجموع بازاء معنى كلي كرجل او جزئي كزيد او هيئة مخصوصة مع قطع النظر
عن مادة مخصوصة عارضة لها فوضعت بازاء معنى كهيئة فاعل ومفعول ونحوهما من انواع المشتقات اسمية وفعلية او مادة مخصوصة
مع قطع النظر عن هيئة مخصوصة فوضعت بازاء معنى كما في مبدأ الاشتقاق في المشتقات الذي يقال له الاصل الواحد بناء على التحقيق الذي
صار اليه غير واحد من علماء الاصول تبعا للمحقق الشريف على ما عزي اليه في بعض تحقيقاته من انه الحروف المرتبة من حيث التقديم والتاخير
المعراة عن الحركات والسكنات الموضوعة للحدث الخاص بشرط تحققها في ضمن احدى الهيئات الموضوعة لئلا يرد لزوم كونها مفيدة لمعانيها
في ضمن اي هيئة ولو غير موضوعة فمبدأ الاشتقاق في ضرب يضرب ضارب ومضروب مثلا هذه الحروف المرتبة ض ر ب لا بشرط الحركات والسكنات

فانها بهذا الاعتبار موضوعة للحدث [illegible]

حتى ان المصدر ايضا ماخوذ منها فيكون من المشتقات وتفصيل القول في ذلك وبيان برهان هذا المذهب [illegible] والنوعي ليتعلق

بنوع اللفظ وهو ما لم يلاحظ فيه مادة مخصوصة ولا هيئة مخصوصة بان يلاحظ اللفظ بعنوان كلي غير ملحوظ معه مادة ولا هيئة ثم وضع

للمعنى كما في المجازات بناء على ان [illegible] النوع واطلاق الوضع عليه [illegible] صحة الاستعمال [illegible] فالوضع النوعي

ما لم يلاحظ فيه خصوصية اصلا [illegible] الوضع الشخصي وهو ما لوحظ فيه خصوصية من حيث المادة او الهيئة على سبيل منع الخلو ولذا ينقسم

الى الانواع الثلاثة المذكورة ويختص بجميع انواعها بالحقايق [illegible] بالوضع النوعي وبناء هذا التقسيم على جعل الوضع

[illegible]

الكلام في الحقيقة والمجاز

[illegible]

فبطل الوجه الاول وذلك لان الجهالة انما هو بسبب جهالة نفس الموضوع له لا بسبب جهالة الوضع بعد ما تقرر انقسام محل البحث الى الوجوه الاربع
بان اللفظ المستعمل في المعنى المبحوث عنه اما ان لا يعلم بوضع له اصلا لا تفصيلا ولا اجمالا فيحتمل ان يكون موضوعا للمستعمل فيه وان
يكون موضوعا لمعنى آخر ويكون هذا مجازا عنه وان لا يكون موضوعا لهذا ولا لغيره او يعلم له وضع اجمالا او يشك في كون الموضوع له هو المستعمل
فيه او غيره فيكون هذا مجازا عنه او يعلم له وضع تفصيلا بواسطة العلم بالموضوع له على التعيين ويشك في المستعمل فيه اما للشك في كونه مرتبطا
بالموضوع له المعلوم تفصيلا او للشك في كونه موضوعا له براسه ليكون اللفظ مشتركا بينه وبين الموضوع له المعلوم وبهذا بطل ايضا الفرض الاول
الاول لاستحالة انتفاء الوضع عن اللفظ المستعمل مع صحة استعماله راسا بالقياس الى كل من المستعمل فيه وغيره مضافا الى ان كلا من الحقيقة والمجاز
يستلزم الوضع لاستحالة المجاز بلا وضع ولذا يدور الامر في صورة اتحاد المستعمل فيه مع العلم بعدم استعماله في غيره بين كونه حقيقة بلا مجاز او مجازا بلا حقيقة
نعم لو وجد لو فرض الامر دائرا بين الغلط والمجاز بلا حقيقة والحقيقة بلا مجاز لكن يبطله دليل الخلف اما اولا فلان الكلام بعد الفراغ عن احراز صحة
الاستعمال واحتمال الغلط ساقط بالفرض واما ثانيا فلانه لا يلايم القول ليكون مبنى القول الثالث على ان المجاز مستلزم للحقيقة مضافا الى منعه
الاحتمال في الحقيقة بلا مجاز والمجاز بلا حقيقة نعم لو قرر وجه الانقسام بان اللفظ في محل البحث اما ان لا يعلم له معنى حقيقي اصلا لا تفصيلا ولا اجمالا
مع العلم بوضعه المردد بين المستعمل فيه وغيره مما لم يستعمل فيه اصلا ليكون في المستعمل فيه مجازا بلا حقيقة او يعلم له معنى حقيقي اجمالا مع الشك
في كون المستعمل فيه هو المعنى الحقيقي المعلوم بالاجمال او غيره ليكون مجازا او يعلم له معنى حقيقي تفصيلا مع الشك في المستعمل فيه اما للشك في كونه
فرد المراد او للشك في كونه موضوعا له بوضع آخر ليكون مشتركا لاندفع الاشكال بجميع وجوهه فاجمل عليه صورة التقسيم وان كانت عبارته في
قاصرة عن افادته قوله مثل انا نعلم ان للصلوة معنى حقيقيا في الشرع اه في عبارة المثال نوع اختلال لا تنادية لان المشروط بالتكبير والقبلة
والقيام ان علم كونه المعنى الحقيقي الشرعي بالتفصيل فلا مجال فيه للشك في فردية صلوة الميت له وان علم كونه المعنى الحقيقي بالاجمال الجامع للشك في
الفردية الراجع الى الشك في دخول الاشتراط بالطهارة والركوع والسجود ايضا في المعنى الحقيقي فلا مجال للشك في كون صلوة الميت ايضا فردا
له بالاستقلال او الانضمام لانه لا يمكن الجمع بين الوجهين في مثال واحد الا ان يفرض مسلك المثال على الشك في ان صلوة الميت هل هو فرد للمعنى
الحقيقي اولا وعلى الثاني هل هو ايضا معنى حقيقي بوضع على حدة اولا وان كان منشأ من الشك في كون المعنى الحقيقي هو المفهوم العام او
الخاص فيكون المسئلة مرددا الامر بين الاشتراك المعنوي والاشتراك اللفظي والمجاز لكن العبارة في غاية الاجمال المخل بهذا المقصود
وكانه قدس سره عبر بذلك بجوز لك ليصلح المثال مثالا لمسئلة دوران الامر بين الاشتراك المعنوي والمجاز ومسئلة دوران الامر بين الاشتراك
اللفظي والمجاز لكون المسئلة المشار اليها قد اجامعا بين المسلكين ومرجع الكلام في المسلكين الى ان الاستعمال هل يدل على الحقيقة على وجه
الفردية ليثبت به الاشتراك المعنوي اولا وعلى الثاني فهل يدل على الحقيقة على وجه يثبت به الاشتراك اللفظي اولا قوله فظهر بما ذكرنا ان المراد
بالمعنى اه اذ ظهر ان المراد بالمعنى ما اذا اتحد المستعمل فيه مع العلم الاجمالي بالمعنى الحقيقي المردد بين المستعمل فيه وغيره كما هو قضية الوجه الثاني
ومع عدمه كما هو قضية الوجه الاول لان المراد بالثاني اعم مما يحتمل كون اللفظ حقيقة في الجميع على وجه الاشتراك المعنوي كما هو قضية
الوجه الثالث وعلى وجه الاشتراك اللفظي كما هو قضية الوجه الرابع قوله وان الاول انما يتم بالنظر الى الوجه الاول اذا اتحد المستعمل فيه
المعلوم ان المراد بالاول هو الحكم بالحقيقة المتقدم في صدر العنوان المعبر عنه بقوله فهل يحكم بكونه حقيقة او مجازا او حقيقة اذا كان واحدا
دون المتعدد او التوقف الخ والمراد من الوجه الاول هو اول الوجوه الاربع وانما قيده بقوله اذا اتحد المستعمل فيه المعلوم احترازا عما اذا استعمل
في معان مع العلم بعدم استعماله في غيرها وعدم العلم الاجمالي بالمعنى الحقيقي اذ لا يحكم في هذه الصورة بكونه حقيقة في جميع هذه المعاني على
القول بكون المجاز مستلزما للحقيقة لانه لو كان حقيقة في بعضها ومجازا في الباقي لم يلزم المجاز بلا حقيقة ولا وجه للتوقف في الحكم بالحقيقة
في الجميع على المشهور قوله واما مثل كلمة الرحمن فهو خارج اه دفع لتوهم نقض ما ذكره من الحكم بالحقيقة المستعمل فيه تعالى والثاني باطل
لعدم قائل بكونه حقيقة فيه تعالى وحاصل الدفع ان الرحمن ليس مما استعمل في معنى يشك في حقيقيته ومجازيته مع اتحاد المستعمل فيه ليكون من

المتنازع

المتنازع فيه اذ المجازية فيه مسلمة والنزاع انما هو في ان له حقيقة اولا ووجه هذا النزاع ان اهل القول بعدم استلزام المجاز للحقيقة جعلوا
الرحمن فيه تعالى من المجاز بلا حقيقة وانكره الآخرون بمنع عدم اتفاق استعماله في معناه الكلي الموضوع له وهو الذات المتصف بالرحمة بمعنى الرقة
ورقة القلب لان عدم الوجدان اعم من عدم الوجود قوله ظهر لك انه لا منافاة اه دفع لما قد يتوهم من تدافع آخر في كلامه بين قوله ان الاستعمال
اعم من الحقيقة وقوله في مسئلة دوران الامر بين المجاز والاشتراك ان المجاز خير من الاشتراك فان الاستعمال اذا فرض انه لا دلالة له على الحقيقة لكونه
اعم فلا جرم يكون قاصرا عن الدلالة على المجاز ايضا لكونه اعم والحكم بالمجاز فيما لا الاشتراك يناقض القول بكونه اعم وحاصل الدفع على ما ذكره ان المجاز
المقابل للاشتراك المعنوي فلا يجري فيه القول بكونه خيرا منه وان قابل الاشتراك اللفظي فمستند الحكم بالمجاز ليس هو الاستعمال المحكوم عليه بكونه اعم
بل امور اخر خارجة عنه من الاصل والغلبة وبناء العرف فلا تدافع قوله الاصل في التفهيم والتفهم هو الوضع اه الظاهر ان هذا الاصل يراد به قاعدة
الاخذ المبتنية على الغلبة الموجبة لظهور ارادة الموضوع له من اللفظ الموضوع ولذا قال فلذلك ما يحتمل بقرينة ما بعده ان يراد به القاعدة المأخوذة
من حكمة الوضع اذ بالوضع يحصل الغناء عن تجشم القرائن ويحتمل بعيدا ان يراد بالعمدة التي من معانيه عرفا يقال الاصل في الطائفة الفلانية فلان
اي العمدة منهم فان التفهيم والتفهم في الالفاظ وان كان يحصل بكل من الوضع كما في الحقائق والقرينة كما في المجازات الا ان العمدة منهما هو الوضع قوله
وايضا الاصل والظاهر يقتضيان اه اريد بالقاعدة القاعدة المأخوذة من حكمة الوضع وهي العلة الباعثة على فتح باب الوضع وهو
حصول التفهيم والتفهم بدون تجشم القرائن فارادة الزائد على المعنى الواحد من اللفظ ينافي حكمة الوضع بهذا المعنى لعدم حصول التفهيم والتفهم
ان فرضنا ارادته بلا قرينة ولزوم تجشم القرائن ان فرضنا معها وبذلك يظهر الوجه في مخالفة الوضع لاكثر من معنى لحكمة الوضع في اللفظ
المشترك والمنقول عنه خاليا عن كونه مستعملا بلا قرينة او معها فعلى الاول يلزم عدم التفهيم وعلى الثاني يلزم التجشم وهكذا يقال في مخالفة استعمال
اللفظ في غير ما وضع له لعلاقة اذ الفرض فيه خاليا عن الوجهين قوله يعبر عنها الاصوليون بتعارض الاحوال اه مرجع تعارض الاحوال الى
تعارض ظهورين باعتبار ظهور لفظ عن عام ولا مطلق في معناه الحقيقي وظهور العام في العموم وظهور المطلق في الاطلاق وظهور الهيئة التركيبية
الكلامية في عدم حذف شيء من اجزائها وظهور الخطاب في دوام الحكم واستمراره وظهور اللفظ باعتبار الاصل الغلبة في عدم الاشتراك والنقل
والضابط الكلي في تعارض الظهورين بعضها بعضا ان يرد في الكلام ظاهران قام قرينة معتبرة على الخروج عن احدهما لا بعينه فيتعارضان بسبب
اشتباه محل الظاهر المخرج عن ظهوره وبالتأمل فيما بيناه يعلم ان الاحوال المتعارضة بانضمام التقييد والنسخ سبعة ولا جهة لتركهما وصور
التعارض على تقدير ذلك تترقى الى احدى وعشرين وطريق تخريجها ان يلاحظ الاشتراك مع كل واحد من الست الباقية فيحصل ست صور ثم
يلاحظ النقل مع الخمس الباقية فيحصل خمس صور ثم يلاحظ المجاز مع الاربعة البواقي فيحصل اربع صور ثم يلاحظ التخصيص مع الثلاثة
البواقي فيحصل ثلث صور ثم يلاحظ الاضمار مع الصورتين الباقيتين فيحصل صورتان ثم يلاحظ التقييد مع النسخ فيحصل صورة
واحدة ومجموع هذه الاعداد احدى وعشرون وبما بيناه يعلم طريق تخريج العشر صور على تقدير اسقاط التقييد والنسخ حسبما صنعه
المصنف فانه يلاحظ الاشتراك مع الاربع البواقي فيحصل اربع صور ثم يلاحظ النقل مع الثلاث البواقي فيحصل صور ثلث ثم يلاحظ المجاز
مع الصورتين الباقيتين فيحصل صورتان ثم يلاحظ الاضمار مع التخصيص فيحصل صورة واحدة ومجموع هذه الاعداد عشر هذا
اذا كانت صور التعارض ثنائية وقد تكون ثلاثية وهي ايضا عشرة وقد تكون رباعية وهي خمس وقد تكون خماسية وهي صورة واحدة
فقد تفرخ الى ست وعشرين وانما لم يتعرض لذكر الثلاثية والرباعية والخماسية لظهور احكامها مما يذكر من احكام الصور الثنائية فلا فائدة
في التعرض لذكرها على حدة ولنا في هذا الباب ابحاث وتحقيقات نجيبة اوردناها في التعليقة قوله مثل ان المجاز ارجح من الاشتراك اه
ينبغي ان يعلم ان المجاز المقابل للاشتراك لا يراد منه هنا كون اللفظ مجازا في احد المعنيين فصاعدا وبالا الاشتراك بينهما لكون ذلك
عنوان مسئلة اخرى تقدم البحث عنها ونقل الخلاف فيها بين السيد والمشهور بل المراد به الاستعمال المجازي المعبر عنه بالتجوز في لفظ
واقع في الكلام وبالاشتراك الاشتراك في لفظ آخر كما في قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم فان النكاح حقيقة في العقد بلا اشكال فلو كان المراد العقد

كان

كان مفاد ظاهر الآية تحريم منكوحة الأب ولو بالعقد الفاسد على الابن وهذا في المعقود عليها بالعقد الفاسد خلاف الإجماع فلا بد اما من الالتزام
بالاشتراك اللفظي بين العقد والوطي وحمله في الآية على ارادة الوطي او العموم في النهي بارادة القدر الجامع بين الحرمة والكراهة فيتعارض الاشتراك
والمجاز وهذا هو الذي ينبغي ان يراد من المجاز في مباحث تعارض الاحوال قوله واما حجية مثل هذا الظن اه ربما يسبق الى الوهم كون التعويل ثابتا
حجية هذا الظن مع كونه حاصلا من الغلبة منافيا لما تقدم منه من منع حجية الظن الحاصل من الغلبة التي ذكرها في توجيه كلام المستدل بالوجوه
المذكورة ويدفعه وضوح الفرق بين الغلبتين فان الغلبة الاولى استقرائية مستفادة من استقراء استعمالات العرف بطريق القطع ويقابله حجية الظن
الحاصل منها العرف وطريقة اهل اللسان والغلبة الثانية ثابتة بالاستدلال والظن القياسي مأخوذة مما تقدم من الترجيحات المبنية على الجميع على
الاستحسان والاعتبار الذوقي ويلزم من التعويل عليها الاثبات امر لغوي بترجيح اللغة بالعقل وهو قولنا المجاز صاحب المرتبة الكاملة وكلما هو كذا
المرتبة الكاملة تغلب وقوعه في كلام المتكلمين فهذا ينتج بان المجاز يغلب وقوعه في كلام المتكلمين وحينئذ النتيجة تتبع اخس المقدمتين فالظن
المأخوذ فيها الغير حجة بواسطة عدم جواز ترجيح اللغة بالعقل قوله فالمشهور تقديم العرف العام لافادة الاستقراء ذلك اه فان الغالب في خطابات
الشارع كونها منزلة على المعاني العرفية فيلحق به المشتبه ولان الغالب في المعاني العرفية العامة كونها ثابتة من عهد الايام فيلحق به المشكوك ويضعف
الاول بانه كما ان الغالب في خطابات الشارع كونها منزلة على المعاني العرفية كذلك الغالب في المعاني العرفية كونها المعاني اللغوية ونتيجة الغلبتين
ان الغالب في خطابات الشرع كونها منزلة على المعاني اللغوية فيحصل الغلبة المذكورة لا ينتج تقديم العرف الا ان يجيب الغلبة في محل النزاع فمنشؤهم
اليها المنع كما يضعف الثاني بانه كما ان الغالب في المعاني العرفية ثبوتها قبل الشرع كذلك الغالب في المعاني اللغوية الاصلية بقاؤها الى زمان الشارع
وما بعده قوله وقيل بتقديم اللغة لاصالة عدم النقل اه اي اصالة عدم النقل المعلوم في صدق اللغة في جميع الازمنة المشكوك في حدوث فيها الى نهاية
زمان الشارع الى غاية العلم بحدوثه ولا يكون الا في الازمنة المتأخرة عن زمان الشارع ومقتضاه ذلك كون حقيقته في زمان الشارع هو المعنى اللغوي هذا اذا
اريد من اللغة المعاني المثبتة من الواضع ان اريد بها المعاني المدونة في كتب اللغة فيقرر الاصل بان اللفظ كان له في صدر اللغة معنى لا محالة وانتهى الامر
النقل في صدر اللغة الثابتة واذ كونه للمعنى العرفي انما هو من جهة النقل بالضرورة وهذا النقل المتيقن حدوثه مما يشك في حدوثه في زمان حدوثه فيحكم
من جهة الاصل بعدم حدوثه المتيقن في صدر اللغة حتى ينتهي الى زمان العلم بحدوثه وهو ما بعد زمان اهل اللغة المدونين لكتبها ومقتضاه كون حقيقة
اللفظ في صدر اللغة الى زمان الشارع وما بعده الى زمان اهل اللغة هو هذا المعنى الموضح في كتبهم وانما نقل عنه بعد زمانهم الى المعنى العرفي ويعضده
اصالة عدم تعدد النقل الذي كان يلزم على تقدير تقديم العرف المقتضي لكون حقيقته في زمان الشارع هو المعنى الذي يترجح ثبوته بنقل اللفظ تارة بعد زمان
الشارع عن هذا المعنى الى ما كان حقيقة فيه في زمان ائمة اللغة واخرى بعد زمانهم الى المعنى العرفي الذي كان حقيقة فيه في زمان الشارع والعدد المعلوم
حدوثه هو نقل واحد والزايد منفي بالاصل يجوز ان يكون ما في كلام المصنف عبارة عن هذا المعنى على تقدير كون مراده باللغة هو المعنى الثابت قوله لما
ثبوت الحقيقة الشرعية اه وليعلم ان النسبة المستفادة من ذات النسبة بتعريف الحقيقة الشرعية فليس المقصود من تعريفها طلب ماهية الحقيقة الشرعية
بجنسها ولا فصلها الا ان معرفة الماهية بلا اعتبار قد يحصل من تعريف مطلق الحقيقة باللفظ المستعمل فيما وضع له بل المقصود هنا طلب تمييز
افرادها من بين هذا الصنف من الماهية عن سائر الاصناف ويكفي فيه ملاحظة النسبة الملحوظة في هذا العنوان فكما ان الحقيقة اللغوية يراد بها الحقيقة
المنتسبة الى اللغة وانتسابها الى اللغة انما هو باعتبار استناد وضعها تعيينا ام تعينا الى اهل اللغة والحقيقة العرفية يراد بها الحقيقة المنسوبة
الى العرف وانتسابها الى العرف انما هو باعتبار استناد وضعها تعيينا ام تعينا الى اهل العرف فالحقيقة العرفية ما استند وضعها تعيينا ام تعينا
الى اهل العرف فكذلك الحقيقة الشرعية فيراد بها الحقيقة المنتسبة الى الشرع وانتسابها الى الشرع انما هو باعتبار استناد وضعها تعيينا ام تعينا
الى الشارع فالحقيقة الشرعية ما استند وضعها تعيينا ام تعينا الى الشارع وهذا كما ترى تعريف تام مستقل مانع الجنسية ولا حاجة معه الى الكلفة بتعريف
الحكم كما صنعه غير واحد من الاعلام قوله المشهور بينهم ان النزاع في الثبوت مطلقا والنفي كذلك اه كما نص عليه جماعة حتى ان القول بالنفي المطلق لم يثبت
في اكثر الكتب الاصولية الا الى القاضي ومنهم من اسنده اليه وفرقة اخرى من العامة نعم قد نسب الى جماعة حيث لم يرو وجها لانكارها بالمرة ولم يستطهر فاقاموا

الدليل

الدليل على الثبوت مطلقا الحدث بما سبيل عبيدة قوله ويظهر ثمرة النزاع اه اطلاق هذه الثمرة على القول بالثبوت كما في كلام جماعة منهم منشأ
الغالم ويشكل على تقدير كون الحقيقة بوضع التعيين اذ الحمل على المعنى الشرعي حمل انما يجب بعد معرفة التاريخ فاذا علم تأخر الصدور عن الوضع لا مطلقا
لا على حد هذا الاطلاق فيما بعد التفصيل الذي ذكره وتبعه قوم ممن تأخر عنه وان اختلفت كلماتهم في بعض الاحكام وفي تكثير الشقوق المتصورة في
المقام وتقليلها حسبما بيناه في التعليقة ويمكن ان يعترض على اطلاق الحكم على تقدير وضع التعيين بعد الجزم ان احتمال التقدم والتأخر بالقياس الى
الصدور والوضع ايضا فلا وجه لتخصيص التفصيل المذكور بوضع التعين فاعتذر له بان الذي يظهر من تتبع عادات الواضعين تقدم حين الوضع وتقديمه
على الاستعمال حذرا عن اللغو ومذا هو وجه الاطلاق ثم وقد يضاف اليه انه مما يقضي به ما دل على ثبوت الوضع من باب التعيين في صدر الاسلام وهو
كون الوضع مما يحصل بعد الفا من تحصيل القرائن التي هي في معرض الزوال وعدم الثبات فثبوته من مقتضى الحكمة الالهية قوله واقوى ما يتمسك به
اصالة عدم النقل اه اي اصالة عدم تحقق النقل الى زمان يقطع بتحققه فيه وليس الا الازمنة المتأخرة على انقضاء زمن النبي صلى الله عليه وسلم وانقطاع الوحي
قوله واقوى ادلة المثبتين الاستقراء اه اي تصفح موارد استعمالات هذه الالفاظ في الشرع كتابا وسنة القاضي بغلبة استعمالها في المعاني الشرعية
وملاحظة في اللغوية تستدرج والعلم بالمقرونة لصورة اختلاف المعنيين في غلبة الاستعمال وعدمه القاضية بالحقيقة في الاول والمجاز في الثاني
وقد جرى ان هذه القاعدة في نحو ما نحن فيه باعتبار سبق الوضع لما تقدر الاستعمال عنه نظر يظهر وجهه بالتأمل واجود تقرير ان الاستقراء ما
حررناه في التعليقة وانما اقتصرنا على ما عرفنا اقتصارا على ما يقتضيه ظاهر كلامه ولا سيما التفصيل الذي اختاره فانه مبناه على اختلاف
المعاني الشرعية في غلبة الاستعمال وعدمها في زمان الشارع وبعض زمان الصادقين وعدمهما قوله بل ربما يقال اه حاصله ان كثيرا من العبادات
كالصلوة والصوم والحج والزكوة والوضوء والغسل كان ثابتا في الشرايع السابقة معروفا عند الامم السالفة بل ربما ظهر من بعض الاخبار ثبوت
بعضها في الجاهلية عند مشركي العرب فلا يبعد دعوى كونها حقيقة قبل بعثة النبي صلى الله عليه وسلم فكيف بها بعد البعثة وانتشار الشريعة ومبنى هذا
الكلام على كفاية الوضع الثابت لها في الشرايع السالفة في صدق الحقيقة الشرعية ولعله كذلك عنوانا انما ينقسم على تقديره بتسميتها بتلك الوضع
الى شرع نبينا ص وعدم مضي التعيين في المسمى بتغير الماهية كما نبه عليه بقوله لكن حصل الاختلاف في الكيفية ولنا في ذلك تامل لانه انما يتم
لو فرض تحقق الماهية في الشرايع السالفة لا بشرط شيء من الخصوصيات المأخوذة مع شيء كما وكيفا وهيئة ومادة وتحققها على هذا الوجه
غير ثابت ثم نمنع ظهور ثبوت خلافه كما يرشد اليه التامل الصادق وقضية ذلك انتفاء تلك الماهية حين تعيين المسمى المؤدي الى فوات بعض
ما اعتبر فيها ثمة من الخصوصيات فيقتضي المسمى الجديد الى وضع جديد قوله في زمان الصادقين ومن بعدهما اه ومن الظاهر ان تحقق الحقيقة في
زمان الصادقين ومن بعدهما فيما تأخر حدوث الوضع فيه عن زمن الوحي لا يوجب كونها حقيقة شرعية بحسب العرف بل هي من الحقيقة المتشرعة
وان فادت ثمرة الحقيقة الشرعية في خصوص الصادر عن الصادقين ومن بعدهما من الائمة مجردا عن القرينة بوجوب حمله على المعنى الشرعي ولا بد
من اعتبار عود التسمية مع حصولها الى الحقيقة لا اليها بوصف كونها شرعية قوله ورد بانه يلزم ان لا يكون المصلي مصليا اه وجه هذا
الورود ان الصلوة لغة اما الدعاء فيلزم ان لا يصدق المصلي على الاخرس ضرورة تعذر الاخطار بالبال للعدم كونه داعيا من الدعاء الذي يعتبر
فيه الذكر باللسان او الاتباع فيلزم ان لا يصدق المصلي على المنفرد لعدم كونه متبعا واللازم باطل بالضرورة من عرف المتشرعة القاضي بصدق
المصلي على الاخرس والمنفرد على وجه الحقيقة وقد يقرر بالنقض في الاخرس المنفرد فانه على مذهب القاضي ليس مصليا سواء اخذ الصلوة لغة بمعنى
الدعاء او الاتباع وهو باطل وهذا الجواب لكن كل ذلك انما يتجه لو وجه مقالة القاضي الى دعوى بقاء هذه الالفاظ على معانيها اللغوية مطلقا
حتى في عرف المتشرعة في هذه الازمنة ولعل هذا غير ظاهر مما حكي عنه لظهوره في اختصاص ذلك بزمان الشارع على معنى كون هذه الالفاظ في
استعمالات الشارع وما يعقبه زمان الوحي باقية على معانيها الاصلية اللغوية وهذا الاستدلال على نصبه وقد نهاه في الازمنة المتأخرة وفي عرف
المتشرعة المتأخر عن زمان الشارع لغير هذه المعاني وح فلا يتجه رد مقالته من الكتب بطرق اخر ومن جملة ذلك القرائن الموجودة مع
كثير من هذه الالفاظ الواردة في كلام الشارع الغير الملائمة للمعاني اللغوية كالاقامة والايتاء بمعنى الاعطاء في قوله تعالى اقيموا الصلوة

الوضوح

انوا الركوع لكان المنافرة الى المنحصر في قولنا انا اتيناه ... والمعنيين ... [illegible]

الصلوة الاركان المخصوصة ومن الركوع والصلوة المخصوصة ... [illegible] ... كلام هذا القائل ان تعريض على ... [illegible]

سره في فوائده حيث دفع مقالة القاضي بالبناء المذكور على الوجه الذي ... ووجه ... البناء المذكور ... [illegible]

الاختراع الشرعي وحدوث الهيئات المخترعة في ... اللغوية المغايرة لها ... وقوع الاستعمال من الشارع فيها ولو مجازا او مجازها

مع ذلك على المعاني اللغوية ... القاضي ... كلام القاضي ... [illegible]

انه لا يقول ... الحقيقة والمجاز ... كون العبادات اسامي للصحيح او الاعم منها ... [illegible]

... واللغة عبارة عن الصفة ... على جميع ما له دخل في ترتب الاثر ... [illegible]

هو الصفة ... الصحيح ... والفاسد ... [illegible]

[illegible]

[illegible]

كون الاستعمال في الفرد على التقدير الثاني مجازا بل هو عبارة عن عدة امور ينضم بعضها الى بعض اعتبرت في لحاظ الوضع والتسمية لا بشرط ما طرءها
بالانضمام من الهيئة الاجتماعية الخاصة مطلقا او في الجملة واللازم من وضع اللفظ لهذا المعنى وبالاعتبار المذكور وقوع كل من مرتبتي
الزائد والناقص بنفسه موضوعا له فكل من مجموع الامور المذكورة وما زاد عليها في وجه وما نقص عنها في آخر يسمى اللفظ لا من انتقاله
المجازي استعمالا لا منوط وتوضيح المقام انه اذا حصل الانضمام بين امور فلا جرم يحصل لمجموع هذه الامور باعتبار ما طرءها من الانضمام في
نظر العقل جزءان مادي وهو نفس هذه الامور وصوري وهو الهيئة الاجتماعية القائمة بها الطارئة لها بسبب الانضمام ولهذه الهيئة الاجتماعية
باعتبار كونها هذا التشخص من الهيئة حدان احدهما ما يمنع عنه في طرف الزيادة نظرا الى ان زيادة ما زاد على هذه الامور توجب تبدل هذا
التشخص من الهيئة بتشخص آخر وثانيهما ما ينفي عنه في طرف النقيصة نظرا الى ان النقص في هذه الامور يوجب تبدل هذا التشخص ايضا بتشخص
آخر ... مع ... هذه الامور فيتصور لمسمى ... منها ... وضعها بشرط هذه الهيئة الاجتماعية في كل من طرفي الزيادة والنقيصة
على معنى اخذها بكل من حديها جزءا للموضوع له ويلزم منه كون استعماله في كل من الزائد والناقص مجازا والى هذا يرجع القول بالصحيح بدعوى كون
الهيئة الاجتماعية الخاصة الملحوظة فيما بين الاجزاء المعتبرة في الشرع ملحوظة مع المسمى بكل من حديها ويلزم منه ان يتجوز في الناقص بجميع مراتبه بل
الزائد ايضا فيما لم يكن الزيادة مما اعتبره الشارع في ثانيها وضعه لها لا بشرط هذه الهيئة الاجتماعية في كل من طرفي الزيادة والنقيصة على معنى عدم اخذها
جزءا للموضوع له بكل من حديها ولازمه ان يكون استعماله في كل من الزائد والناقص حقيقة وثالثها وضعه لها بشرط هذه الهيئة الاجتماعية في طرف
النقيصة ولا بشرطها في طرف الزيادة على معنى كونها في احد حديها وعدم كونها في الحد الآخر جزءا ولازمه ان يكون استعماله في الزائد على وجه الحقيقة
وفي الناقص على وجه المجاز ورابعها عكس الثالثة ويلزم منه كون الاستعمال في الناقص حقيقة وفي الزائد مجازا والى هذا يرجع القول بالاعم لو ... بدخل الهيئة
الاجتماعية في الموضوع له مطلقا كما هو قضية الصورة الثانية او في الجملة كما هو قضية الصورتين الاخيرتين والاصح ان ... في الصورة
الثالثة وتحريره ان يقال ان الشارع مثلا لاحظ من الاجزاء ما يتقوم به الصورة النوعية وهو اقل ما يصدق عليه اللفظ كالاركان الاربعة مثلا في
الصلوة على رأي الاعمي الاركاني كما عليه المصنف على ما ستعرفه بما طرءها من الهيئة الاجتماعية بسبب الانضمام فوضع اللفظ بازائها بشرط هذه الهيئة
في طرف النقيصة ولا بشرطها في طرف الزيادة ولازمه ان يسري الوضع بحكم الفرض الى الزائد بجميع مراتبه الى ان يبلغ وظيفة الحاضر المختار ...
... في هذه المراتب بين صحيحه وفاسده فيكون الاستعمال في جميع هذه المراتب على وجه الحقيقة ولو بالقياس الى الفاسدة في كل مرتبة لا على استعمال
اللفظ الموضوع للكلي في الفرد ليكون حقيقة في وجه ومجازا في وجه آخر بل على انه استعمال في نفس الموضوع له وبذلك يمتاز هذه المقالة عن مقالة
الصحيحي وبذلك يعلم الفرق بين المشترك المعنوي واللفظ الموضوع للكلي فان الاول اعم مطلقا من الثاني اذ القدر المشترك الذي يوضع بازائه
اللفظ اما ان يكون مشتركا بين امور مختلفة بالزيادة والنقصان بحسب الانضمام فهو مادة الافتراق او يكون مشتركا بين امور مختلفة بعضها
من ... متشخصات افراد الماهيات المتاصلة كالانسان في افراده فهو مادة الاجتماع فنحو لفظ الانسان مشترك معنوي وكلي ونحو لفظ القرآن
مشترك معنوي لا كلي بناء على ان القرآن من قبيل ما قررناه في الصورة الثالثة كما يساعد عليه النظر الصادق ومن حكم الكلي كونه يصدق على موارده
صدقا حمليا وكون اطلاقه على كل من موارده على طريق الحقيقة في وجه والمجاز في آخر بخلاف القسم الآخر من المشترك المعنوي فان صدق القدر
المشترك فيه على موارده ليس حمليا واطلاقه على كل من موارده يرد على وجه الحقيقة لا غير وهكذا ينبغي ان يحقق المقام ولم نقف على من حام حوله
في دائر الاقوام وقد بسطنا الكلام فيه في سائر ما يتعلق به في التعليقة قوله وتظهر الثمرة فيما لو اريد اثبات المطلوبية والتصحيح بمجرد صدق
الاسم فيما لو شك في جزئية شيء للصلوة ولم يعلم فسادها بدونه فعلى القول بكونها اسما للاعم يتم المقصود واعلم ان هذه المسئلة لكونها
من المبادي اللغوية انما يقصد بالبحث فيها احراز ما هو من موضوع مسئلة اصولية وهي اما مسئلة اصالة البرائة او الاشتغال بناء على ان
الاعمي يلزمه البناء فيما يشك في مدخليته على البرائة لا لالتزامه بما هو من موضوع ذلك الاصل والصحيحي يلزمه البناء على الاشتغال لا لالتزامه بما
هو من موضوعه على ما هو المعروف في ثمرة المسئلة او مسئلة البيان والاجمال بناء على ان الاعمي يلزمه اجراء احكام المبين في الالفاظ الشرعية

لا التزام

لالتزامه فيها بالبيان من جهة الاطلاق وصدق الاسم فيمحض ذلك ما فيما مدخليته ما يشك في مدخليته والصحيحي يلزمه اجراء احكام المجمل عليها
التي منها التوقف بالنظر الى الواقع والرجوع الى الاصول من جهة العمل كما جزم به جماعة من المتأخرين ولا سيما المعاصرين وهذا هو ظاهر عبارة المصنف حيث
قال ويظهر الثمرة فيما لو اريد اثبات المطلوبية والتصحيح بمجرد صدق الاسم الى قوله وعلى القول بكونها اسما للصحيح التامة الاجزاء الجامعة للشرائط
فلا لعدم معلومية تمامية الاجزاء وجامعيته لشرائط الصحة قوله ويلزم على القول بكونها اسما للصحيح ان يرفع القول بالفتنة لصلوة الحائض
او يحصل مما ذكروه في الحاشية المتعلقة بهذا المقام هو ان الصحيحي لالتزامه باخذ الهيئة الاجتماعية الحاصلة من انضمام الاجزاء المعتبرة في
الشرع بعضها الى بعض لكل من طرفيها في المسمى الموضوع له بالمعنى الذي حققناه يتجه عليه ... المحدود ... سائر المكلفين ... الكامل
الحاضر المختار والجامع لجميع جهات الاختيار وفاسدة لكونها ناقصة بالقياس الى ... كان ... باتحاد الماهية ... الوضع الشرعي
لتلك الطبقة الخاصة ... او ... تعدد الماهيات وتكثرها بحسب تعدد اصناف المكلفين المختلفة ... بحسب اختلاف حالاتهم ... عنوانه
... ان الهيئة الاجتماعية ... مرتبة من مراتب التركيب الحاصل بالقياس الى طبقة كل صنف جزءا للمسمى فيكون اللفظ عنده في جميع
هذه المراتب ... بالاشتراك اللفظي يلزم في نحو قوله ... اقيموا الصلوة ونحوه من خطاب الشرع استعمال اللفظ في جميع هذه المعاني لان
التكليف ... لطائفة المكلفين مستفاد من هذا الخطاب ... هذه اللوازم كلها باطلة لا يلتزم بها احد قوله واما على القول بكونها اسما للاعم فلا
يلزم شيء من ذلك ... يلزم على القول بالصحيح ... لا يلزم شيء منها على القول بالاعم ... الامور التي ... في الحاشية
السابقة من الحكم بفساد ما عدى وظيفة المكلف الحاضر المختار او القول بتعدد الماهيات المجعولة ثم القول باشتراك اللفظ بينها ثم القول
باستعماله في خطاب الشرع في جميع هذه المعاني والاول من هذه اللوازم خلاف الاجماع بل الضرورة وما عداه مخالف للاصل بل خلاف الاجماع
ايضا مضافا الى بطلان الاخير في نفسه على القول بعدم جواز استعمال المشترك في اكثر من معنى وهذه من وجوه بطلان اللوازم حسبما ...
قد ... المتن ولا في الحاشية ... على القول بالصحيح من لزوم القول ... بان ذلك ... لا يعقل
وجود القدر المشترك بين الزائد والناقص ولا يعقل ... اجزاء مبهمة واحدة ... لاحظه ما قررناه سابقا في تصوير القول بالاعم
وتحقيق معنى القدر المشترك بين الزائد والناقص فان القائل بالاعم حيث لا ياخذ الهيئة الاجتماعية في مسمى اللفظ في الجملة ... من هذا
الصنف والقدر المشترك بين الزائد والناقص بالمعنى الذي حققناه امر معقول بل واضح بديهة الوجدان السليم وبازاء الاجزاء المبهمة بهذا
المعنى ما الاشكال فيه كما هو امر معقول بل واضح ايضا ومن لوازم القدر المشترك بهذا المعنى ... من الزيادة ما هو معتبر في ... طائفة
من انواع المكلفين المختلف احوالهم ومن النقيصة ما هو معتبر ايضا في ... طائفة اخرى وهذه من الاحكام المختلفة الواردة على هيئة
واحدة التي هي القدر المشترك المذكور حسب ما اشار اليه ... قوله ومما يؤيد كونها اسماء للاعم اتفاق الفقهاء ...
ما بيناه من الفرق بين الصحة والفساد بالمعنى المبحوث عنه في المسئلة وبينهما بالمعنى المبحوث عنه في مسئلة النهي ... على ...
التأييد على خلاف التحقيق اذ الفساد اللازم من النهي عن الركوع المذكور ليس الا عدم موافقته الامر وهو لا ينافي الصحة بالمعنى المبحوث
عنه وهو كون الركوع جامعا للامور المعتبرة فيه شرعا ولا ريب ان اطلاق الركوع عليه عند الصحيحي ايضا حقيقة وان لم يكن مامورا به ...
النهي قوله وكون ... لا صلوة الا بطهور ... فان لا النافية للجنس بحسب وضع اللغة موضوعة للمهية ولا يحتمل استعمالها في الحقيقة
ولو لا الصلوة اسما للصحيحة لما انتفت ... بانتفاء الطهور ولا الفاتحة قوله والقدر المسلم في اصالة الحقيقة ... حاصله الفرق في العمل
باصالة الحقيقة ... لا بالنسبة الى ما ... نفي الماهية بين ما لو كان مدخول لا من الماهيات المتاصلة ... لا رجل ...
بين ما لو كان من الماهيات الجعلية التركيبية ... المسلم من اصالة الحقيقة في نفي الماهية انما هو في الاول ...
لا في نحو الثاني لخروجها بالوضع العرفي عن مقتضى الحقيقة الاولى ... نفي الصفة ... كما ...
... الخطاء ... اصالة الحقيقة بالنسبة الى هذا الوضع العرفي نفي الصفة لا الماهية وفي هذا الجواب من التكلف ما لا يخفى

المحقق

التحقيق في منع جريان اصالة الحقيقة في نحو المقام الا استناداً الى انها في لفظ اورد في كلام المتكلم لا تصلح امارة للوضع في لفظ لم نعلم وضعه لمعنى هذا المراد
بين معنيين باعتبار جهالة وضعه مع العلم باعتماد المتكلم في كلامه على اصالة الحقيقة فيه المرددة بين كونها في جانب هذا المعنى وبين كونها في ذلك
المعنى بحيث لو كانت في جانب الاول لاستلزم بقاء اصالة الحقيقة في اللفظ الاول على حالها ولو كانت في جانب الثاني لاستلزم الخروج عن اصالة
الحقيقة في اللفظ الاول فح لا يمكن الحكم باصالة الحقيقة في اللفظ الاول ليكون اللفظ الاخر موضوعا لما لا يستلزم ارادته الخروج عنها الا ان
الحقيقة موجودة ولا يعبأ بها هيهنا بل لانها في نحو الصورة المفروضة مادام الجهل بوضع اللفظ الاخر ليست جارية لانها عبارة عن ظهور ارادة
المعنى الحقيقي في هذا المعنى انما تحصل بحجية على ارادة المعنى الحقيقي اذا لم يعتبر فيها ما يقتضي ان اللفظ على معنى يورد في النظر بين عينيه الحقيقي
والمجازي على حد سواء ولا ريب ان ترددنا اللفظ الاخر بين معنيين باعتبار جهالة وضعه ... هذا اللفظ اتصال وتردده بين معنييه
لا يعقل اصالة الحقيقة وان اعتبرت من باب الظن النوعي كيف والشك فيها مسبب عن الشك في اللفظ الاخر المجهول حاله من حيث الوضع فليتدبر
فانه دقيق جدا قوله اكتفى بمسمى الصحة وهو الدخول فيها اه وعليه لو نوى الحنث بمجرد الدخول جامعا لشرائط الصحة هو ان الحنث عبارة عن مخالفة
الحلف ويكفي في لو وقع حنث المخالفة في نظر العرف وظاهر انه اذا شرع الحالف على العمل الذي حلف على تركه جامعا للشرائط يصدق عرفا
انه خالف الحلف وهذا معنى لزوم الحنث وان افسد العمل بعد ذلك قوله ويحتمل عدمه لانه لا يسمى صلوة شرعا لاتصافها مع الفساد ... في وجه العدم
ان الحنث عبارة عن مخالفة الحلف بحسب الواقع وفرق واضح بينها وبين الحكم بالمخالفة وانما يلزم المخالفة الواقعية على تقدير اتمام العمل المحلوف على
تركه على وجه يكون مسمى اللفظ الذي تعلق به الحلف هو تمام العمل والذي يتحقق بمجرد الدخول بعض العمل وهو ليس من مسمى اللفظ في شئ حيث لا
يسمى صلوة ولا صوما شرعا فالمخالفة الواقعية غير متحققة ولا يناسب مسئلة الحنث او لا بمجرد الدخول في نظر العرف لا انه حكم بالمخالفة وانما يستند
ذلك الحكم من العرف اعتمادا على ظاهر الحال من ان الفاعل اذا قدم على فعل شرع فيه فالظاهر فيه القطع والشك كشف عن وقوع الحكم الاولي غير محله فالحكم
بالمخالفة اعم من نفس المخالفة وعلا الحنث على الثانية دون الاول فليتدبر في ذلك فانه من مطارح الانظار قوله فلا يسع تخصيص الحقيقة بالحج او فان
الاستثناء من النفي اثبات فالاستثناء من نفي الحقيقة اثبات لها في الحج وبين فساد الطلب بوجوب المضي فانه حكم شرعي لا بد له اصل الاطلاق في الحج ولا كونه
على وجه الحقيقة على تقدير تسليم الاطلاق اما الاول فلان الاطلاق انما يحسن لو كان وجوب المضي من مقتضى الامر الاول الوارد بالحج وهو محل منع
لوضوح كونه من مقتضى امر اخر ورد باتمام الفاسد فلا يكشف عن كون المراد بالحج في نفس الامر الاول ما يعم الفاسد واما الثاني فلان الاطلاق
اعم من الحقيقة ووجوب المضي لا بد له بها قوله فظهر ان مراده الاطلاق على سبيل الطلب والطلوب بناء هذا الاسم بها الحظ ما ذكرناه من عدم كون
وجوب المضي من مقتضى الامر الاول مع انه بعيده تفريع مسئلة الحنث لعدم الملازمة بين عدم وروده الطلاق ما عدا الحج في حق او امر الشرع وطلب الشارع
على الفاسدة وبين كونه كذلك في لسان المتشرعة وفي نحو مقام الحلف فان احدهما ليس بلازم للاخر ولا ملزوما له ودعوى هنا وجه ابعد اول محذور من
الوجه المذكور وهو ان يكون المراد من الاطلاق في مستثنى النفي والاثبات اطلاق المتشرعة في خصوص مقام الحلف والنذر وعنيهما من العقود والايقاعات
وهذا وان كان في نفسه بعيدا عليه التفريع الا انه لا يلائمه الاستثناء ايضا لجواز جريان هذا الحكم في لفظ الحج ايضا اذا ورد في نحو هذا المقام الا ان يوجه مثله
بناء على ان المتشرعة في هذه المقامات على مراعاة الرجحان ولا رجحان للفاسد غير الحج فانه رجحانا انما يكشف عن وجوب المضي فيه فانه حكم شرعي يتبع رجحانا
في متعلقه لكونه من العبادات التي لا تكون الا راجحة قوله فان صيرورة الصلوة صحيحة انما يكون بان لا تكون في ايام الحيض اه يعني يكون عدم كون الصلوة في
ايام الحيض من شروط الصحة ومن نظر الى المأمور به لا بد وان يكون بجميع قيوده محل الشرائط ولو باعتبار ما بها مقدورا ولا يتأتى ذلك في خصوص
الامور الخارجة عن القدرة محققا او تقديرا فلا يصلح عدمها قيدا للمأمور به بل في حالة الجنون ونحوها من موانع الامر فلا امر بالصلوة معها الا
ان الصلوة الحاصلة معها منهي عنها مع ثبوت الامر بها لا معها وقضية ذلك ان يكون الحائض في تلك الحالة منهية عن الصلوة وان الصلوة جامعة
لجميع شروط الصحة التي ليس منها عدم كونها في ايام الحيض فتكون الصلوة في هذه الرواية مستعملة في الصحيح بالمعنى المبحوث عنه في المسئلة وان كانت
فاسدة بمعنى عدم موافقة الامر لوجود النهي لما ثبت انه فقه في مسئلة النهي عن العبادات بحمل صلوة الحائض من باب المنهي عنه لنفسه باجماع الطوائف

قوله

في بيان الحقيقة والمجاز الشرعي

قوله دعي الصلوة ايام اقرائك الى الموضوع وهو الحائض والحكم والمنع لحكمة ردا على من زعمه من باب المنهي عنه لو صنع يجعل الطرف بدل المحمول
وهو الصلوة فيما ذكره من كون الصلوة في هذا التركيب مما استعمل في الفاسدة بزعم ورود النهي عليها حال الحضور لها في ايام الحيض وهي فاسدة لان الصحيح
منها ما يحصل في غير هذه الايام فاورد على خلاف التحقيق قوله والتسمية بالصلوة انما كانت قبل هذا النهي اه لا يحتمل حينئذ كان المراد ان تسمية النهي
عنه في تفسير هذا النهي صلوة على معنى ان التسمية انما حصلت قبل ورود النهي عليه لتقدم تصور موضوع القضية على ورود حكم القضية عليه فان
من يأمر بشئ او ينهى عن شئ فلا جرم يتصور ذلك الشئ اولا ويسميه باسمه ويلاحظ في الذهن ثم يأمر به او ينهى عنه وقضية ذلك وقوع استعمال اللفظ
في القضية المانعة على هذا التصور وهذا اقرب بما سنذكره فيما بعد من تقدم التسمية وضعا وطبعا قوله وليس المعنى ان الصلوة التي لا
تكون في حال الحيض تركيبها في حال الحيض اه معناه ان المعنى المتصور قبل ورود النهي المسمى باسم الصلوة ليس ما يدخل فيه عدم كونها في ايام الحيض
لتكون الصلوة في هذا التركيب مستعملة في الصحيح لانه لو كان كذلك لزم تقدم الشئ على نفسه لان الصلوة موضوع للحكم المستفاد من النهي ولا بد
ان موضوع القضية متقدم طبعا على الحكم المستفاد منها وعدم كونها اتية في ايام الحيض من حكم القضية لانه مستفاد من النهي فلو دخل في مسمى
الصلوة هيهنا لزم كون حكم القضية من جملة موضوعها وهو من حيث انه من موضوع القضية متقدم عليه ومن حيث انه من حكم القضية وهذا تقدم
الشئ على نفسه فلا بد من تجريد المسمى عن هذا الشرط دفعا لهذا المحذور فيكون فاسدا وهذا معنى قوله بل المعنى ان ترك الصلوة في حال الحيض قوله
او تعادلي التسمية واثبات الشروط هنا قد حصلا بجعل واحد اه ذكره دفعا للمحذور بتقدم الشئ على نفسه بتصحيح معه فرض وقوع استعمال اللفظ على
الصحيح وحاصله ان المحذور على تقدير دخول الشرط المذكور في مسمى الصلوة هيهنا انما يلزم على تقدير تقدم التسمية والاستعمال على اثبات الشرط
وهو ليس بلازم لجواز حصولهما بجعل واحد وهو ان يقع الاستعمال فيما دخل فيه الشرط في ان اثبات الشرط بالنهي على ما هو مفاده وبين تغيير ان يقع هذا
العرض في دفع المحذور اقل من ملاحظة تقدم الشئ على نفسه المستحيل عقلا انما هو التقدم الزماني بل مناط التقدم الطبعي وهو يجامع المقارنة الزمانية و
الكلام في المحذور المذكور على فرض تحققه بعيد المقارنة الزمانية لا عدم التقدم الطبعي فالمحذور على حاله قوله انما استفيد من قوله لا تفعلها
في هذه الايام اه اشارة الى ما بيناه من كون شرط الصلوة بكونها في غير ايام الحيض مستفادا من هذا النهي فيكون من حكم القضية فلا يعقل
دخوله في المعنى المراد من الصلوة قوله ولا يرد شئ من ذلك اه يعني ان اللازم على القول بكون مسمى الصلوة في هذه الرواية هو الصحيح مجازية
مستعددة لا يلزم شئ منها على القول بالاعم ومبني على ارشاد الى التأمل امور الاول لزوم تقدم الشئ على نفسه كما عرفت الثاني لزوم طلب الحاصل
لان تروك الاركان المخصوصة الجامعة للشرائط ولكونها في غير هذه الايام حاصل من الحائض في ايام الحيض فهو طلب طلب الحاصل وهو مح الثالث
لزوم التكليف بالمح لان القدرة على ترك الشئ فرع القدرة على فعله لوجوب تساوي نسبتها الى طرفي الفعل والترك وفعل الصلوة الموصوفة
بكونها في ايام الحيض غير مقدور لها فلا يكون تركها ايضا مقدورا فطلبه تكليف بغير المقدور قوله ولا ينافي ذلك حمل فعل المسلم على الصحيح كما كان
بيانه في المثال المتقدم اه فانه لو حكم بالحنث في المثال الحالف على ترك الصلوة او الصوم مع ذلك الحمل للفظ في كلام الحالف على ارادة الاعم
او خصوص الفاسد وهو ينافي حمل فعل المسلم على الصحة فالحنث يحمل قوله على ارادة الصحيح كما في مثال الحلف على ترك بيع الخمر فان الحكم بالحنث هنا و
ان ادى الى حمل قول الحالف على ارادة خصوص الفاسد لكنه لا ينافي قاعدة حمل فعل المسلم على الصحيح وعمل العرف ان مورد هذا الاصل انما يثبت له
بحسب الشرع وجه صحة ووجه فساد من عبادة او معاملة فيجب حمله اذا صدر من المسلم عند الشك على الصحة كما في المثال المتقدم بخلاف مثال بيع الخمر
لانه فاسد من اصله وليس له وجه صحيح يحمل عليها قول الحالف قوله انه لا اشكال عندهم في صحة اليمين على ترك الصلوة في مكان مكروه او مباح اه
يرد عليه اولا ان المحذور على تقدير صحة شرط النذر وعلى الصحيح بر غير جزم من اجل انها في مقام النذر واليمين محمولة على ارادة الصحيح على مذهب الاعم
ايضا عملا باصالة الصحة وثانيا ان الفساد الناشي من النهي بحكم امتناع اجتماع الامر والنهي انما هو الفساد اللازم من انتفاء الامر وهو لا ينافي
الصحة بالمعنى الذي يلتزم القائل بالصحيح كما ذكرنا ان النذر واليمين لا يقتضي ازيد من الصحة بهذا المعنى وثالثا ان المانع من انعقاد اليمين انما
هو الفساد الناشي على اليمين وهو في المقام لا يوجب لكونه من اثاره فلا يعقل كونه مؤثرا في عدم انعقاده كما هو واضح قوله وثانيا بل يؤيده ايضا انه

يلزم على القول بكونها اسامي للصحيح ان يفحص عن حال المصلي واستظهار لتحققه فاصالة الاعمى ح جارية في الصحيح من عدم التزام المؤمنين في الاعصار
والامضاء بالفحص لنفيلته عن مذهب المصلي في مسئلة اعطاء المدفوع والابتياع وهذا استظهار حسن اذ لا شبهة في عدم التزام المتشرعة بذلك عند الدفع
بالتدفع والابتياع بل لو التزم به احد كان نقلا بل مستنكرا في نظرهم وهذا انما يكشف عن ان المركوز في اذهانهم كون وضع اللفظ للعبادة بما هو لا
تمنع عن الاستناد الى اصالة الصحة في احراز الصحة الواقعية للحاجة الى الفحص والتفتيش وهو الوضع للاعم ولكن يمكن دفعه بعد تسليم كفاية اصالة الصحة
في فعل المسلم على مقالة الصحيحي في المسائل الخلافية التي حصل فيها الاختلاف بين الحامل والفاعل لان [illegible] الصحيح عند الفاعل والمعتبر في ذلك
الناذر ونحوه ثبوت الصحة عند الحامل طلبا اما اولا فلانه مشترك الورود اذ الاختلاف اذا اوجب كون الصحة الثابتة بالاصل الصحة عند
الفاعل لا عند الحامل فلا فرق فيه بين القولين فيلزم على القول بالاعم التزام الفحص والتفتيش لاحراز الصحة واما ثانيا فلان المخالفة في
المذهب غير ضائرة في الحمل على الصحة الواقعية حسب ما يراه الحامل ما لم يصادفها المخالفة الشخصية فالمانع من الحمل هو العلم بالمخالفة
الشخصية واذا لم تكن معلومة كفى في الحمل على الصحة على القولين مع ان الوجه الفرق هو عدم جريان ذلك الاصل على مقالة الصحيحي مثل العقد
اندراج المورد على هذا القول [illegible] لهذا الاصل فانه انما يجري في فعل المسلم بعد ما كان العنوان الذي علق عليه حكم الصحيح محرزا في الفعل
المشكوك في صحته [illegible] الصحة بان يكون الشك في صحته راجعا الى ما لا يوجب الاخلال الا في صدق العنوان المعلق عليه الحكم وبعبارة
اخرى ان لا يكون الشك في الصحة راجعا الى الشك في تحقق اصل العنوان وصدقه على الفعل الصادر في الخارج من المسلم كما هو كذلك على القول
بالاعم فيحرز اصل العنوان والمسمى بفرض كون اللفظ اسما للاعم صادقا على الفعل الصادر في الخارج فيحكم بالاصل المذكور بخلافه على القول
بالصحيح اذ الشك في الصحيح موجب للشك في تحقق عنوان الصلوتية وصدقه على الفعل الصادر في الخارج ومعه لا معنى للحكم بالصحة استنادا
الى اصالة الصحة في فعل المسلم ولذا لو تنازع المتعاقدان في صحة عقد بدعوى احدهما حصول القبول ولحوقه بالايجاب ودعوى الاخر عدمه ليس
للحاكم الحكم للاول استنادا الى اصالة الصحة في فعل المسلم لان الصحة من مقتضيات او عوارض العقود ولا يعقل الا بعد [illegible] الا ان صدق على الصادر
في الخارج عنوان العقدية والمفروض شكوك في تحقق هذا العنوان فيه فلا وجه للحكم بالصحة بل المقام من مجاري اصالة العدم بالمقابض
فوجب الحكم للثاني استنادا الى الاصل وقد بسطنا الكلام القول في تحقيق المقام في التعليقة قوله اذا عرفت هذا فاعلم ان الظاهر انه لا
اشكال في جواز اجراء اصل العدم في ماهية العبادات [illegible] في اثبات ماهية العبادات والظاهر انه اراد باصل العدم على ما يظهر من تضاعيف
كلماته ما يعبر عنه بالاستصحاب العدمي بالمعنى الاعم من اصالة عدم المعارض في مقام الشك في وجود المعارض واصالة عدم جعل شيء جزءا او
شرطا للعبادة عند الشك في الجزئية والشرطية واصالة عدم الوجوب النفسي على البلوغ او الثابت من الازل الذي يقال له العدم الازلي في
صورة الشك في وجوب شيء في العبادة جزءا ام شرطا وظاهره تجويز جريانه مطلقا حتى على مذهب الصحيحي والظاهر ان المخالف المانع من
جريانه هو الوحيد البهبهاني في فوائده وظاهره المنع بالنسبة الى الاجزاء المهية حتى على القول بالاعم والتحقيق انه ان صححنا اصل الاشتغال
في ماهية العبادات مطلقا او على مقالة الصحيحي كما هو الاظهر فاصل العدم غير جار وعلى تقدير جريانه غير معتمد الا انه مجتمع [illegible] المذكور
خاو كان اصل البراءة اصلا جاريا بل جريانه يغني عن كلفة اعمال اصل العدم مع كونه في بعض وجوهه غير تام ولعل اتبعنا القول في تحقيق
هذا المقام وبيان الفرق بين مقالة الاعمى ومقالة الصحيحي في جريان الاصل وعدمه في التعليقة وملخص ما حققناه ثمة انه على القول بالاعم
اذا كان الشك في الشرائط يرجع في نفي مدخلية ما احتمل مدخليته الى الاصول اللفظية من اصالة الاطلاق او اصالة عدم التقييد واما اذا
كان الشك في الاجزاء فهو كالقول بالصحيح في عدم اصل لفظي يتمسك به في اثبات الماهية لكون الاجمال في اللفظ المنافي لاصالة الاطلاق على
معنى ظهوره المشترك بين القولين غاية الامر كونه على الصحيح في المفهوم وعلى الاعم في المراد فلا بد من الرجوع الى الاصول العملية على القولين
وح محصل الفرق بينهما ان على القول بالصحيح يرجع الى اصل الاشتغال لا غير وعلى القول بالاعم الى اصل البراءة فاللازم للصحيحي هو العمل
باصل الاشتغال في الاجزاء والشرائط معا [illegible] بالصحة فيهما معا [illegible] الاجزاء فقط قوله مع انا نقول لم يثبت انقطاع اصل البراءة

السابقة وعدم اشتغال الذمة الا بهذا القدر انه ينبغي ان لا يعتبر في التمسك باصل الاشتغال ثبوت اشتغال الذمة بالزائد بل يكفي ثبوته
للدائر بين الاقل والاكثر بان يقطع باصل التكليف ويشك في المكلف به لدورانه بين الاقل والاكثر من غير ان يؤول الى الشك في التكليف
كما هو اللازم من القول بالصحيح لابتنائه كما عرفت سابقا على دخول الهيئة الاجتماعية الخاصة في مسمى اللفظ وهو الموجب لاجمال [illegible] حيث
المفهوم لعدم معلومية تمام الاجزاء والشرائط الواقعية والمفروض ان التكليف المعلوم ثبوته انما تعلق بمسمى اللفظ وهو مردد بين الهيئة
الشخصية المتقومة بالاقل والهيئة الشخصية المتقومة بالاكثر وهذا من الشك في المكلف به الذي لا يؤول الى الشك في التكليف فلذا لو
قيل بان الاصل عدم تعلقه بالهيئة المتقومة بالاكثر كان معارضا باصالة عدم تعلقه بالهيئة المتقومة بالاقل وبهذا ظهر عدم صحة
معارضته بالاشتغال في نفس الاحكام لكون الشك بالنسبة الى الزائد على القدر المعلوم او المظنون بالظن المعتبر عموما او خصوصا نوعا
او شخصا شكا في التكليف الصرف فيرجع فيه الى اصل البراءة ولا يجري فيه اصل الاشتغال نعم انما يتوجه على اطلاق اعمال اصل الاشتغال
بالنسبة الى ماهية العبادة منع جريانه على القول بالاعم لابتنائه على عدم اعتبار هيئة شخصية في متعلق التكليف لعدم دخولها في مسمى
اللفظ بل التكليف انما تعلق بنفس الاجزاء المعراة عن اعتبار هيئة خاصة معها المرددة بين الاقل وهو مع الزيادة المحققة لعنوان الاكثر
والشك فيها انما هو في اصل تعلق التكليف بالزائد بعد تيقن تعلقه بالاقل ولذا لو دفع احتمال تعلقه بالزائد بالاصل لم يكن معارضا
باصالة عدم تعلقه بالاقل قوله بان المخالف في المسئلة اذا سلم اه مثلا لو وقع الخلاف في وجوب السورة في الصلوة وعدم وجوبها فالمخالف
القائل بعدم الوجوب ان سلم انه لو ظهر بطلان دليله على الاستحباب لكانت السورة واجبة فهو قائل بالوجوب على تقدير ظهور بطلان دليله
على الاستحباب المفروض ظهور بطلانه في نظر القائل بالوجوب فيختص الوجوب عند القائل به مما اجمع عليه الفريقان وقد يقال انه اجماع
قوله مع ان هذا انما يتم بالنسبة الى المخالفة الخاصة دون سائر المخالفات اه كانه اراد بالمخالفة الخاصة ما لو كان الخلاف في قولين واتفق
الفريقان على نفي احتمال ثالث اذ على هذا التقدير يلزم من ظهور بطلان دليل احد المتخاصمين قوله بحقيقة قول الخصم واما لو كان الخلاف في
ثلاثة او احتمل ثالث فلا يلزم كون قول الخصم اجماعيا لان المخالف في نحو هذا التقدير انما يسلم انه لو ظهر بطلان دليله لكان الحق احد
الامرين من قول الخصم والاحتمال الثالث لا خصوص قول الخصم فلم يثبت الاجماع على هذا القول لا تحقيقا ولا تقديرا قوله فلا يثبت بها ماهية
الصلوة بتمامها اه محصله ان المتبادر عند المتشرعة لا يفي باثبات الماهية بتمامها على القول بالاعم اذا كان الشك في الاجزاء لان غاية ما يتبادر
من الصلوة مثلا في عرف المتشرعة انما هو ذات الركوع والسجود وهذا غير جامع لخروج صلوة الميت عن هذا المتبادر مع كونها من افراد المعنى
الشرعي ولا مانع لدخول ما وقع فيه فعل كثير ماح لصورة الصلوة في المعنى المتبادر مع عدم كونه من افراد المعنى الشرعي بدليل صحة سلب اسم
الصلوة عنه عند المتشرعة ويمكن دفعه بمنع كون صلوة الميت من افراد المعنى الشرعي بل الحق وفاقا للجماعة عدم ثبوت الحقيقة الشرعية بالنسبة
اليها بل الصلوة فيها مجاز شرعي من باب الاستعارة والتشبيه فلا يخرج بها عن المعنى المتبادر ومنع دخول ما وقع فيه الماحي للصورة في
المتبادر لان المتبادر من الصلوة في عرف المتشرعة انما هو ذات الركوع والسجود وغيرهما مع اتصال الاجزاء بعضها ببعض على معنى دخولها في
الخارج [illegible] فالصورة الاتصالية معتبرة في المعنى الشرعي والمحو في الفعل الماحي للصورة معناه كونه مفوتا للصورة الاتصالية ولذا
قيد بالكثير لعدم قدح الفعل القليل في صدق الاتصال عرفا فالوجه في منع كفاية الرجوع الى عرف المتشرعة ان يقال ان المتبادر من الصلوة
في عرف المتشرعة انما هو ذات الركوع والسجود والتكبير والقيام لا بشرط الهيئة الاجتماعية الحاصلة من انضمام سائر الاجزاء اليها ولا
بشرط عدم انضمامها وهذا صادق على كل من الزائد والناقص فما الشك في جزئية شيء كالسورة مثلا وهذا لا يلازم ثبوت المطلوبية اذ لا
معنى ان المراد من الصلوة في الخطاب كقوله تعالى اقيموا الصلوة هل هو ما دخل فيه السورة او ما خلي عن السورة مع كون كل منهما مسمى على وجه
الحقيقة نظير اسم الاشارة اذا اطلق بلا قرينة الاشارة المردد بين ذاته زيدا وعمرو وهذا نظير ما بيناه سابقا من ان القول بالاعم يستلزم
الاجمال بالقياس الى الاجزاء المهية لكن بالاجمال المرادي لا المفهومي كما هو اللازم للقول بالصحيح قوله وما ذكره من الرجوع الى عرف المتشرعة

والشارع اما بناء على ما من الفاظ من حيث ما اه اولا ويمنع طرو تقييد عرف المتشرعة لاثبات الحقيقة بالمعنى الجديد عنه وحاصله ان عرف المتشرعة
انما يصلح طريقا في مقام الرد على النافي القائل بكون الفاظ العبادات مبقاة على معانيها اللغوية وح يقال في رده ان المتبادر من
الصلوة في عرف المتشرعة غير المعنى اللغوي من المعنى الحادث الشرعي وهذا يكفي في انفهام المعنى الحادث الشرعي بوجه ولو على وجه
الاجمال ولا يعتبر فيه انفهامه على التفصيل وبجميع اجزائه وشرائطه ويرد عليه ان عرف المتشرعة يحتمل ان يكون من النقل اذ استدلالنا
من كونها اسماء للاعم مبنيا على الفرق المشترك وعدم صحة سلب الاسم عن الفاسدة اذ لا يراد بالتبادر وعدم صحة السلب الا ما هو في عرف
المتشرعة فيبني سد الاثر المتقدم وكالامر هذا اياها واضح قوله وانما انا اخذنا ان اه يكتسا اه هذا الوجه اخر للمنع من طرو تقييد عرف المتشرعة
فيما نحن فيه ومحصله انا اذا فترنا عما ذكرنا او لا الرجوع الى عرف المتشرعة لا يفيد الا كون الالفاظ عندهم للمعاني المحدثة الشرعية
وانها ليست مبقاة على المعاني اللغوية وبحثنا على انه يفيد ان يد من ذلك مما يرجع الى معرفة تفصيل المعنى الشرعي بقول ان غاية ما يفيده انما
هو معرفة المعنى الشرعي لها بشبه بين مفهوم مبين اعم واخص كالصلوة اذا ترددت بين المشروط بالطهارة والقيام وذات الركوع والسجود ونحو
ذلك فيما نحن بصدد اثباته من الحقيقة عند الشك في جزئية شيء او شرطيته لها الراجع الى الشك في كون ما خلا عن المشكوك فيه مصداقا للمعنى
الشرعي على تقدير كونه المفهوم الاخص حيث ان مرجع التفصيل الذي ذكره هذا القائل بين القول بالصحيح والقول بالاعم عنده بان لا اشكال
في طرو تقييد عرف المتشرعة ايضا الى هذا المعنى بلا اعتراض عليه قوله واما ثانيا فنقول لا تفاوت الحال بين القولين في الفاظ العبادات
اه يظهر من تضاعيف ما بيناه وضوح التفاوت بين القولين فقضاء ما يفيده عرف المتشرعة كون الالفاظ اسماء للاعم او الصحيح ولما
ما شك في جزئيته او شرطيته فلا يجدي الرجوع اليه نفعا في شيء من ذلك الا بعد تمييز مصداقيته للخالي عنهما اثباتا او نفيا وهو المقصد
من اثبات الحقيقة لا غير وح يتم الفرق بين القولين في جواز التمسك بالاصل في اثبات الحقيقة وعدمه مطلقا او في الجملة كما هو لا يخفي على ما
عرفت قوله ان الشرط خارج عن الحقيقة والجزء داخل فيها اه ليس المراد بالدخول والخروج الحسيين منهما كما قد يسبق الى الوهم بل الدخول
والخروج العقليين على معنى الدخول في الجنس المقول على الشيء والخروج عن هذا الجنس ولذا كانت اجزاء الصلوة من مقولة الفعل بالمعنى
اللغوي المتناول للحركة والسكون لكون الصلوة من مقولة الفعل بهذا المعنى كالتكبيرة والقيام والقراءة والركوع والسجود والطمأنينة
في مواضع مخصوصة التي هي عبارة عن سكون الاعضاء وشرائطها من مقولة الكيف كالطهارة من الحدث والخبث والاستقبال والستر على
معنى كونه ساتر العورة ومستقبل القبلة لا بمعناها المصدري كما هو واضح قوله وانت خبير بان الشرط ايضا قد يكون داخلا في الحقيقة
اه فيه من الغفلة عن ضابط الفرق بين الجزء والشرط ما لا يخفي فانهما بهذا الضابط لا يشتبهان والنقض بالطمأنينة غير متجه لانها
عبارة عن سكون الاعضاء فان اخذت مقيسة الى الركوع الذي هو من مقولة الفعل بمعنى الحركة كانت شرطا لا غير وان اخذت مقيسة
الى الصلوة من حركات وسكنات كانت جزءا لا غير لكونها من جملة السكنات والمفروض انهم جعلوها شرطا بالقياس الى الركوع لا الصلوة و
كذا الكلام في الطمأنينة في القيام وقضية التفصيل بين الاجزاء والشرائط في الصحة والعموم دخولها في مسمى الصلوة دون الركوع لا على القول
ثبوت الحقيقة الشرعية فيها ايضا مع كون الوضع الشرعي لمجموع ما يلتئم من المعنى اللغوي وغيره مما اعتبر معه فيكون كالصلوة في جزئية
الطمأنينة لها ايضا فتامل قوله اي فيهما تعيين الواضع اللفظ للدلالة على بنفسه وتفسير الوضع لما اخذوه في تعريف الحقيقة بدلالته
مخل بعكس التعريف لخروج الحقائق التعينية فالوجه جعل الوضع هنا للمعنى الجامع لوضع التعييني ووضع التعيني وهو اختصاص اللفظ
بالمعنى بحيث لو اطلق الاول فهم منه الثاني سواء كان منشاؤه تعيين الواضع وكثرة الاستعمال المتوليه وقيد الاستعمال مبني على اعتبار الاستعمال
في الحقيقة اه يعني في الحقيقة فان وضع اللفظ ثم استعماله في المعنى الموضوع له فيما وضع ولم يستعمل ليس حقيقة ولا مجازا قوله والقيد الثاني
لاخراج المجاز فان دلالته على المعنى ليس بنفسه اه مبني على جعل الوضع هنا بمعنى تعيين اللفظ للدلالة على المعنى بنفسه اعتبارا للدلالة على
المعنى بنفسه في تعريف الوضع لاخراج المجاز فان المرخص الثابت فيه وان كان نوع تعيين الا انه لا لان يدل اللفظ على المعنى المجازي بنفسه بل

بمعونة القرينة وهذا هو الجهة المخرجة للمجاز عن تعريف الحقيقة ايضا فانه يخرج بفصل الوضع لا بجنسه ولا يخفى ان الفرق بين الحقيقة والمجاز
بكون الدلالة في الاول بنفس اللفظ وفي الثاني بواسطة القرينة انما يحصل في الدلالة بمعنى الفهم التصديقي اي التصديق بالمعنى على انه مراد
من اللفظ واما الدلالة بمعنى الفهم التصوري فهي فيهما حاصلة بنفس اللفظ ولا مدخلية فيه للقرينة في المجاز ولذا جعل بعض اصالة
الحقيقة المعمولة عند دوران اللفظ بين حقيقته ومجازه اللفظ المجرد عن قرينة المجاز قوله واما المشترك اه عرضه من التعرض للمشترك
عكس تعريف الحقيقة دفعا للتوهم انتقاضه بالمشترك من توهم انتقاض عكس تعريف الوضع المأخوذ فيه بزعم انه يخرج عن القرينة لا يدل على شيء
من معانيه مع انه موضوع لكل بانفراده والتحقيق في دفعه منع عدم الدلالة اذ لو اريد به الفهم التصوري فهو حاصل بالنسبة الى الجميع او
الفهم التصديقي كما هو المراد منها في تعريف الوضع فهو حاصل بالنسبة الى احدها لا على التعيين بلا افتقار له الى القرينة لوضوح حصول
التصديق بنفس اللفظ بارادته المعين عند المتكلم مرادا من اللفظ وعدم التعيين انما هو في نظر السامع والافتقار الى القرينة انما هو لتوقف
تعيينه للسامع عليها لا لتوقف اصل التصديق بارادته وهو الفارق بينه وبين المجاز فان اصل التصديق يتوقف بارادة المعنى المجازي معينا
او غير معين يتوقف على قرينة صارفة للفظ عن حقيقته ولذا خص قرينة المجاز باسم الصارفة وقرينة المشترك باسم المعينة فالفارق بينهما
هو الافتقار الى القرينة الصارفة وعدمها والا فالقرينة المعينة ربما تفتقر اليها في المجاز ايضا لتعيين المعنى المجازي المراد المدلول عليه
بالقرينة الصارفة كما في لفظ تعددت حقيقته وتعددت مجازاته كما في قول القائل رايت اسدا في الحمام فان ذكر الحمام قرينة صارفة للاسد
عن المفترس وافادة التصديق بارادة غيره المردد في النظر بين الشجاع والابخر والصورة الاسدية المنقوشة على جدران الحمام وتعيين ما
هو المعين منها في نظر المتكلم يحتاج الى قرينة اخرى ولذا يقال ان المجاز يفتقر الى قرينتين صارفة ومعينة وقد يكتفى عنهما بقرينة واحدة اذا
اجتمع فيها جهتا الصرف والتعيين كما في اسد يرمي فان ذكر الرمي علامة هو ظاهر من خواص الرجل الشجاع فمن حيث انه يقتضي
كون الرامي هو الرجل يوجب انصرافه عن المفترس ومن حيث انه يقتضي الشجاعة في الرجل يوجب التعيين وبما قررناه ظهر ان ظاهر كلام المصنف
في عرض ارائه من حيث انه يشتاق منه كون القرينة المتوقف عليها اصل الدلالة في المجاز هي القرينة المعينة لا الصارفة وفيه ما فيه فان
المجاز المقرون بالقرينة الصارفة المجرد عن القرينة المعينة كما في المثال حاله كحال المشترك المجرد عن القرينة المعينة في كون هذه القرينة انما
تطلب لتعيين المراد المدلول عليه بالاجمال بواسطة القرينة الصارفة لا لاحراز اصل الدلالة المتحقق لا اطلاق قوله فان الدلالة في حال الاطلاق
حاصلة اجمالا اه ومما يوهم التهافت بينه وبين صدر عبارته وهو قوله لكن الاجمال وعدم الدلالة انما نشاء من جهة تعدد الوضع فانه
يوهم تسليم عدم الدلالة في المشترك مع الاعتذار لاصلاح تعريف الوضع بان معنى كون الوضع هو تعيين اللفظ للدلالة على المعنى بنفسه هو
كون التعيين مقتضيا للدلالة لان المقتضي قد يجامع وجود المانع فلا يقتضي لا ريب ان عدم الاقتضاء لوجود المانع لا ينافي وجود المقتضي علته
فتعريف الوضع يتناول المشترك ايضا لوجود المقتضي للدلالة فيه ايضا وعدم الدلالة فيه حين الاطلاق انما هو لوجود المانع وهو تعدد
الوضع لا لفقد المقتضي بخلاف المجاز الذي عدم دلالته عند الاطلاق لفقد اصل المقتضي وهو الوضع بمعنى التعيين لا لوجود المانع و
وذيل العبارة يوهم خلاف ذلك ويمكن اصلاحها بحمل قوله وعدم الدلالة في الصدر على ارادة عدم الدلالة على المعنى المعين في لحاظ المتكلم
بارجاع النفي الى القيد الذي يفصح عن ذلك عطف عدم الدلالة على الاجمال الظاهر في التفسير فانه عبارة عن فهم المعنى على وجه الاجمال
الحاصل في المشترك دون المجاز وقوله كما يتوهم من ظاهر كلام السكاكي اه فانه لما ذكر ان مدلول المشترك كالقرء واحد من معنييه كالطهر والحيض غير
مجموع بينهما فتوهم ارادة الواحد المبهم فاورد عليه بامتناع توجه النفس الى المبهم ودفع بعدم ارادة المبهم عند المتكلم بل المعين عند
المبهم عند المخاطب لغاية الاشتراك ووجه موهمي ظاهر وكلامه فيه بمنع قوله واما القيد الاخير فهو لاخراج الاستعمال الغلط وضع لمرادة
اصطلاح اخر اه فان قولهم في اصطلاح به التخاطب راجع الى الوضع فيما وضعت له يفيد اعتبار كون المعنى المستعمل فيه
موضوعا له في اصطلاح اهل التخاطب بالكلمة لافادة هذا المعنى فيه ذلك لا الاستعمال المختص لغاية صالحا فيخرج به نحو الفعل اذا استعمل

النحوي في الحدث الذي هو معناه الموضوع له لغة فانه وان كان من استعمال الكلمة فيما وضعت له الا انها ليست بحقيقة والسر في خروجه
كون المعتبر في الحقيقة كون المعنى المستعمل فيه موضوعا له في اصطلاح اهل هذا الاستعمال والمفروض ليس كذلك ولو ورد على طرده بمشترك
في اصطلاح التخاطب اذا استعمله اهل ذلك الاصطلاح في احد معنييه لمناسبته للمعنى الاخر لا لوضعه فانه ليس بحقيقة مع صدق الكلمة
المستعملة فيما وضعت له في اصطلاح به التخاطب عليه نعم انما يخرج باعتبار الحيثية في التعريف فان المعنى المفروض وان كان موضوعا له
في اصطلاح التخاطب الا ان استعمال اللفظ فيه ليس من حيث كونه موضوعا بل من حيث كونه مناسبا للموضوع له الاخر فتسلك الحيثية لاجل اخراج
الامثلة الحيثية وهذا يغني عن قيد اصطلاح التخاطب لكفايته في اخراج نحو الفعل الذي يستعمله النحوي في الحدث وعليك فالحقيقة هي
الكلمة المستعملة فيما وضعت له من حيث انه ما وضعت له وهذا معنى قوله وقد يستغنى عنه باعتبار الحيثية قوله الثاني ان اللفظ المفرد
اه غرضه من بيان هذه المقدمة الرد على مقالة من يجوز استعمال المشترك المفرد في معنييه على وجه الحقيقة على معنى كونه في هذا الاستعمال
حقيقة قوله فلو كان في دلالة اللفظ الموضوع اه بيان المراد المشار اليه بالقول المذكور وحاصله ان فرض كون العين المستعملة في الذهب
والفضة مثلا حقيقة في ذلك الاستعمال انما باعتبار لحاظ احد المعنيين قيدا للاخر بان يقصد من اللفظ الدلالة على الذهب المقيد باعتبار
الفضة اليه او بالعكس او اخذه على وجه الجزئية بان يقصد من اللفظ الدلالة على الذهب والفضة معا فعلى الاول لكان في دلالة اللفظ
الموضوع لكل من المعنيين مدخلية لشيء اخر وهو ما اخذ معه قيدا وعلى الثاني كان للمعنى الموضوع له شريك اخر وهو ما اخذ معه
جزءا وعلى التقديرين لزم ان لا يكون شيء من المعنيين تمام الموضوع وهو مع عدم تنصيص الواضع على شيء من الاعتبارين كما هو المفروض
ينافي حكمته ويمكن الذب عنه بان اللافظ انما يقصد من اللفظ كلا من المعنيين اعتمادا على الوضع الخاص به لا انه يقصد كليهما اعتمادا
على الوضع الخاص باحدهما حتى يتردد ذلك بين اخذ المعنى الاخر معه في الارادة على وجه يكون قيدا او بين اخذه على وجه يكون جزءا حتى يرد عليه
ما ذكر من عدم مدخلية شيء اخر في دلالة اللفظ على معناه الموضوع له في لحاظ الواضع ولا ينافيهما وجهنا ما في الذب ما ذكره من حصول
الوضع لكل من المعنيين حال الانفراد لا بشرط الانفراد ولا بشرط الانضمام لان الاعتماد على الوضعين معا في ارادة المعنيين كلا باعتبار
وضع نفسه لا يؤول الى شرط انضمام احد المعنيين الى الموضوع له باحد الوضعين لثاني لا بشرطية الانضمام ويخرج بذلك عن مقتضى
الوضع فليتدبر في ذلك فانه دقيق جدا قوله فلا يتم ما يفهم من بعض المحققين ايضا اه تفريع على ما ادعاه من حصول الوضع للمعنى في حال
الانفراد لا بشرط الانفراد ولا بشرط عدم الانفراد وغرضه بذلك الرد على سلطان العلماء في قوله بجواز الاستعمال في الكثير على وجه
الحقيقة بالبيان الاتي قوله فقد يستعمل في الواحد وقد يستعمل في الاكثر والموضوع له هو ذات المعنى في الصورتين اه هذه عبارة سلطان
العلماء نقلها بعينها من حاشية المعالم ومراده من كون الموضوع له هو ذات المعنى في الصورتين هو كون الموضوع له في كل وضع هو نفس
المعنى لا بوصف الوحدة ولا بوصف الكثرة واللازم من ذلك كون اللفظ في كل من الواحد والكثير حقيقة لا باعتبار كون الموضوع له
هو المعنى بوصف اللابشرطية بالنسبة الى الوحدة والكثرة على وجه يكون ذلك الوصف ملحوظا مع المعنى في لحاظ الوضع ليكون كليا
جعليا وقدرا مشتركا اعتباريا بين الواحد والكثير حتى يكون استعمال اللفظ في كل واحد والكثير باعتبار هذا القدر المشترك حقيقة على
ضابطة اطلاق الكلي على الفرد بل باعتبار ما وجهناه من كون كل من الكثير مرادا من اللفظ اعتمادا على وضعه فيكون الجميع مرادا اعتمادا على وضع
البعض كما انه في صورة الاستعمال في الواحد مراد اعتمادا على وضع ذلك الواحد وهذا الابناء في كون الوضع لكل منها من الواضع في حال
الانفراد لا بشرط الانفراد ولا بشرط عدم الانفراد لان كل معنى مع الاعتماد على الوضع الخاص به مراد منفردا لا بشرط الانفراد ولا بشرط
عدم الانفراد وارادة المعنى الاخر معه ليس لاجل هذا الوضع بل لاجل الوضع الاخر الخاص بذلك المعنى لكن المصنف حمل العبارة على
الوجه الاول وهو فرض كون الموضوع له هو المعنى بوصف اللابشرطية ليكون كليا جعليا ولذا اورد عليه بان اعتبار الكلية الجعلية
منوط باعتبار المعتبر وهو الواضع واذا لم يثبت ذلك الجعل والاعتبار من الواضع بني على عدمه لان عدم الثبوت في الامور التوقيفية

كان

كان في الحكم بالعدم وكان الذي دعاه الى هذا الحمل هو ان السلطان لما ذكر ان الموضوع له هو المعنى لا بشرط الوحدة ولا عليها فقد يستعمل
في الواحد وقد يستعمل في الاكثر والموضوع له هو ذات المعنى الخ فهم من ذلك انه ذكر ذلك نظرا الى قاعدة قررها بعض الاصوليين في لفظ
استعمل في معنيين بينهما قدر مشترك من ان الاصل حينئذ كونه موضوعا للقدر المشترك ولا ريب ان القدر المشترك بين الواحد والكثير
في اللفظ المستعمل تارة في الاول واخرى في الثاني هو ذات المعنى لا بشرط الوحدة ولا بشرط الكثرة على وجه يكون استعمال اللفظ في كل
منهما باعتبار القدر المشترك فيقتضي ذلك كون الموضوع له كليا جعليا حاصلة كليته بجعل الجاعل واعتبار المعتبر فاذا لاحظت
البيان الذي ذكرنا في توجيه العبارة تعرف ان هذا المعنى الذي فهم بمراحل من مقصوده وعليه فلا يتوجه اليه ما اورده فيما بعد من ان
الكلية الجعلية لم يثبت اعتبارها من الواضع والاصل عدم الاعتبار قوله فان الموجود الخارجي الذي هو الموضوع له مثلا جزئي حقيقي اه
في هذه العبارة من التعمية وسوء التادية ما لا يخفى وغاية ما امكن ان يقال في توجيهها هو ان يكون المراد من الموجود الخارجي الموجود
الواقعي بان يراد من الخارج ما يراد من الواقع ونفس الامر على حد ما قالوا في تعريف الخبر بكلام لنسبته خارج لا ما يقابل الذهن الذي هو احد
وعائي الوجود وانما عبر بذلك لان الموضوع له بوصف كونه موضوعا له لذلك اللفظ امر واقعي ومعنى كونه جزئيا حقيقيا انه اذا اخذ بهذا
الوصف فهو ممتنع الصدق على غيره وان كان بالنظر الى ذاته ومع قطع النظر عن هذا الوصف كليا بالنسبة الى ما تحته كالحيوان الناطق
في معنى الانسان مثلا فانه مع قطع النظر عن الوصف كلي بالنسبة الى زيد وعمرو وبكر واذا اخذ بوصف انه موضوع له للفظ الانسان يمتنع
صدقه على زيد وعمرو وبكر لانتفاء الوصف عن الافراد فكان جزئيا حقيقيا ويتوجه اليه ان المنع من صدقه مع الكثرة ح ليس باعتبار نفس
تصوره ومفهومه بل المانع خارج من المفهوم وهو وصف الوضع العارض له فاطلاق الجزئي الحقيقي عليه لاجل هذا المنع ليس بسديد ولكن
الامر في ذلك سهل بعد وضوح انه ليس مراده جعله من الجزئي الحقيقي حقيقة بل المراد كونه كالجزئي الحقيقي في المنع من صدقه مع الكثرة
وان كان المنع مستندا الى الوصف العارض له لا الى ذاته وبه يحصل الغرض من دفع قول المحقق السلطان بكون الموضوع له ذات المعنى
لا بشرط الوحدة والكثرة فان وجه الدفع ان الموضوع له وان كان ذات المعنى حينئذ لا بشرط وصف اللابشرطية بالقياس الى الكثرة
التي هي هنا لا يصدق مع الكثرة لقيام المانع من صدقه معها وهو الوضع قوله واعتبار الكلية والجزئية الجعليتين له اه اراد بالكلية
الجعلية ما فهمه من عبارة بعض المحققين من المعنى الملحوظ لا بشرط بالنسبة الى الوحدة وعدمها بحيث كان وصف اللابشرطية مما
اعتبره الواضع مع المعنى حين الوضع وبالجزئية الجعلية ما يستفاد من كلام صاحب المعالم من المعنى الملحوظ بقيد الوحدة بحيث كان القيد
مما اعتبره الواضع مع المعنى حين الوضع وهذا هو معنى ما يذكره فيما بعد من ان هذا الاطلاق والتقييد انما هو باعتبار الوضع لا
الموضوع له ومحصله ان الكلية والجزئية المتوهمتين في هذا المقام من لوازم الوضع لانهما انما تعرضان المعنى من جعل الواضع حين
الوضع لا انهما من لوازم ماهية المعنى وذات الموضوع ككلية الحيوان الناطق وجزئية زيد حيث انهما في لحوقهما المعنى لا يفتقران الى
ملاحظة الواضع واعتباره قوله المجاز مثل الحقيقة اه الظاهر ان الغرض من تمهيد هذه المقدمة ان يتفرع عليها بطلان القول بجواز استعمال
المفرد المشترك في اكثر من معنى على سبيل المجاز لسقوط قيد الوحدة الماخوذة مع المعنى في الوضع عن المستعمل فيه كما بنى عليه فيما ياتي عند
الاستدلال على عدم الجواز مجازا بقوله واما عدم الجواز مجازا فلما عرفت في المقدمة الثالثة من عدم ثبوت الرخصة في هذا النوع
من الاستعمال الخ قوله المتبادر من التثنية والجمع اه ولما ورد كل من التثنية والجمع في الاستعمالات على وجوه ثلث رجلان ونحوه من تثنيات
اسماء الاجناس وزيدان ونحوه من تثنيات اعلام الاشخاص وقمران ونحوه من تثنيات باب التغليب وكذلك الجمع فاختلف في كون التثنية
وضعا لشيئين متفقين في الاسم والمعنى يعني عند تعدد فردين من ماهية واحدة فيلزم منه تطرق التاويل الى القسمين الاخيرين في الاول منهما
من وجه واحد وهو ان يراد المسمى من المفرد وفي الثاني من وجهين احدهما جعل الشمس فردا للقمر ادعاء ليصح ارادتهما منه وثانيهما ان يراد
المسمى من المفرد او لشيئين متفقين في الاسم فقط وان لم يتفقا في المعنى فيلزم تطرق التاويل الى القسم الاخير بجعل الشمس فردا ادعائيا

لمسمى الفرد وكذا الجمع وعلى القول الثاني مبنى القول بالجواز على وجه الحقيقة في التثنية والجمع قوله اخبر بعضهم في مثل رأيت مسلمين ان كان
مسلما وورد لمعنى وصفي باعتبار وكونه مشخصا فرادهم من تشخصه فردان من هذا المعنى الوصفي وهو مفهوم من قام به الاسلام والمعنى يسمى باعتبار
كونه علما فرادهم من تشخصه شخصان مسميان بمسلم والمتبادر من تشخصه المعنى الاول المبني على بيانهما من المعنى الوصفي ولكن هذا لا اجل ان
المتبادر منها هذا الاطلاق فردان من جنسه وانما فرض من موارد التبادر والمدعى لاثبات الحقيقة في نحو هذا المثال فليس مما عداه مما يكون محلا
لكلا المعنيين حتى يدعى التبادر فيه لعدمها قوله للزوم الاشتراك في مثل عينين اذا جوزنا استعماله حقيقة في الشمس والميزان اه توضيح هذا الكلام
ان العين مشترك وعينين تثنية منها فلو قلنا بكونها حقيقة في ماهيتين كالشمس والميزان كما انها حقيقة في فردين من جنسه كعوضين من الذهب
مثلا اجتمع فيه اشتراكان احدهما اشتراك المفرد والاخر اشتراك التثنية واللازم من الاشتراكين تكثر الاحتياج الى القرينة المعينة الدالة
بين ما يعين المراد من المادة المشتركة وما يعين المراد من الهيئة المشتركة بل اذا اريد منها الماهيتان يحتاج الى ثلاث قرائن الاولى ما يدل على
ان المراد من الهيئة الماهيتان لا الفردان من جنسه والاخريان ما يعين كلا من ماهيتين فانهما الشمس والميزان والبصر والينبوع قوله المجاز
خير من الاشتراك اه يرد عليه عدم كون المقام على ما نبه عليه في ذيل بحث عدم دلالة الاستعمال على الحقيقة من مجاري هذه القاعدة لان
القائل بحقيقية تثنية المشترك في الماهيتين يدعيه كذلك على وجه الاشتراك المعنوي لا اللفظي لوضوح ان التثنية المقتضي في اللفظ
مدلولها مع بين فردين من جنسه وعينين قوله فيتكثر الاحتياج الى القرائن اه معناه ان كون مثل عينين حقيقة في الشمس والميزان مع كونه
مجازا فيهما وان كانا متشاركان في تكثر الاحتياج الى القرائن الا ان صورة الحقيقة تمتاز عن المجاز بلزوم الاشتراك المخالف للاصل
القاعدة فاذا نضمنا الى القاعدة المذكورة يبقى ما هو اللازم المشترك بينه وبين المجاز وهو تكثر الاحتياج الى القرائن احدها
القرينة الصارفة لهيئة التثنية عن حقيقتها الى مجازها والاخريان ما يعين مدلول المادة من المحتملين وما هو المدلول المجازي للهيئة
او ما اعتبر فرعين المسمى المراد من المفرد قوله ومنها استعماله في كل واحد منها على البدل بان يكون كل واحد منها مناطا للحكم اه
كلمة الباء في المعدية للتفسير والمقصود بيان المراد من البدلية والمراد بكون كل واحد مناطا للحكم استقلال الكل في كونه موضوعا
للحكم على وجه يتعدد معه الحكم بتعدد موضوعاته فلو الطرد يد بعينين مثلا وظهر من القرينة توجه النفس الى ارادة الذهب والفضة
يؤخذ بافرادهم ويلزم بهما معا على ان كلا منهما مقربه وعليه فلا يراد من البدلية هنا ما هو مصطلح اهل الشرع وهو قيام كل منهما بدلا عن
معادله على وجه يلزم منه سقوط المعادل كما في خصال الكفارة ومنه نيابة كل فرد من الكلي المامور به عن مثله في افادة امتثال الامر
بل يراد منها ما هو مصطلح ارباب المعقول وهو تعاور اشياء متعددة لشيء واحد وورود الطارئة في المقام انما هو ملتبسا بان المعاني
المتعددة حسبما اراده المتكلم تتعاور على اللفظ الواحد المفروض استعماله فيها والنكتة في مراعاة هذا الاعتبار ان الاستعمال
من العمل واذا اضيف الى اللفظ كان معناه طلب المتكلم من اللفظ العمل في المعنى وعمله في المعنى عبارة عن افادته فالمتكلم بارادته المعنى
يطلب منه افادته للسامع ففي صورة ارادة معان متعددة يطلب منه افادة كل بالاستقلال على وجه كانها تتعاور اللفظ الواحد الا
من هذا الاعتبار كون كل واحد مناطا للحكم ومتعلقا للنفي والاثبات قوله فان اطلاق المجاز في التثنية والجمع انما يرجع الى الحصر
علامتهما اه هذا احد القولين في التثنية والجمع ومرجعه الى انكار ثبوت الوضع النوعي في الهيئة الحاصلة من دخول العلامة في المفرد
اعتبار الوضع الافرادي في كل من الداخل والمدخول عليه فان العلامة بانفرادها في التثنية موضوعة لمطلق الاثنينية وفي الجمع لمطلق
ما فوق الاثنينية وكل منهما معنى حرفي والمدخول عليه ما موضوع للماهية من حيث هي ولا بشرط اذا كان من قبيل اسم الجنس واذا اعتبر
لحوق المعنى الحرفي المستفاد من العلامة بالمعنى الاسمي المستفاد من المدخول كان مفاده بما فردان من جنسه في التثنية وافراد منها في الجمع من باب
تعدد الدال والمدلول لا على معنى ان الفرد الذي هو واسطة بين الماهية والاثنينية وما فوق الاثنينية اللاحقين لها معنى ثالث خارج
منهما داخل في وضعيهما كيف وهو مغالطة لا يصلح لان يراد من الحرف بل بمعنى انه لازم عقلي للمعنى الحرفي اللاحق بالمعنى الاسمي الذي

في استعمال التثنية والجمع

هو مدلول المفرد ووجه لزومه استحالة اتصاف الماهية المتحدة لذاتها بالتعدد من الاثنينية وما فوقها فلا جرم ينصرف ذلك الى
في لحاظ المتكلم والسامع الى الفرد القابل للتعدد بجميع مراتبه فههنا مدلولات ثلاث كلا منها مطابقيان والثالث التزامي فليتأمل
في ذلك فانه دقيق قوله انما التفاوت في لفظ العين اه فان مقتضى اعتبار الوضع الافرادي بين اعمال العين للدلالة على ما يراد منه
حقيقة او مجازا فقد يراد منها الماهية الواحدة فتكون حقيقة وقد يراد منها عينها وهو اما المسمى بالعين على طريقة ارادة مفهوم
الاشتراك وهذا وان صح مجازا الا انه خارج عن المتنازع او الماهيتان بانفسهما وهذا وان كان من محل النزاع الا انه بواسطة انتفاء
العلاقة المعتبرة غير صحيح فاستعمال المشترك في التثنية والجمع على وجه المجاز بحيث يكون من محل النزاع غير جائز وهذا ملحق بالافي
ما مضى وما يأتي في دليل عدم الجواز مجازا في التثنية والجمع قوله اللهم الا ان يقال ان مدلول العلامات ليس مجرد الاشارة الى الاثنينية
او المتعدد بل الاثنينية الخاصة والتعدد الخاص اه اي بخصوص الاثنينية والتعدد في الفرد حتى انها لو استعملت في الاثنينية والتعدد
في الماهية اي الماهيتين او الماهيات المتعددة كانت مجازا من قبيل ما نحن فيه المجاز في المادة قوله فيكون التثنية والجمع مستبدا بوضع على حدة
آه اي موضوعا بوضع نوعي تركيبي متعلق بالهيئة الحاصلة من لحوق العلامات بالمفرد وهو هذا القول الثاني في وضع التثنية والجمع
في مقابل القول المتقدم واللازم من هذا القول ان لا تكون المادة فيما لو استعملت الهيئة في الماهيتين مستعملة بخلاف ما لو استعملت الهيئة
في الفردين فان المادة حينئذ يراد منها الماهية وربما يتوجه في المقام سؤال عن وجه العدول عن وضع العلامات بانفرادها للاثنينية
الخاصة والتعدد الخاص الى وضع الهيئة للفردين او الافراد المتعددة من الماهية وهو لا يخلو عن غموض وان كان يمكن توجيهه بان
الاثنينية الخاصة من حيث انها نسبة بين الماهية والفرد من حيث كون الفرد اثنين لا اقل ولا اكثر معنى حرفي وكذا التعدد الخاص
من حيث انه نسبة بينهما من حيث كون الفرد ثلاثة وان بلغ لا اقل والفرد معنى اسمي والمعنى الحرفي باعتبار ما اخذ معه من الخصوصية
لا ينفك عن الفرد فلو وضعت العلامات للاثنينية الخاصة والتعدد الخاص لدخل المعنى الاسمي في مدلول العلامات فعدل عنه الى
وضع ما يصلح وضعا للمعنى الاسمي وهو الهيئة للفردين او الافراد فتأمل قوله والحاصل تشبيه الاشتراك اللفظي بالمعنوي فيكون من تعا
اه لا يخفى من توسع في التعبير مرجعه الى المجاز في الاسناد او الحذف وتقديره تشبيه ما يطلق عليه لفظ المفرد بالاشتراك اللفظي
كالعين حيث يطلق على كل من الذهب والفضة بما يطلق عليه اللفظ بالاشتراك المعنوي كالعين ايضا حيث يطلق على كل من فردي
الذهب وكل من فردي الفضة فانهما بالقياس الى الذهب والفضة وعينهما مقول بالاشتراك لفظا وبالقياس الى افراد كل منهما
مقول بالاشتراك معنى ويشكل اعتبار الاستعارة على هذا الوجه بعدم كون المشابهة في اطلاق الاسم وصدقه من علائق التشبيه
المعتبرة عند ارباب الفن في باب الاستعارة ودفع هذا الطريق من المجاز بذلك اولى من دفعه بما سيذكره من ان ذلك لا ثمرة فائدة
تعد لتجويز ارادة الفردين من المسمى بالعين مجازا قوله غاية الامر جوازه وهو لا يفيد قوما اه يرد عليه كون النزاع في الجواز على وجه
يخرج اللفظ معه من حد الغلط لا في الوقوع فالمنع من الوقوع بعد تسليم الجواز لا يجدي نفعا في رد الخصم لو تمسك بهذا الطريق من
المجاز ولعل قوله فتأمل اشارة الى ذلك قوله يمكن القول بوجود ثمرة ضعيفة نظير الثمرة الحاصلة في الفرق اه وحيث ذهب المعتزلة في
الواجب التخييري الى انه كل واحد على البدل والاشاعرة الى انه احد الابدال المعتد ذكرعين واحد بناء على كون النزاع بينهما معنويا
في الفرق بينهما ان احد الابدال من حيث انه مفهوم منتزع كلي والابدال كخصال الكفارة افراده فالواجب عند الفريق الاول هو الافراد
ولكن على البدل وعند الفريق الاخر هو الكلي المنتزع وهو واحد وقيل في ثمرة هذا الفرق انها تظهر في النذر اذا نذر الاتيان بثلث
واجبات تتعلق بها الوجوب في الشريعة فان خصال الكفارة فعلى قول المعتزلة يكفيه في الوفاء بنذره وعلى قول الاشاعرة لا بد
من الاتيان بواجبين اخرين لانه حينئذ في الخصال الثلث انما اتى بواجب واحد هو الكلي المنتزع عنها فمن ذلك وربما يمكن ان يتوهم
نظير هذه الثمرة فيما نحن فيه بين الاعتبارين من حيث ان المسمى كلي والمعنيان فردان منه فاذا علق حكم شرعي على التثنية والجمع

بلزم اعتبار المسمى تعلق الحكم بالكلي على اعتبار الاستغراق تعلقه بالفردين او الافراد قوله لان مورد الحكم هنا الفردان على التقدير
لان الطبيعة اه فان الحكم المعلق على التثنية متوجه الى الفردين من الطبيعة لا نفس الطبيعة فالفرق بين الاعتبارين في تعلق الحكم بنفس
المعنيين هما فردان من المسمى قوله والمراد من غاية الخضوع ما يعم الخضوع التكليفي والتكويني اه الخضوع التكويني عبارة عن قبول
الكون الذي حصل من جميع الكائنات في عالم التكوين والايجاد كما اخبر الله تعالى في قوله انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون وكان الغرض
من ايراد هذا الكلام دفع ما لعله يظن من انحصار غاية الخضوع الذي يعد من السجود في الخضوع التكويني بدليل اسناد السجود في الاية
الى امور لا يعقل فيها الخضوع التكليفي وحصر الدفع ان نسبته الى الكثير من الناس في ذلك ام قرينة واضحة على ارادة ما يعم التكليفي لثبوت
الخضوع التكويني فقط في الكل وانما خص كثير من الناس بالذكر مع ان من في السموات والارض يتناوله لخلاء الكلام عن وصمة الكذب الذي
كان في قوة اللزوم من عموم الموصول لكل الناس بالقياس الى الخضوع التكليفي الدال بالفرض في عموم مفهوم الخضوع قوله واجيب
عنه بان المراد الجنس اه ارادة المتعلق مع بقائه لكل واحد منهما مستقرا اه ضمير التثنية يعود الى المعنيين المندرجين في المقام باعتبار سبق
ذكرهما في عبارة الدليل حيث قال فيه لو جاز الاستعمال في المعنيين ويحصل الجواب ان المراد بالمعنى في عنوان استعمال المشترك في المعنيين
وان كان هو المعنى الحقيقي ضرورة ان المقصود بالبحث ليس فرض وقوع استعمال اللفظ فيهما بشرط بقاء كل منهما على وصف الحقيقة
كيف وهو لا يجامع بعض اقوال المسئلة وهو القول بجواز الاستعمال على وجه المجاز مطلقا او في المفرد خاصة بل المقصود طلب
افادة كل من المعنيين بالذات لا بشرط بقائه على وصف الحقيقة وعدمه فيقال مثلا نقول ان هذا وحده وهذا وحده على القول
بدخول الوحدة في الوضع انما يكون معناه اذا اريد بكل من اللفظ منفردا فلو اريدا معا لزم منه سقوط قيد الوحدة فصار المراد
منهما معا من دون تناقض ولا خروج عن محل النزاع ومن طريق البيان المذكور فظهر ان هنا معا ليس معنى من معاني لفظ المشترك مقابلا
لهذا وحده وهذا وحده كما ظنه المستدل بل هو امر انتزاعي يتولد من ارادة هذا وهذا من دون ان يكون من لحوق في الوضع ولا
مناطا للحكم في لحاظ الاستعمال بل مناط الحكم هذا وهذا كما ان الماخوذ في الوضع هذا وهذا على القول بعدم دخول الوحدة في
الوضع وهذا وحده وهذا وحده على القول الاخر وبهذا كله ظهر ان في الدليل مغالطة من وجهين احدهما فرضهما معا معنى حقيقيا
للفظ في مقابل هذا وحده وهذا وحده وثانيهما فرض بقاء قيد الوحدة مع كل منهما في صورة ارادتهما معا وقد عرفت كذب كل من
التقديرين فالمغالطة انما هي باعتبار تركيب الدليل من قضيتين كاذبتين فليتدبر قوله ومنهم من جعله حقيقة ومجازا بالنسبة الى
المعنيين اه وقد يسبق الى بعض الاوهام ان الاستعمال المفروض واحد شخصي والحقيقية والمجازية متضادان فلا يجتمعان في واحد
شخصي ويندفع بانهما وصفان اضافيان كالفوقية والتحتية فيجوز اجتماعهما في محل واحد عند تعدد الاضافة ومفروض المسئلة
ان يطلب باستعمال واحد افادة الموضوع له بعنوان الاصل وعنه وافادة غيره بعنوان الاصل لمناسبة الموضوع له فيتصف بالحقيقية
والمجازية بالاعتبارين قوله بان المجاز ملزوم للقرينة المعاندة للمعنى الحقيقي اه هذا مبني على طريقة علماء البيان لاخذهم القرينة
المعاندة للحقيقة في حد المجاز بخلاف الاصوليين لعدم كونها عندهم شرطا في التجوز بل هي شرط في التفهيم فانتفاؤها مخل بالتفهيم
لا بصحة التجوز وصدق المجاز ويمكن منع ابتناء الدليل على طريقة البيانيين نظرا الى ان محل النزاع ما لو استعمل اللفظ في المعنيين
على وجه يدل عليهما معا فلا يكون بالنسبة الى المعنى المجازي الا مع القرينة والشرع معاندتها الحقيقة انها تصرف اللفظ عن
ارادة المعنى الحقيقي الى ارادة المعنى المجازي فتتضمن نفي ارادة الاول واثبات ارادة الثاني وفرض استعماله فيهما يقتضي اثبات ارادة
الاول مع الثاني فيلزم اجتماع النفي والاثبات في ارادة الاول وهو محال وهذا هو معنى كون المجاز معاندا للمعنى الحقيقي بل عينا
لو سلم انه معاند المعنى الحقيقي ولذا ذكر في الفرق بين هذا الاستدلال والذي بعده ان عمدة دليل من مناط هذا الاستدلال عدم جواز اجتماع
الارادتين عقلا فان ارادة المعنى المجازي باعتبار لزومها نفي ارادة المعنى الحقيقي لا يجتمع مع ارادة ذلك المعنى لتناقض النفي والاثبات

قوله

قوله كما ان مناط ما ذكرنا عدم الرخصة من الواضع اه الاستناد في المنع الى عدم الرخصة يبتنى على عدم تمامية المنع العقلي ولعل وجهه ان
ما يعتبر في القرينة اللازمة للمجاز عن الحقيقة باعتبار تضمنها نفي ارادة المعنى الحقيقي ليست لذاتها بل بالنظر الى اعتبار المعتبر وهو المتكلم
وفرض ارادة المعنيين يتضمن الغاء النفي عن مقتضى القرينة غاية الامر لزوم اقامة قرينة اخرى تفيد ذلك وسيصرح في اخر المسئلة بوجوب
اقامة قرينة اخرى حال ارادة المعنيين وبذلك يرتفع المنع العقلي وينحصر في المنع التوقيفي حسبما زعمه ولا يخفى على المتامل ان هذا الدليل
المتقدم على المنع بما وجهناه اولى واسلم مما ذكروه من الاعتراضات الاتية عليه قوله واعترض اه هذا الاعتراض مع ما بعده من الفاضل
المدقق الشيرواني وبناؤه على تسليم لزوم المجاز للقرينة المعاندة للحقيقة وجعلها عبارة عن القرينة الصارفة مع التاويل في الصرف فلتحملها
بحملها على نفي ارادة المعنى الحقيقي منفردا عن المعنى المجازي لا نفي ارادته بالذات لئلا يجوز ارادته منفردا ومجتمعا مع المعنى المجازي قوله وايضا
فقد يستعمل اللفظ الموضوع للجزء في الكل اه لم يقصد بذلك بيان كون استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكل من باب الاستعمال في المعنيين
حتى يقال بل انما ذكره في جواب بل المقصود بيان ان قرينة المجاز لا تمنع ارادة المعنى الحقيقي بالذات والا لم يمكن اجتماعه معه او يطرد تدخله فيه لم
يكن مرادا من اللفظ على وجه الاستقلال بل كان داخلا في المراد وهذا يكشف عن عدم كونها مانعة عن ارادته بالذات في الوضع ولكن يرد عليه ان
المعنى الحقيقي هنا ليس مقابلا للمعنى المجازي حتى يكون شاهدا لعدم منع القرينة عن ارادته بالذات ولو مجتمعا بل هي قرينة على ارادة ما
اندرج فيه المعنى الحقيقي قوله وهذه الدلالة مشهورة في نظائرها باب الفحوى اه لا تعد عندهم من استعمال اللفظ في المعنى ولا من ارادة المعنى
من اللفظ ليستشهد بها على جواز الاستعمال في المعنيين وعلى عدم مانعية القرينة عن ارادة المعنى الحقيقي مجتمعا مع المعنى فالمنافي الحكم عليها
بالمنع وكيف يتم هذا المعنى لما يذكره في غير موضع من كون الدلالة الالتزامية من باب الاشارة معتبرة او حجة لان المراد منه اعتبارها في اثبات
الحكم الشرعي بها كسائر الدلالات الالتزامية وبالجملة نفي اعتبارها في اثبات ما هو من احكام اللفظ لا ينافي اثبات اعتبارها في اثبات ما
هو من احكام الشرع قوله وقد يعترض ايضا بان النزاع المقيد في هذا المقام اه وانما جعل النزاع المقيد مقصورا على البحث بجواز استعمال اللفظ
في الموضوع له وغير الموضوع له مع منع لزوم القرينة المانعة في كل ما استعمل في غير الموضوع له نظرا منه الى ان المنع المستفاد من القرينة على فرض
تسليم كونها مانعة عن ارادة المعنى الحقيقي بالذات ولو مجتمعا منع عقلي والمنع العقلي وان كان لا ينافي الجواز اللغوي كما هو المراد في محل النزاع
هنا وفي مبحث استعمال المشترك في اكثر من معنى لكن النزاع في الجواز اللغوي وعدمه مع قيام المنع العقلي الذي مرجعه الى امتناع اجتماع الارادتين
غير معقول فلا محالة يخرج الفرض عن محل النزاع مما لا يكون ملزوما للقرينة المانعة لعدم مانع عقلي حينئذ من الجواز اللغوي على تقدير القول
به قوله واما ان قلنا بانها ارادة المعنى الحقيقي لينتقل منه الى المعنى المجازي اه هذا ماخوذ من تعريفهم الكناية باستعمال اللفظ في الملزوم
لينتقل منه الى اللازم ولا يخفى على المتامل ان مبنى الاعتراض انما هو على الطريقة الاولى من الكناية لا انه لا يجري على هذه الطريقة في موصول المسئلة
واما الطريقة الاخرى فهي خارجة عنه من وجهين احدهما ان المعنى الحقيقي على هذا التقدير لا يقع مناطا للحكم وان استعمل اللفظ فيه لكونه
موطئا لانتقال الذهن الى المعنى المجازي وثانيهما عدم وقوع الاستعمال في غير الموضوع له لكون الانتقال اليه انما يحصل بواسطة الموضوع
له لا بواسطة اللفظ قوله واما ثانيا فانا نجعل البحث فيما يبنا فيه اه كانه اراد بالتناقض ما يقابل التلازم بان لا يكون احد المعنيين
لازما للاخر لا التناقض بالمعنى المعروف المصطلح عليه فالمعتق والرجل في معنى الاسد من المتناقضين بهذا المعنى قوله ما يمنع عن ارادة المعنى
الحقيقي منفردا ومجتمعا وبانه يجوز المنع بما بحث لم يجتمعا في الارادة لذاتها كالايجاب والنهي بمعنى الامر ولا يذهب عليك
ان عدم الاجتماع مما لا دخل فيه ففي العبارة نوع مسامحة حيث اسند المنع عن ارادة المعنى الحقيقي الى القرينة مطلقا قوله فهو لا
ينافي كونها من باب الكناية فتامل اه وجه ان بناء الكلام على تناقض المعنيين بمعنى عدم التلازم بينهما ما في كونه من باب الكناية التي هي عبارة
عن استعمال اللفظ في اللازم مع جواز ارادة الملزوم وكانه الى ذلك اشير بقوله فتامل نعم لو اريد كونه من باب الكناية حكما لا اسما سلم من
ذلك والامر بالتامل للتدقيق قوله وقد يعترض ايضا اه معنى ارادة المعنى الحقيقي بتلك الارادة بدلا عن المعنى المجازي ان يراد المعنى الحقيقي

بالارادة

بارادة خصها بالنظر الى اقتضاء القرينة ان تتعلق بالمعنى المجازي هو اللازم من هذا الاعتبار بدلية المعنى الحقيقي عن المجازي على معنى قيامه
مقامه في تعلق الارادة به وقد يذهب الى الوهم رجوع هذا الاعتراض الى الاول الاعتراض المتقدمين لان المنع عن ارادته بتلك الارادة بدلا
عن المعنى المجازي بعينه هو المنع عن ارادته منفردا فلا فرق بينهما بحسب المعنى ويمكن دفعه بابداء الفرق بان مبنى الاعتراض الاول على جعل
المنع عن ارادة المعنى الحقيقي من مقتضى جهة الصرف في القرينة اللازمة للمجاز ومبنى الاعتراض الثاني على جعله من مقتضى جهة التعيين
المعتبرة في قرينة المجاز قوله انما هو من باب دخول الخاص في العام الاصولي لما ان العام الاصولي موضوع لامر ذهني محيط بالافراد والاجزاء كما
البلد بعين عنه في التوجيه الفارسية بهر في استغراق الجزئيات كما في اكلت كل رغيف وهمه في استغراق الاجزاء كما في اكلت كل الرغيف
ومن هنا قد يقال ان دلالة العام على خصوص كل فرد دلالة التزامية لكون الامر الذهني المحيط مضافا الى الجزئيات او الاجزاء على ما ضبط العشائر
في الوضع وخرج المضاف اليه كالعمى للعدم المضاف الى البصر فالمراد من العام انما هو الامر المحيط لا خصوص كل فرد بان يكون كل فرد مرادا بارادة
مستقلة فمعنى دخول الخاص في العام الاصولي كون الافراد داخلة باعتبار ارادة الامر المحيط بها من دون ان يتحقق هناك ارادات متعددة
على حسب تعدد الافراد قوله فبعود المحذور من لزوم اجتماع المتنافيين له فان مقتضى قرينة المجاز ارادة خصوص المعنى المجازي بحيث ينفي ارادة
غيره ومقتضى فرض الاستعمال في المعنيين ارادة كل واحد منهما من حيث انه امر محيط بهما وحاصل الجواب ان ما ذكره المعترض في هدم الدليل لا يلائم
فهمه في تحقيق محل النزاع في التثنية من كون المراد من الاستعمال في المعنيين دخولهما في الارادة نحو دخول الخاص في العام الاصولي حيث قال
في حاشية المعالم والظاهر على حقوقه ما ذكره في المشترك ان المراد دخول الخاص في العام الاصولي فيعلم ما فهمه يعود المحذور من لزوم اجتماع المتنافيين
قوله فالاستعمال واحد وانما هو محل الدلالة على المعنى والارادة تابعة له وحدة الاستعمال مع فرض ارادة المعنيين محل نظر بل موضع منع
لان الاستعمال من فعل المتكلم فوحدته وتعدده منوطان بجعله واعتباره ويتبعان ما في ضميره من ارادة معنى او معنيين فعلى الاول
كان الاستعمال واحدا وعلى الثاني يتعدد لا محالة والاصل فيه ما ذكرنا سابقا في بحث المشترك من ان الاستعمال لكونه استفعالا من العمل
يتضمن طلبا فان المعنى من اللفظ فمع وحدة المستعمل فيه ينقدح في ضمير المتكلم طلب واحد ومع تعدده ينقدح في ضميره طلبان او اكثر ولا
يعني من تعدد الاستعمال الا هذا نعم الاطلاق في جميع التقادير واحد ولعل بعض من وحد الاستعمال خلط بين الاستعمال والاطلاق
قوله وغير ما عرفت ان الاستعمال لا تعدد فيه اه ومما نبهناه علم ان القول بتعدد الاستعمال مما لا محيص عنه مع ان منع التعدد مع فرض تعدد
الاضافة في الاستعمال الواحد لا ينافي كونه حقيقة ومجازا بالاعتبار بل لما نبهنا عليه سابقا من كون الحقيقية والمجازية من الصفات الاضافية
فيجوز توارده على ما تعدد فيه الاضافة قوله المشتق كاسم الفاعل اه ضابط موضوع المسألة من محل الوفاق والخلاف ورود الحمل
الانسب كل مشتق اسمي وصفي لم يكن مبدؤه اشتقاقه لفظا فانا خرجت الافعال والمصادر والمثنيات والمجموع بقي اسم الفاعل وغيره
مما ذكره دخيم وقد اشار اليه باعطاء المثال بحيث ينطبق على الضابط المذكور قوله حقيقة فيما تلبس بالمبدأ اه اي الذات المتلبسة
بالمبدأ افقد لفظه وضع الذات وتلبسها بالمبدأ لا بشرط كون التلبس في خصوص احد الازمنة من حال النطق والماضي والمستقبل
بحيث لو اطلق على المتلبس بحال النطق او حال الماضي او حال الاستقبال كان باعتبار ذلك الكلي المشترك بين الجميع حقيقة لا بحيث
دخل خصوص الزمان في المستعمل فيه ولا بحيث اريد خصوصية التلبس الخاص الحاصلة من جهة اضافته الى الزمان الخاص من اللفظ او يتوهم
كون دخول ما خرج عن الموضوع له في المستعمل فيه موجبا للمجاز لكون استعمال الكلي في الفرد بارادة الخصوصية موجبا له وبالجملة فالحكم
في وضع المشتق لتلبس الذات بالمبدأ حال النسبة والاتصاف الذي قد يكون في حال التكلم وقد يكون في حال الماضي وقد يكون في حال الاستقبال
من دون ان يدخل الزمان الخاص ولا الخصوصية المتولدة من اضافة التلبس الى الزمان الخاص في الموضوع له فالتلبس في حقيقته في الاستعمال
من عدم دخول شيء منهما في المستعمل فيه قوله دون ما وجد المبدأ فيه في حال التكلم فقط اه مرجع هذا التعيين على ما توهمه بعضهم الى
جعل الموضوع له التلبس الخاص باعتبار اضافته الى الخصوص في حال التكلم والفرق بين هذا التعيين وتعبير المصنف كالفرق بين الخاص والعام

الكلام في المشتق

والفرد والكلي ويظهر فائدة الفرق في نحو زيد كان قائما فقعد او سيصير قائما فعلى تعبيره يكون قائما في المثالين حقيقة لكونه مستعملا
في حال التلبس وعلى التعبير الآخر يكون مجازا قوله ومجازا فيما لم يتلبس بعد اه اي الذات المتصفة في حال النسبة بالمبدأ الذي تتلبس
بها فيما بعد الذي هو زمان الاستقبال بحسب المجازية فيه خروج ما دخل في الموضوع له وهو التلبس عن المستعمل فيه على عكس ما
دخل فيه اولا انه هذا هو المنافي لما لم يتلبس بعد وبالاولى لما انقضى عنه المبدأ قوله سواء اريد به الحال اه على من يتلبس او هذا التعميم
لا يلائم ظاهر عنوان ما لم يتلبس بعد بالتعيين المتقدم لحصول التلبس في القسم الاول بالقياس الى حال النسبة وهو المستقبل وكون
المجازية دخول ما خرج عن الموضوع له وهو زمان الاستقبال في المستعمل فيه في البيان المذكور مسامحة والصحيح قوله بعلاقة اول اليه
او كون علاقة المجاز علاقة الاول مناسب لان يراد من المشتق الذات البحت لا المعنى المتلبسة بعلاقة انها تتلبس فيها بعد من دون اعتبار
الاتصاف معها ايضا حتى يكون قولك رايت قائما مثلا بمنزلة قولك رايت زيدا وهذا كما تراه اطلاق آخر مقابل لما اطلق على ما
انقضى عنه المبدأ بعلاقة كونه عليه او الذات البحت الغير المتلبسة من غير اعتبار اتصافها ايضا بالعلاقة المذكورة لانه لولا اعتباره
على هذا الوجه لم يتميز عن المنقضي عنه المبدأ بالمعنى المتنازع فيه ثم ان ظاهر الاول ملاحظة هذه العلاقة وعدم ملاحظتها وهذا
مجرد لا يوجب الفرق بين الاطلاقين في كون المجازية في احدهما محل وفاق وفي الآخر محل خلاف كما لا يخفى ولم يتعرض لكلامهم في هذا المقام
على تحريم تمام قوله وقد يتوهم ان اطلاق النحاة اسم الفاعل مثلا على مثل ضارب في قولنا زيد ضارب غدا ينافي دعوى الاجماع اه وكان توهم
النقض بما يراد من ضارب مما يدخل فيه الزمان المستقبل وكان غدا قرينة المجاز واما اطلاق النحاة اسم الفاعل عليه فان اريد به اطلاق
مسمى اسم الفاعل وهو ضارب على ما اريد من ضارب غدا كان دفع توهم المنافاة بكون الاطلاق اعم في محله بعنوان العبارة غير وافية بافادة
هذا المعنى وان اريد به اطلاق لفظ اسم الفاعل على ضارب من حيث انه من سماه كما انه ظاهر العبارة فتعليل دفع التوهم بكون الاطلاق
اعم عليل جدا بل الظاهر في دفع ان يقال ان كون لفظ اسم الفاعل من حيث انه من مصطلحات النحاة حقيقة في ضارب في نحو هذا الاستعمال
لا ينافي كون ضارب مجازا في المعنى المذكور باعتبار اللغة وبالجملة حقيقة لفظ اصطلاحا في لفظ مجاز لغة لا ينافي مجازية ذلك
اللفظ كما في اطلاق فعل الماضي مثلا في بعث الانشاء في ضربت حيث يلي ان قوله وفيما انقضى عنه المبدأ اه اي الذات المتصفة
في حال النسبة بالمبدأ الذي وجد منها وانقضى في الزمان الماضي بالنسبة الى حال النسبة سواء كان حال النسبة هو حال النطق او ما قبله
او ما بعده وهذا هو المراد من قوله اعني اطلاق اللفظ المشتق وارادة ما حصل له المبدأ في الماضي من الازمنة بالنسبة الى زمان خصوص
النسبة في المشتق الى من قام به فالتعيين المذكور لعمومه وشموله يندرج فيه انواع ثلث تشير اليها في ضمن المثال كقولك زيد قائم مريدا
به اتصاف زيد في حال التكلم بالقيام الذي وجد منه بالامس وزيد كان قائما مريدا به اتصاف زيد في الامس بالقيام الذي وجد منه قبل
الغد قوله وقد يعبر بارادة ما حصل له المبدأ وانقضى قبل زمان النطق اه هذا التعيين مبني على جعل حقيقة المشتق مقصورة على التلبس
الحاصل في زمان النطق كما تقدم القول به عن بعضهم وبالامر بجعله لحال فائدة الفرق بين التعبيرين في مثل كان زيد قائما كما نبه عليه
قوله نعم اذا قلنا كان زيد قائما امس اه باعتبار كونه قائما قبل الامس فيصير محلا للخلاف على ما ذكرنا ايضا اه وكذلك اذا قلنا
زيد يصير قائما غدا باعتبار كونه قائما اليوم فانه ايضا على التعيين الذي ذكره من محل الخلاف قوله اجراء هذين التعبيرين فيما لم
يتلبس بعد بالمبدأ اه وجه ما يتعلق فيما لم يتلبس بعد بحسب ما شرحناه سابقا عبارة عن اتصاف الذات بالمبدأ الذي يوجد منها
في الزمان المستقبل وهذا الزمان كالزمان الماضي اما اضافي تعتبر اضافته الى زمان آخر يكون ذلك الزمان مستقبلا بالقياس اليه
والآخر المضاف اليه اما زمان النسبة الذي قد يكون حال النطق وقد يكون ما قبله وقد يكون ما بعده او زمان النطق خاصة وتظهر
ثمرة الفرق بين التعبيرين في قولنا زيد يصير قائما غدا فعلى الاول يكون حقيقة باعتبار وروده استعماله في حال التلبس على الثاني
يكون من جهة انه لم يتلبس فيكون مجازا نعم اذا قلنا زيد يصير قائما غدا واردنا به اتصاف زيد في الغد بالمبدأ الذي يوجد منه بعد

الغد كان مما لم يتلبس بعد على التعبيرين فيكون مجازا مطلقا وقد ظهر من تضاعيف ما ذكر من اول القانون الى هذا الموضع على تحتا
في كل من المتلبس بالمبدء والمنقضي عنه المبدا وما لم يتلبس بعد بالمبدء من اعتبار حال التلبس والانقضاء في الماضي وعدم التلبس
بالقياس الى حال النسبة والاتصاف ان هناك تسع صور تتفرع من ضرب الثلث في مثلها كون حال النسبة والاتصاف اما زمان الحال او
الماضي او المستقبل في مثلها وهي كون التلبس حاصلا اما في حال النسبة او قبله او بعده وثلثة من هذه التسع تندرج فيما يكون مستعملا
في حال التلبس فيكون حقيقة وثلثة اخرى تندرج فيما يكون مستعملا في حال التلبس فيكون حقيقة وثلثة اخرى تندرج في المنقضي عنه المبدء
فيكون من محل الخلاف والثلثة الباقية تندرج فيما لم يتلبس بعد بالمبدء فيكون مجازا بالاتفاق وعليك باستخراج امثلة هذه الصور
قوله والا لزم اجتماع المتضادين اه قد منع فيه الملازمة اذ المتضادان انما هما البياض والسواد ولا يلزم من صدق مفهومي الابيض والاسود
اجتماع البياض والسواد فان مفهوم الابيض اتصاف الجسم بالبياض الذي وجد فيه وانقضى حال النسبة ومفهوم الاسود اتصافه بالسواد
المتلبس به في تلك الحال وهذان المفهومان لا تضاد بينهما والمتضادان غير مجتمعين قوله الرابع انا لا نفهم من لفظ الشيء اه الفرق بين
هذا الدليل المتضمن لدعوى تبادر حصول المبدء في زمان حال النسبة الحكمية والدليل الاول المتضمن لدعوى تبادر التلبس بالمبدء الذي
هو معنى تبادر حصول المبدء في زمان النسبة الحكمية في غاية الخفاء الا ان يوجه بان المقصود من الاول اقامة دليل المجاز وهو تبادر الغير
على مجازيته في المنقضي عنه المبدء المستلزم لثبوت اشتراط بقاء المبدء في صدقه ومن الاخير اقامة دليل الحقيقة وهو التبادر على اشتراط
بقاء المبدء في صدقه المستلزم لمجازيته في المنقضي عنه المبدء وهذا القدر كاف في تغاير الدليلين وان اتحد نتيجة كل منهما لثبوت نتيجة
الاخر باعتبار كونهما متلازمين ولذا عبر في كثير من كتب الاصول عن عنوان المسئلة باشتراط بقاء المبدء في صدق المشتق وعدمه ونقل
الاقوال المتقدمة على هذا العنوان ومن ذلك يصح ان يقال ان مبنى القول بمجازيته في المنقضي عنه المبدء على القول باشتراط بقاء
المبدء في صدقه قوله بل هو اعم من الجميع اه اي القدر المشترك الصادق على الجميع هو ظرف حصول النسبة الحكمية بين الذات والمشتق
الذي قد ينطبق على زمان الحال وقد ينطبق على الماضي وقد ينطبق على المستقبل من دون ان يدخل شيء من هذه الازمنة في معنى المشتق
وضعا واستعمالا قوله ومراده بمن في اسم الفاعل انما هو بالقرينة فيكون مجازا اه مبني على سهو وبناء مجازا على التزام دخول الزمان في الحال في
الاستقبال في المستعمل فيه والظاهر انه سهو ولا حاجة الى التزام دخول الزمان في المستعمل فيه بل يكفي في صدقه كونه متلبسا او متلبسا
الماضي او ان التلبس الحاصل في احد هذه الازمنة وانفهام خصوص الزمان من القرينة فالمراد من عدم اقتران اسم الفاعل باحد الازمنة
عدم دخول خصوص الزمان في معناه وضعا واستعمالا وهذا لا ينافي ان يراد معه الزمان من خارج وبذلك يعلم ان ما نقله من التوجيه الاخر
ايضا تكلف لا داعي الى ارتكابه فالزمان لا يدخل في مدلول اسم الفاعل لا باعتبار الوضع الاولي ولا باعتبار الوضع الثانوي قوله حجة
القائلين بكونه حقيقة ان المشتق قد استعمل في احد الازمنة الثلاثة والاصل في الاستعمال الحقيقة اه بعيد من نحو هذه العبارة اراده وقوع
استعمال المشتق فيما يدخل احد الازمنة الثلاثة مع كونه حقيقة فيما يدخل فيه الماضي والحال ومجازا فيما يدخل فيه الاستقبال ولعله
غير مراد وان اوهم بعض العبارات كون النزاع فيما يدخل فيه الزمان الماضي لانه لا ينطبق على المنقضي عنه المبدء بالمعنى المتقدم ولا لامه
التعبير عن العنوان في اكثر الكتب الاصولية باشتراط بقاء المبدء وعدمه بكون خارجا بالاتفاق اهل العربية على عدم اقتران معنى الاسم
مطلقا باحد الازمنة الثلاثة فلا بد من تاويل في عبارة الدليل بحمله على ارادة انه قد استعمل في الحال بمعنى حال التلبس في الماضي بمعنى
ما انقضى عنه المبدء وحصل له في الزمان الماضي وفي المستقبل بمعنى من لم يتلبس بعد بالمبدء قوله بل المعتبر اتصافه في احد الازمنة الثلثة
اه اي كونه للذات المتصفة بالمبدء الذي من شانه ان يحصل منها وان لم يحصل بعد او لم يبق على تقدير حصوله قوله بمعنى المعنى العام اه
وهو من حصل له المبدء من دون اعتبار بقائه ولا انقضائه والمراد بما هو اعم منه ما ذكرناه من ارادة الذات المتصفة بالمبدء حصل بها
او لا بقي على تقدير حصوله او لا وعبارة الدليل اظهر في ذلك بل صريحة فيه فيكون توجيهها انما هو في مقابلة توجيه ظاهر العبارة من حمل

الكلام في الامر

خصوص احد الازمنة في معناه وضعا قوله اما ولا فان هذا الكلام مبني اه لا بمعنى دخول الزمان في معناه لينافي التوجيه المذكور بل بمعنى اعتبار
حال التلبس ومضيه واستقباله بالاضافة الى حال النطق بان يراد بما يدل على اتصاف الذات بالمبدء الموجود فيها حال النطق وهو الحال واخرى
اتصافها بالمبدء الذي وجد منها وانقضى قبل حال النطق وهو الماضي وثالثة اتصافها بالمبدء الذي يوجد منها بعد حال النطق وهو
الاستقبال واما ان يمنع هذا الاعتبار الذي اشار اليه بقوله وقد عرفت خلافه فهو ما ذكره في مفتتح القانون بما ملخصه ان المعتبر
في التلبس ومضيه واستقباله انما هو بالنسبة الى حال النسبة التي هي اعم من الازمنة الثلاثة باعتبار مقارنته حال النسبة تارة لحال النطق
واخرى لما قبله وثالثة لما بعده ويمكن منع الابتناء بحمل الازمنة الثلاثة في قول المستدل بل المعتبر اتصافه في احد الازمنة على ما يعتبر
الى حال النسبة لا خصوص حال النطق قوله فقد يكون المبدء حالا كالضارب والمضروب وقد يكون ملكة اه ليس المراد من الحال والملكة
معناهما المتعارف الذي هو من مقولة الكيف المختص بذوات الانفس المنقسم باعتبار الرسوخ وعدمه الى الملكة والحال لوضوح ان مثل الضرب
والقتل وغيرهما من مبادي اكثر المشتقات التي يقال لها الحال من مقولة الفعل او الانفعال لا الكيف بل المراد بهما الفعلية وحيثية العدة
الى الوجود والاستعداد للفعل وان لم يكن من الكيفيات القائمة بالنفس ولو باعتبار عدم كون الذات من ذوات النفس ولولا ذلك لم يمكن
فرض كون المبدء في المثمرة ملكة حسبما يذكره فيما بعد والظاهر ان الملكة في المشتقات التي مباديها من الملكات وضعها نوعي فهو باعتبار
تلك المشتقات حاصلة بحسب العرف والا فهذه المبادي كلها على ما في كتب اللغة ظاهرة في الحال كما اشار اليه بعض المتاخرين وهو الفاضل
النوري في عبارته الاتية بقوله وغيره موافق لمعنى مباديها على ما في كتب اللغة ومما ذكرنا من اعتبار الوضع العرفي ينقدح عدم منافاة ما في
كتب اللغة لكون الكاتب والخياط والقاري والعالم والمتعلم ونحوها موضوعة للملكات هذه الافعال كما توهمه ذلك الفاضل قوله وقد
يجتمع مع كونه ملكة كونه حرفة وصنعة اه وجه هذا الاعتبار ان حيثية الملكة كالقاري والكاتب والمعلم والخياط قد يتخذ هذه الملكة
وسيلة لكسب المال فتسمى لاجل لحوق هذا الاعتبار حرفة وصنعة وظاهر بعض اهل اللغة في الحرفة والصنعة كونهما مترادفين وقد يفرق
بينهما بان الحرفة ما لا يحتاج الى الة ولا الى الحرف والصنعة ما يحتاج الى احدهما على وجه يمنع الخلو وقيل ان الحرفة ما لا يحتاج
الى تعليم ومعلم بخلاف الصنعة ولم نقف على شاهد لهما قوله الامر على ما ذكره الاصوليين اه اعلم ان الامر ورد مصدرا ومن حكمه ان يخرج
منه المشتقات مثل امر ويامر وامر ومامور ونحو ذلك ولا خلاف في كونه لطلب الفعل واما اعتبار كون ذلك الطلب بالقول ومطلقا
على سبيل الاستعلاء او مطلقا من العالي او مطلقا فسيأتي فيه على ما اختاره طلب الفعل بالقول من العالي استعلاء وورد غير مصدر ايضا
ومن حكمه عدم صحة الاشتقاق منه وهو الذي ورد اطلاقه على الفعل والشأن والشيء والحادثة والغرض فورد نحو الى اشتغل بامر فهو من
ما امر فرعون برشيد وقولهم امر فلان مستقيم ورأيت اليوم امرا عجيبا وعرض لي امر وجئتك لامر وان امكن رجوع بعضها الى البعض قوله وقيل
قيل بالاشتراك مع ذلك بين الفعل والشأن وغيره ذلك اه ظاهر العبارة يعطي كون الامر بمعنى طلب الفعل بالقول الخ والامر بمعنى الفعل و
الشأن وغيرها لفظا واحدا وضع تارة للمعنى الاول واخرى لغيره مما ذكر لان الاشتراك من صفات اللفظ الواحد وهو خلاف التحقيق لان
الامر بحسب اللغة والاستعمال يرد مصدرا بمعنى الطلب المخصوص واسم جامد بمعنى الفعل والشأن والحادثة والشيء والغرض ولذا يصح الاشتقاق
منه باعتبار الاول دون باعتبار الثاني وهذا اية التغاير فهما لفظان متغايران بالاعتبار وان اتحدا حقيقة مادة وصورة على حد
الفلك الذي ورد مفردا وجمعا فاطلاق الاشتراك على مثل ذلك لعله خروج عن السداد ولاجل ذا حكينا في التعليقة سابقا من كلام
جماعة من الاصوليين من عد اختلاف معنى اللفظ بصحة الاشتقاق من احدهما دون الاخر من علائم المجاز فيما لا يصح الاشتقاق منه تمثيلا له
بلفظ الامر لصحة الاشتقاق منه بمعنى الطلب عدم صحته بمعنى الفعل فيكون مجازا فيه فان الفعل ما يعتبر عنده في الفارسية بكار وهو
ليس من المعاني المصدرية فعدم صحة الاشتقاق منه بهذا المعنى انما هو لانتفاء شرط الاشتقاق لا لانتفاء الوضع فلا يعقل من كون اللفظ
باعتبار انه مصدر حقيقة في معناه كون لفظ اخر مثله من حيث المادة والهيئة باعتبار انه غير مصدر مجازا في معناه وكان التحقيق عندنا

اكثره

١م

بين السؤال ايضا وقد ذكر في الحاشية في وجه عدم تمشيه ان هذا الجواب مبني على ان الصيغة الخالية عن ملاحظة المقام تدل على الالزام
مطلقا والمستدل على الوجوب يقول بدلالتها على الالزام العالي المستلزم للوجوب المصطلح فلا يوافق هذا الجواب انتهى والاولى
ان يوجه عدم تمشيه بان القائل بالوجوب يقول ان الصيغة المجردة تدل بالوضع على صدور الالزام من العالي وهذا انما يستقيم اذا
لم يكن هناك ما يصرف الصيغة عن معناها الموضوع له فهذا القائل لا يمكنه القول بالدلالة على الوجوب في السؤال ايضا لان صدور
الصيغة من السائل يصرفها عن معناها الموضوع له لمنافاة صدورها من السائل لصدور الطلب المستفاد منها من العالي قوله اختلف
الاصوليون في صيغة افعل وما في معناها اه ولعل المراد بعبارة صيغة افعل وما في معناها اقسام انواع صيغ امر الحاضر المجرد والمزيد فيه وامر الغائب المجرد
او المزيد فيه واسماء الافعال الواردة بمعنى الامر كنزال وصه ونحو ذلك سواء ولا ريب في اندراج النوع الاول اعني امر الحاضر المجرد في صيغة افعل كما
لا ريب في اندراج النوع الاخير اعني اسماء الافعال فيما في معناها واما النوعان الباقيان ففي اندراجهما في الاول او الثاني وجهان مبنيان على كون
افعل علم جنس لكل صيغة يطلب بها الفعل كما حكى القول به عن النحاة نظير ما قالوه من كون فعل ويفعل بضم الفاء وفتح العين علمين لكل
ما هو من مصدر مبني للمفعول دعا به وقد جزم المدقق الشيرواني بكون المراد من صيغة افعل ما يعم الانواع الاربع تعليلا بما عرفت من
النحاة قوله فان معنى الوجوب غيره امر بسيط اجمالي اه توضيحه ان تبادر الوجوب من الصيغة لا ينافي عدم الالتفات الى الترك والمنع
اذ الوجوب وان كان ماهية مركبة من طلب الفعل والمنع من الترك الا ان الماهية المركبة قد يلاحظ ملاحظة اجمالية فلا حاجة معها الى
ملاحظة اجزائها مفصلة وقد تلاحظ ملاحظة تفصيلية فتمس الحاجة الى ملاحظة اجزائها مفصلة والوجوب الذي يفهم من الصيغة
في محاورات عامة اهل العرف انما يتعلق الغرض بملاحظته بالاعتبار الاول الذي لا يعتبر فيه الالتفات الى اجزائه ولا معرفة تلك الاجزاء
على التفصيل واشتماله على المنع من الترك انما يظهر عند العقل اذا توجه النظر الى ملاحظته بالاعتبار الثاني فعدم التفات الذهن الى
الترك والمنع منه حين فهم الوجوب انما هو لكفاية الاجمال فيما هو مقصود من افادته واستفادته لا لعدم انفهام الوجوب منها فلا منافاة
قوله وما يتوهم من منافاة ذلك اه وجه المنافاة ان قضية الفرض كون الصيغة مستعملة في محل السؤال في القدر المشترك بين الوجوب والندب
من غير قرينة فلو كانت حقيقة في الوجوب دون القدر المشترك لم يصلح ذلك ومحصل دفع المنافاة ان اللفظ الموضوع لمعنى قد يصلح استعماله
في خلاف معناه الموضوع له مجازا او يؤخر قرينته الى وقت الحاجة ولا يلزم من ذلك الا تاخير البيان عن وقت الخطاب وهو مما لا منع فيه عند
جمهور المحققين قوله وما ذكرنا هو مدلول السياق اه حاصله ان وجوب الحذر عن مخالفة الامر مستفاد من سياق الآية من حيث كونها
مسوقة لافادة التهديد والتحذير وهو يفيد وجوب الحذر وبذلك يندفع الدور المتوهم بتقريب ان كون صيغة افعل حقيقة في الوجوب
موقوف على كون صيغة يحذر مفيدة للوجوب فهذا موقوف على كون صيغة افعل حقيقة في الوجوب قوله وكل واحد على البدل اه
بان يكون المعنى فليحذر الذين يخالفون عن كل امر من اوامره على ان يكون مخالفة كل امر بانفراده لا بشرط مخالفة امر آخر مناطا للحكم وموجبة
لاصابة الفتنة او عذاب اليم حتى انه لو خالف امرا واحدا من اوامره كان موجبا لذلك وعلى هذا فلا يرد على الاستدلال بالآية ما يرد على
تقدير ارادة مخالفة كل امر على وجه السالبة الكلية من ان الموجب لاصابة الفتنة او عذاب اليم عدم الاتيان بشيء من اوامره ولا يلزم من ذلك
كون عدم الاتيان ببعضها ايضا موجبا لذلك لان الحكم معلق على السلب الكلي وهو يرتفع بالايجاب الجزئي فلا يندرج السلب الجزئي فيما
علق عليه الحكم ودلالة كل صيغة افعل بالوضع على الوجوب لا تتم الا على هذا التقدير قوله وما قيل من ان الامر حقيقة في الصيغة المخصوصة
اه واما قيل ذلك فعلى ما اشار اليه من ان التهديد على مخالفة الامر يدل على ان لفظ الامر يدل على الوجوب ولا يدل على ان الصيغة ايضا
تدل على الوجوب وحاصل الدفع ان لفظ الامر حقيقة في صيغة افعل بالمعنى الشامل لصيغ الامر الحاضر والغائب مجردا او مزيدا فيه بناء
على ما عليه جماعة من الفحول جريا على مصطلح اهل العربية من جعله عبارة عنها ولذا ياخذونها في تعريفاته مثل ما عن اكثر المعتزلة
من تعريفه بقول القائل لمن دونه افعل او ما يقوم مقامه وما عن بعضهم من تعريفه بصيغة افعل بارادات ثلث ارادة وجود اللفظ وارادة

انه باعتبار كونه غير مستعمل مرادف للشيء بحسب العرف واللغة ومجاز بحرابه فيكون حقيقة فيه لا غير بدليل صحة التعبير عن كل منهما
بالآخر وان كان لا يبعد دعوى غلبة اطلاق الشيء على ما هو من مقولة الجواهر والامر على ما هو من مقولة الاعراض قوله لان كون
المشتقات من هذا المبدء حقيقة في الوجوب يوجب كون المبدء كذلك كما ترى اه لوجوب وجود المبدء في المشتقات بلفظه وبمعناه فدخول
الوجوب في معنى المشتقات كامرتك وامرتهم ونامره يستلزم دخوله في معنى المبدء لاستحالة الانفكاك والظاهر ان الغرض من هذا
التعليل بنحو من العدد يقال على الاستدلال بمثل الآية وما يتلوها من ان اقصى ما يثبت بها كون امرتك وامرتهم ونامره حقيقة في الوجوب ولا
يلزم من ذلك كون لفظ الامر ايضا كذلك قوله فان الطاعة اما فعل المامور به الحقيقي او الفعل المندوب اه منع لكلية كبرى الدليل على
تقدير ارادة فعل المامور به الحقيقي من محمول الكبرى وهي قوله الطاعة فعل المامور به فانه في قوة قولنا كل طاعة فعل المامور به الحقيقي
ومحصل الجواب ان بعض الطاعة فعل المامور به الحقيقي لا كلها لصدق المنفصلة التي هي في معنى تقسيم الطاعة الى فعل المامور به وفعل
المندوب قوله يتصور على صور اه وضبط الصور الثلاث هو ان الدلالة في قولهم صيغة افعل تدل على الوجوب او لا تدل يقتضي
دالا وهو صيغة افعل ومدلولا عليه وهو الوجوب الماخوذ في محل النزاع من حيث الدال اما ان يكون صيغة افعل من حيث صدورها
من العالي او صيغة افعل من حيث هي ومع قطع النظر عن خصوص القائل ومن حيث المدلول عليه على الثاني اما ان يكون هو الطلب الحتمي المطلق
وهو الوجوب اللغوي والطلب الحتمي الصادر من العالي على وجه يكون صدوره من العالي جزء لمدلول الصيغة بحسب الوضع ولا نزاع في كون
الوجوب المتنازع في دلالة الصيغة عليه الوجوب الاصطلاحي وهو الطلب الحتمي الذي يترتب على مخالفته الذم والعقاب قوله ووجه الدلالة
التابعة اه يعني الذي يجعل النزاع في الصيغة الصادرة من العالي يجعل الدلالة على الطلب الحتمي على القول بالوجوب مستندة الى
نفس الصيغة من دون مدخلية لصدورها من العالي في تلك الدلالة نعم له مدخلية في صيرورة ذلك الطلب الحتمي وجوبا اصطلاحيا
وهو ما يترتب الذم والعقاب على مخالفته وعلى هذا فيكون حيثية الصدور من العالي الماخوذ مع الصيغة في محل النزاع من باب الجزء الموضوع
في جنب الاثبات فيقتضي الفرق بين الصورة الاولى والثانية لكون النزاع في دلالة الصيغة على الوجوب بمعنى الطلب الحتمي والنزاع
القائل بالوجوب في الصيغة الصادرة من العالي قوله يبعد منع اختصاص الفرق بذلك لما عرفناه اه قد عرفت في تعريف الامر
بطلب الفعل بالقول استعلاء من العالي انه يعتبر فيه مع علو القائل صدور الطلب منه استعلاء وبالجملة يعتبر فيه العلو والاستعلاء
معا ولا يعتبر شيء منهما في السؤال قوله بامكان المناقشة في الصورة الاولى اه على معنى انه من يدعي الدلالة على الوجوب في الصيغة
الصادرة من العالي يمكن المناقشة فيما ادعاه بان الدلالة عليه لعلها حصل لخصوص قرينة المقام وهو علو القائل فلا يظهر
بذلك حكم الصيغة اذا صدرت من غير العالي ولا يرد مثل هذه المناقشة على من يدعي الدلالة على الوجوب في الصيغة المجردة ولو
بلا حظ معها من حيث الصدور من العالي ولا غيره قوله فلا يرد السؤال المتقدم اصلا اه اراد بالسؤال المتقدم ما نقله من استدلال
القائل بدلالة الامر على الندب من انه لا فرق بين الامر والسؤال الا في تفاوت رتبة الطالب فانه سؤال يرد على القائل بالوجوب حيث
يدعي في الامر شيئا زايدا على علو رتبة الطالب وهو حتمية الطلب قد نفاه ما وقع عليه الاتفاق من حصول الفرق بينهما في تفاوت
الرتبة وانما لا يرد هذا السؤال على الصورة الاخيرة لان القائل بالوجوب على هذه الصورة يقول ان الصيغة المجردة تدل على الطلب
الحتمي وعلى علو الطالب والقائل بالندب يقول ان الصيغة الصادرة من السائل لا تدل الا على الندب فكذا الصيغة الصادرة من العالي
وهذان الكلامان لم يتواردا على موضوع واحد ليكون الثاني ايرادا على الاول ورد اله ويشكل بان سؤال القائل بالندب انما يرد بنحو
على موضوع كلام القائل بالوجوب لا انه يتوجه اليه بالنحو [illegible] الصيغة الصادرة من العالي اذ لم تدل على الوجوب فالصيغة المجردة
اولى بعدم الدلالة عليه ودلالتها على حتمية الطلب لان العلو لا ينافي الندب ضرورة ان العالي قد يطلب ندبا قوله ولا يبقى للجواب
المتقدم قطعا اه مراده من الجواب المتقدم ما نقله بقوله فالجواب التحقيقي هو ان النزاع انما هو في الصيغة والقائل بكونها للوجوب يقول

دلالته على الامر واداة الامتثال وما عن بعض الاشاعرة من تعريفه بصيغة افعل مع تجريدها عن القراين الصارفة لها عن جهة الامر الى
جهة التهديد ونحوه فهذا القول يصدق الامر على كل صيغة افعل للتهديد المستفاد من الاية تهديدا على مخالفة ما صدق عليه الامر فيكون
تهديدا على مخالفة كل صيغة افعل لان كل صيغة افعل يصدق عليها انها امر قوله فيه ما لا يخفى اذ الامر انما يسلم صدقه على الصيغة
اه رد للقول المذكور وحاصله ان صدق الامر على الصيغة المخصوصة انما يسلم اذا كان كل صيغة افعل في وجودها الخارجي لزمها
القيود المأخوذة في مفهوم الامر من الطلب بالقول وعلو الطالب وكون طلبه على سبيل الاستعلاء وليس كذلك اذ ليس من لوازم الصيغة ان
تصدر من العالي دائما بل كثيرا ما تصدر من الداني والمساوي ايضا فلا تكون حينئذ امرا وحيث ما تصدر من العالي ليس من لوازمها الاستعلاء
دائما بل كثيرا ما تصدر منه لا على سبيل الاستعلاء فيفيد الندب فلا تكون امرا ايضا فاذا كانت صيغة افعل بحيث تخلف عن الامر في
كثير من وجوداتها فكيف يقال ان كل صيغة افعل يصدق عليها انها امر ويشكل هذا الطريق من الرد بان مبنى هذا القول ليس على جعل
الامر عبارة عما اعتبر فيه القيود المذكورة بل على جعله عبارة عن الصيغة المخصوصة حسبما عرفت من جماعة كما نبه عليه التعبير عنه
بان الامر حقيقة في الصيغة المخصوصة كما تقدم وطريق رده انما هو منع دعوى الحقيقة ومنع كون الصيغة المخصوصة مسمى لفظ الامر
بحسب العرف واللغة نعم انما يسلم ذلك في عرف اهل العربية حيث يطلقون الامر على صيغة افعل وما الحق بها والمضارع على صيغة يفعل
ويفعل ولا ملازمة فيه ويدونها لا يتم الدليل لان كلام الشارع ليس مبنيا على الامر والاصطلاح بل على العرف واللغة قوله ففيه ان
ذلك ليس الا من جهة صحة التركيب النحوي اه قد فهم جماعة من الفحول منهم شيخنا الفاضل من هذه العبارة كون مراده ان اخذ الاعراض
والتولي واعتباره انما هو لمجرد المحافظة على صحة التركيب النحوي ولا يلزم من ذلك اعتباره في المعنى المراد اذ لا يلزم من ذلك اعتبار
معنى الاعراض والتولي بل يكفي فيه اعتبار لفظه فاوردوا عليه بان المحافظة على صحة التركيب النحوي لا يتحقق الا على تقدير اعتبار
الاعراض والتولي في المعنى المراد وان صحة التركيب النحوي بعد سداد المعنى لا بمجرد الالفاظ وظني ان فهم المعنى المذكور من العبارة
سهو بل حقيقة مراده منها على ما يرشد اليه التامل هو ان اقصى ما يقتضيه المحافظة على صحة التركيب النحوي انما هو لزوم تضمين
ما يصح تعديته من الافعال بواسطة كلمة المجاوزة ولا يتعين في ذلك تضمين خصوص الاعراض والتولي ليتم في دلالة الاية على دلالة
الامر على الوجوب بل يكفي تضمين ما يتعدى بكلمة المجاوزة ولا يجري التهديد معه الا في الامر الايجابي كصرف النفس عن الامتثال فكان
الاية في قوة ان يقال فليحذر الذين يخالفون صارفين انفسهم عن امتثال امره والتهديد على صرف النفس عن امتثال الامر كما ترى
مخصوص بالامر الايجابي ولا يتم في الامر الندبي هذا ووجه الجماعة عليه انما يرد على ما فهموه من كلامه لا على ما اراده وما هو حقيقة مرامه
فليتدبر قوله ويستعمل حقيقتهم في حقيقتهم اه وفي العبارة من التعقيد المخل بفهم المراد ما لا يخفى وحاصل المراد منها ان كون صيغة
اسجدوا في عرف الملائكة حقيقة في الوجوب يقتضي كونها كذلك في عرفنا ايضا بقرينة الحكاية المقتضية بالنظر الى حكمة المتكلم للزوم
مراعاة المطابقة في وصفي الحقيقة والمجاز بين العبارة الحاكية والعبارة المحكي بها واذا كانت العبارة المحكية في عرف الملائكة حقيقة
في الوجوب وجب ان تكون العبارة المحكي بها في عرفنا ايضا حقيقة فيه لئلا يلزم منافاة الحكمة ولمانع ان يمنع منافاة الحكمة على تقدير
عدم المطابقة في وصفي الحقيقة والمجاز فان مقتضى الحكمة في مقام الحكاية البادية بما يفيد المطلب تماما وان كان بلفظ مجازي فليتدبر
قوله وفيه ان الاستطاعة عن الشيء اه مبني على حمل الاستطاعة على القدرة والمكنة على حد ما في قوله تعالى لمن استطاع اليه سبيلا في اية
الحج ولعله ليس في محله لابتناء الاستدلال على جعلها استفعالا من الطوع بمعنى الميل والرغبة المرادفة للمشية فلا يرد هذا الجواب على
الاستدلال قوله ان الحقيقة الواحدة خير له من جعله مرجحا لترجيح الاشتراك المعنوي على الاشتراك اللفظي والمجاز فان الوحدة كما تنفي احتمال
الاشتراك اللفظي والحقيقة تنفي المجاز لكون كل منهما على خلاف الاصل قوله بحيث ساوى المجاز الراجح المساوي احتماله من
اللفظ لاحتمال الحقيقة اه وفيه اشارة الى الوهم وضعف كون المجاز المشهور بالرجحان والمساواة معا جمعا بين المتنافيين وهو في غير صحيح و

الكلام في الأمر

بمكرر فمع ظهور تعدد محل الوصفين لرجوع الرجحان الى استعمال اللفظ في المعنى المجازي باعتبار غلبته على استعماله في المعنى الحقيقي
ورجوع المساواة الى احتمال ارادة المعنى المجازي لكونه باعتبار غلبة الاستعمال فيه مساويا بالاعتبار لارادة المعنى الحقيقي بملاحظة
الوضع ولذا صار اللفظ معه مجملا كما اشار اليه بقوله فيشكل التعلق في اثبات وجوب امر بمجرد ورود الامر به منهم م ومما
يدفع توهم المنافاة بوجه اخر ان مراده مما ذكرنا من مساواة رجحان المأخوذ في ماهية المجاز المشهور عبارة عن رجحان احتمال المعنى
المجازي بعد الشيوع بالاضافة الى احتماله قبل الشيوع فان اللفظ اذا صدر بلا قرينة المجاز قبل الشيوع كان يحتمل الارادة المعنى
المجازي واذا صدر كذلك بعد الشيوع كان يحتمل ايضا الارادة منه الا ان الاحتمال في الاول اضعف منه في الثاني فيكون الاحتمال في الثاني
راجحا على الاول ولا ريب ان رجحانه على الوجه المذكور لا ينافي مساواته لاحتمال المعنى الحقيقي فان رجوح الاحتمال اذا زال برجوحيته
ربما يتأدى الى مساواة الاحتمال كما هو واضح قوله ويرد عليه ان هذا انما يصح اه وكانه اخذ هذا الايراد من المحقق السلطان حيث اعترض
في حاشيته المعالم على مصنفه بان شيوع الاستعمال في الندب مع القرينة لا يستلزم شيوع الاحتمال في المجرد عن القرينة نعم ان ثبت شيوع
الاستعمال بدون القرينة المقارنة بان يكون استعمالهم فيه مطلقا فعلم بدليل منفصل ان مرادهم الندب فلا بعد لما ذكره وكانه مراده
ولكن اثبات مثل هذا الشيوع لا يخلو عن اشكال انتهى وملخصه ان المجاز المشهور المصطلح عندهم يعتبر فيه زيادة على غلبة الاستعمال
في المعنى المجازي مجردا للفظ حال حصول تلك الغلبة عن القرينة على معنى كون الاستعمالات الغالبة المتحقق فيها الغلبة حاصلة حال التجرد
عن القرينة ومع فاذا صدر بعد تحقق هذه الغلبة بلا مرجح خارجي كان محلا للتساوي في الاحتمالين فاغلب استعماله مع القرينة ليس من موضوع
المجاز المشهور فلا يجري عليه حكمه ومن الافاضل من يظهر منه انكار اعتبار هذا الشرط فيه فقال انما ملخصه انه لا يعتبر فيه كون الغلبة المعتبرة
فيه حاصلة حال تجرد اللفظ عن القرينة بل اعم منه ومما حصل مع القرينة قول ولعله الظاهر من كلام الاصوليين وكان توهم اعتبار
ذلك نشأ من اخذ الامرين ذكرناهما معا يدفعهما في التعليقة قوله اختلف القائلون بدلالته على الوجوب في كونه حقيقة في الوجوب او
مجازا في الندب والاباحة او التوقف اه ولقائل ان يخدش في هذا التعبير بان الاختلاف في الحقيقة في الوجوب المجازية في الندب غير
هو الخلاف المتقدم في القانون السابق وقد ثبت ثمة كون الصيغة حقيقة في الوجوب ومجازا في الندب غيره ووقوعها عقيب الحظر
من الكيفيات الطارية لها في الاستعمال ولا ريب ان اللفظ لا يختلف حقيقة ومجازية باختلاف كيفيات استعماله خصوصا مع ملاحظة
بطلان الوضع بشرط وهو ان يقال ان الواضع وضع الصيغة للوجوب بشرط عدم وقوعها عقيب الحظر ومع هذا فالخلاف الواقع في
الامر الواقع عقيب الحظر على الوجه الذي قرروه مما لا معنى له بل لا يرجع الى محصل بدعوى ان الحقيقة تعين الوضع والاستعمال معا الكلام
فيهما قد يكون لشبهة في وضع اللفظ لمعنى او غيره وهذا هو الخلاف المتقدم في القانون السابق وقد يكون لشبهة في استعماله في معنى الموضوع
له ليكون حقيقة او في غيره ليكون مجازا وهذا هو الخلاف الواقع عقيب الحظر وانما يصح ذلك اذا كان في مورد يصلح لان يستعمل في الموضوع
له او في غيره ومن حكمه ان يوضع مع اللفظ في عنوان المسألة ما هو من طواري الاستعمال كما اوجب الشبهة المذكورة والفرق بين الصورتين ان
الاول كبروي وهذا صغروي ويحصل ان الامر الواقع عقيب الحظر من حيث وقوعه عقيب الحظر هل هو ظاهر الاستعمال في الوجوب
ليكون حقيقة او ظاهر الاستعمال في الندب والاباحة ليكون مجازا او لا ظهور له في شيء فلا بد من التوقف ومن هنا قد يقرر صغروية النزاع
بعد الحجية بعقب الحظر لكونه قرينة صارفة للامر عن حقيقته فيكون مجازا وعدم صلاحيته له فيكون حقيقة فالقائل بكونه حقيقة في الوجوب
يرجع دعواه الى منع الصلاحية والقائل بكونه مجازا في الندب والاباحة يرجع دعواه الى اثبات الصلاحية قوله فالمقصود ان ملاحظة
المقام والالتفات الى هذه القرينة اه والاولى ان يقرر هذه القرينة بانه لا كلام لاحد في ان المتكلم يقصد بامره هذا الواقع بعد الحظر رفع
او دفع توهمه ومن المجاز ان يقصد ذلك في ضمن انشاء الوجوب وفي ضمن انشاء الندب وفي ضمن انشاء الاباحة بمعناها الاخص وفي ضمن
انشاء مجرد الرخصة في الفعل الذي هو جنس عام فوقع النزاع في ان غرض الامر بامره لرفع الحظر او توهمه قصد اليها بعض منها فاله

مما هو ظاهر فيها الى خلافه او لا وعلى الثاني فهل يصرف الى ارادة الندب او الاباحة او الاذن المطلق ومما قررناه يعرف ما هو منشأ
المسئلة الذي به يعرف محل النزاع عن غيره قوله ولما كانت قرينة الشهرة ليست من قبيل القرائن الاخر منضبطة جواب عن سؤال مقدر
متوجه الى ما يظهر من كلامه السابق حيث قال فينبغي ترجيح المعنى الحقيقي او المجازي مع القرينة الخ من دعوى قضية كلية وهي ان كل
لفظ مع القرينة يتعارض فيه معناه الحقيقي لمعناه المجازي فلا بد من الترجيح بالظهور وحاصل السؤال انه يتطرق المنع الى هذه الكلية بل
التعارض بين المعنيين مختص بالمجاز المشهور وبواسطة قرينة الشهرة ولذا افردوا الكلام في الترجيح فيه في مباحث تعارض الاحوال واختلفوا
فيه على اقوال تقديم الحقيقة المرجوحة وتقديم المجاز الراجح والتوقف ولم يتكلموا في سائر المجازات وقرائنها وهذا اية عدم وقوع التعارض
في سائر المجازات والا وجب ايراده في بحث تعارض الاحوال ايضا وملخص ما اشار اليه في الدفع هو ان افرادهم المجاز المشهور بالبحث وعدم
تعرضهم للبحث في سائر المجازات مسلم غير انه ليس للفرق بينهما في تعارض المعنيين وعدمه بل لان الاصولي من حيث هو اصولي لا يبحث الا عن الامور
الكلية المنضبطة والشهرة فيما بين القرائن لها جهة كلية من شأنها ان يعنون في الاصول ويبحث عنها الاصولي وقرائن سائر المجازات ليست
بل هي في الاسد يرمي امور جزئية غير منضبطة لا يليق محلا للبحث في الاصول ولذا عنونوا الشهرة في بحث تعارض الاحوال واحالوا الترجيح
في سائر المجازات الى نظر الفقيه لانه يختلف بحسب اختلاف الموارد والمقامات قوله واما المثال والايات المذكورة فالجواب عنهما
اه نبه بهذا البيان على مقدمتين تمهيدا للجواب عن المثال والايات احديهما ان من شروط موضوع المسئلة اتحاد متعلقي الحظر و
الامر الوارد عقيبه عدم اختلافهما بالعموم والخصوص بكون المحظور ماهية جنسية او نوعية والمامور به نوعية او حصة شخصية
او مع اتحاد المتعلق لا يحتمل للامر في نظر العقل والعرف سوى النسخ واما مع اختلافه فكما يحتمل النسخ الذي هو خروج عن ظاهر الحكم
فكذا يحتمل التقييد الذي هو خروج عن ظاهر المادة فيكون المورد من مسئلة تعارض النسخ والتقييد ولقد حقق في محله كون التقييد
ارجح اخذا باظهر الاحتمالين في نظر العرف مع جواز الامرين في نظر العقل فالمثال المذكور من جزئيات هذه المسئلة لا من افراد محل
البحث ومع ذلك الاستثناء قرينة المقام الباعثة على خروج الامر عن حقيقته الى غيره وح فيبقى اصالة الحقيقة مقتضية لحمله على الوجوب
واخريهما كون الوجوب مستفادا من هذا الامر فلا ينافي عدم استفادته منه لوجوبها من غير ثبوته في خصوص مورده من دليل
آخر غير هذا الامر مما يستتبع البحث حتى انه لولا ورود هذا الامر لكان الوجوب ثابتا وثبوته في مورد الايات المذكورة انما هو من
موجب هذا المقتضي لا الامر قوله واما قوله تعالى فاقتلوا المشركين فهو لو فرع لحظر لا غير والوجوب فيها هو لثبوته قبل الحظر وعند
حصول النسخ اه فان وجوب قتل المشركين قد ثبت بالعمومات الواردة في نحو قوله تعالى واقتلوهم حيث وجدتموهم وقد خرج من هذا العموم
خصوص اشهر الحرم وهي رجب وذو القعدة وذو الحجة والمحرم بما دل على حرمة القتل فيها من نحو قوله تعالى يسئلونك عن الشهر الحرام قتال
فيه قل قتال فيه كبير وقضية العموم المذكور بقاء وجوب قتلهم على حاله في غير اشهر الحرم وان فرض عدم نزول قوله تعالى فاذا انسلخ
الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين فلا مدخلية لهذا الامر في وجوبه قوله وكذلك ترخيص الحائض والنفساء اه فان نقل ادلة الصلوة و
غيره من الاوامر المطلقة بالصلوة دال بعمومه الاحوالي على وجوب الفرائض الخمس على المكلفين في جميع حالاتهم وقد خرج منه خصوص
حالتي الحيض والنفاس بما دل على تحريم الصلوة فيهما ونفي وجوبها في غيرهما على حاله وان فرض عدم ورود امر لهما بعد زوال الحالتين
كان وجوبها مستفادا من المطلقات المذكورة بمعونة العموم المذكور قوله ووجوب الحلق بعد النهي عنه ايضا ثابت بدليل خارج
لانه ايضا من النسك اه فان الحج المامور به اسم لمجموع المناسك المخصوصة المؤداة في المواضع المخصوصة ومنها الحلق والتقصير بعد
الفراغ من الذبح فان لم يكن الامر واردا بالحلق كقوله اذا ذبحت اضحيتك فاحلق راسك لكفى ذلك في ثبوت وجوبه قوله ثم
انت بعد ملاحظة ما ذكرنا تقدر على ابطال ذلك ايضا اه فان قرينة الندب اعتبارية تلحقه باعتبار ما اشار اليه ذكره الوجوب في جنس
الطلب وهو طلب الفعل مع الرجحان بخلاف الاباحة المشار اليه لحضر العبد وهو مجرد الاذن في الفعل بل هي بناء على ما تقدم

نفس الجنس البعيد ومنها ان المعتبر في تعيين المجاز عند تعذر الحقيقة وتعدد المجازات انما هو لاقرب العرفي وهو الذي يتبادر
عليه غالبا من مجازات اللفظ المقرون بالقرينة الصارفة له عن الحقيقة في فهم العرف وليس الا الاباحة بمعنى الرخصة في الفعل تنبيها
انه المتبادر عن الامر بملاحظة قرينة المقام كما تقدم بيانه قوله لعدم الفرق بينه وبين العرف العام اه وحاصله ان ظهور الامر
المعقب للحظر في خطابات الشارع في الاباحة انما هو لظهوره عنده في العرف العام بمعونة قرينة المقام لا لجهة مختصة بالشارع
حقيقة شرعية قوله المشهور ان صيغة افعل لا تدل الا على طلب الماهية اه ومنشأ هذا النزاع ان مدلول صيغة افعل بحسب الوضع
انما هو طلب ايجاد ماهية الفعل المدلول عليه بالمادة والماهية بحسب التجويز العقلي يلحقها ايجادات ممكنة متعاقبة على حسب
تعاقب اجزاء الزمان الممتد الى اخر مدة العمر وقد يعبر عن تلك الايجادات الممكنة المتعاقبة بالكثرة المستغرقة لمدة العمر والايجاد
الماخوذ في وضع الصيغة قابل لان يؤخذ من حيث هو ولا بشرط شيء من وصفي الوحدة والكثرة المستغرقة وهو طلب الماهية و
ان يؤخذ بوصف الوحدة وهو المرة وان يؤخذ بشرط الكثرة المستغرقة وهو التكرار فاختلف الانظار في تحقيق هذا المقام
وتعيين ما يقع من الواضع اي من هذه الاعتبارات الثلث فمرجع القول بطلب الماهية الى ان الماخوذ في وضع الصيغة هو طلب الايجاد
المهمل من دون اشعار بوحدة ولا كثرة ومرجع القول بالمرة الى ان الماخوذ في وضعها طلب الايجاد الواحد من الايجادات الممكنة المتعاقبة
المضافة الى الماهية ومرجع القول بالتكرار الى ان الماخوذ في وضعها طلب الايجادات الممكنة المتعاقبة باجمعها على وجه يكون كل ايجاد
مطلوبا بعينه ومامورا به في نفسه لذا يكون تركه اثما فالمراد بالمرة والتكرار في مطارح البحث على ما يظهر من تتبع كلماتهم في
اسئلة لا انهم هي الوحدة والكثرة المستغرقة وهما وصفان للايجاد المضاف الى الماهية لا الفرد والافراد ولذا لا ملازمة بين القول
بالمرة والتكرار والقول بكون متعلق الاوامر الافراد لا الطبايع لوضوح الفرق بين مطلوبية الايجاد الواحد للماهية المطلقة
او الايجادات الممكنة المتعاقبة للماهية المطلقة وبين مطلوبية الايجاد المحبة المقيدة بتشخصات الفرد والماهية انما تصير
فردا اذا اخذت متقيدة لا اذا اضيف الايجاد اليها مطلقة لا بشرط الوحدة والكثرة المستغرقة او بشرط الوحدة او بشرط
الكثرة المستغرقة فتفسير المرة بالفرد الواحد والتكرار بالافراد كما يوجد في بعض العبارات ليس على ما ينبغي قوله ان الاوامر
المشتقات اه ولا تقريب لهذا الدليل بعد الاحاطة بما بيناه في تحرير المسئلة لكون النزاع على هذا البيان في جهة راجعة الى مدلول
الصيغة والدليل المذكور على تقدير تماميته يفيد حكما لمدلول المادة وبالجملة المرة والتكرار عند قائليهما من قيود مدلول الصيغة
والدليل انما يفيد عدم كونهما من قيود مدلول المادة ولا منافاة بين القضيتين الا ان يعتبر بان الدليل التام لاثبات حكم الصيغة
هو قوله اجمع اهل العربية العارضة لهذه المادة لا تقيد ان بدين من طلبها بحكم العرف والتبادر ومرجعه الى التمسك بفهم العرف
والتبادر من اللفظ من حيث انهما انما يعدان على طلب المحبة لا غير ويكون ما ذكره اولا من حديث المصادر واشتقاق الاوامر منها
توطئة لذكر الدليل لا انه جزء للدليل قوله واما لو وجد افرادا متعددة فان واحدة اه اذا قال المامور بالعتق خطابا الى عبيده
المتعددة انتم احرار لوجه الله فقد اوجد حصصا متعددة من ماهية العتق على حسب تعدد العبيد فلو اخذت هذه الحصص الوجودية
مقيدة بخصوصياتها العارضة لها من خصوصيات موردها وهي العبيد كان ايجادها بهذه الملاحظة ايجاد الافراد ولو اخذت بالغاء
هذه الخصوصيات من حيث اللابشرطية لا من حيث بشرط لا كما عليه مبنى وجود الكلي الطبيعي عند قائليه كان ايجادها ايجاد الماهية
فبهذا الاعتبار ينطبق المثال المذكور على القول بالماهية كما انه بالاعتبار الاول ينطبق على القول بالمرة وبالتامل في الاعتبار
الثاني يظهر معنى ما ذكره هذا القائل من انه على القول بالماهية يحصل الامتثال بالجميع فان الحصص الماخوذة لا بشرط خصوصيات
الافراد ليست الا ماهية كلية منطبقة على الجميع والمطلوب بالصيغة على القول بطلب الماهية ليس الا ايجاد الماهية الماخوذة في لحاظ
الواضع والمتكلم على هذا الوجه فالمامور بالعتق ممتثل امتثالا واحدا باعتبار ايجاده الماهية المطلوبة في ضمن الافراد لا باعتبار

ايجاده لافراد متعددة من الماهية وعليه فما اشار اليه المصنف في آخر كلامه لترتيب هذا البناء بقوله لانه ما نقلناه انفا من القول
بحصول الامتثال في الجميع على القول بالماهية وصورة الاتيان بالافراد مجتمعة ايضا ليس بسديد وكانه اختلط عليه الامر من
جهة العبارة وعدم التفرقة بين عبارة يحصل الامتثال بالجميع وعبارة يحصل الامتثال في الجميع مع ان الفرق بينهما واضح بنظر
المتامل اذ الثانية ظاهرة في اعتبار الحصص فيتوجه البحث عليها بضميمة ما ذكره من انه لا معنى للامتثال بعد الامتثال اذ الامتثال حصل
بالواحدة والبواقي زائدة عليها فكيف يعد امتثالا وانت خبير بان هذا الاعتبار انما يلائم القول بالمرة ولا يناسب القول بالجنس حيث ما
ذكرنا ولعل اعتبار القائل البناء على هذا القول بحصول الامتثال بالجميع لظهور البناء على هذا التعبير المستتبع فيفيد ان ايجاد الافراد مجتمعة
سبب لامتثال الامر بالماهية المتحققة في ضمن الجميع وهو لا يفيد انه لابد من كون مناط الامتثال هو الاتيان بالماهية الماخوذة لا بشرط شيء
من خصوصيات الافراد نظرا الى ان الجهة الماخوذة في هذا الوجه لا تنافيها الخصوصيات بل تجتمع في مقام الامتثال مع الغير شرط فليتامل
قوله فيبنى ذلك على جواز اجتماع الامر والنهي مع اختلاف الجهة اه ولعل وجه البناء ان الجهتين من حيث وجودها في ضمن واحد من الافراد المجتمعة
مامور بها ومن حيث وجودها في ضمن الافراد الاخر منهي عنها فعلى القول بكون تعدد الجهة مجديا في جواز اجتماع الامر والنهي كان ممتثلا و
عاصيا بالجهتين وفي هذا البناء ما لا يخفى من الوهن لخروج المفروض عن عنوان مسئلة اجتماع الامر والنهي وهو الامر الواحد الشخصي بجهتي
الماهيتين المجتمعتين فيه كما هي في الصلوة والغصب المتحققتين في الكون الشخصي الحاصل في المكان المغصوب فالفرد هنا واحد والماهية متعددة
وفي مفروض المقام بالعكس لوحدة الماهية وتعدد الفرد وهذا التحقيق من قبيل الواحد النوعي الذي اتفق اصحاب القولين في المسئلة
المشار اليها على جواز اجتماع الامر والنهي فيه كالسجود لله وللصنم والسر في الجواز ما بيناه سابقا من ان معنى وجود الماهية الواحدة في ضمن
فردين او اكثر تحقق حصة منها في كل فرد على وجه تتعدد الحصص على حسب تعدد الفرد وفضية ذلك تعدد وجوداتها فيتعدد متعلق
الامر والنهي لكون المامور به حصة منها والبواقي منهي عنها ولا امتناع في ذلك لعدم استلزامه اجتماع المتضادين في محل واحد فبطل البناء
المذكور لعدم فرق بين القولين في جواز اجتماع الامر والنهي الا ان يوجه البناء على نهج آخر وهو ان الافراد المجتمعة موجودة بايجاد واحد
ووجوداتها وان كانت متعددة غير ان تعدد وجوداتها في مفروض المقام لا يستلزم تعدد الايجاد وهذا الايجاد الواحد من حيث اضافته
الى فرد واحد مامور به ومن حيث اضافته الى الافراد الاخر منهي عنه وهذا ايضا وان لم يكن من افراد المسئلة المشار اليها الا انه تنطبق هي
في اشتمال الايجاد الواحد على الجهتين فعلى القول بكفاية تعدد الجهة في جواز الاجتماع في المسئلة يتجه القول بكفايته في نظيرها ولكن يمكن
المناقشة فيه ايضا بان كفاية تعدد الجهة المذكورة في نظر القائلين بها انما هو لزعمهم كون متعلق الامر والنهي الماهيتين المتصادقتين بحسب
الواقع ولا يخفى ما فيه بناء على الحصر والايجاد بهنا على معروض القائل واحد لا تعدد فيه ظاهرا او واقعا فوجب القول بعدم جواز الاجتماع في
لامتناع اجتماع المتضادين في محل واحد وبالجملة نحن لا نعقل للبناء المذكور وجها يطمئن النفس اليه ويذهل القلب به فوله والتحقيق ان
الامر يحصول الامتثال في الجملة اه بمعنى ان الامتثال يحصل بالمرة الاولى فقط واستحقوا مع ذلك الى ما عداها من المرات الاخر باعتبار
ان كونها بالمرة لا يخل بصحتها الذي هو مناط الامتثال في الجملة ولا يخفى ان كلام القائل المذكور لا يحتمل هذا الاحتمال والا لزم كون
النزاع بينه وبين مخالفيه لفظيا قوله فنقول لا معنى للامتثال عقيب الامتثال اه والسر فيه ان الامتثال عبارة عن موافقة الامر المتوقفة
على اداء المامور به على وجهه والمفروض حصولها بالمرة الاولى لا لانها مورد الامر بل لتحقق المامور به وهو ماهيته لا بشرط في ضمنها
وهذا يقتضي سقوط الامر الا لزم التكرار وهو خلف مع فرض سقوط الامر لا يعقل كون الاتيان الثاني وما بعده امتثالا قوله مع انه
لا معنى للتخيير بين فعل الواجب وتركه اه لمنافاة التخيير بينهما الوجوب فان الواجب ما لا يجوز تركه والتخيير يجوز الفعل والترك معا و
تنافيهما غير خفي ووجه لو فهر على ما توهمه المتوهم ان التخيير في الواجب المخير يتضمن جواز الترك لكن الى بدل ولا يمكن تصويره في هذا المعنى
بالنسبة الى الاتيان الاول ولا الثاني اما بالنسبة الى الاول فلتعين الاتيان به على كل تقدير من اختيار الواحد واختيار الاكثر فلا يجوز

تركه اصلا ام مرجع جواز الترك الذي يتضمنه الوجوب التخييري الى الاتيان الثاني وهو جواز تركه لا الى بدل اذ لا بدل له وهذا هو معنى التخيير بين
فعل الواجب وتركه قوله بل الحق من قبيل التسبيحة والثلاث في الركوع والسجود والركعتان فان ذلك في المواضع الثلاثة من التخيير بين
الناقص والزائد اعني التسبيحة الواحدة والتسبيحات الثلاث وانما لا يكون ما ذكر من هذا القبيل لان مرجع هذا التخيير الى التخيير بين
الاقل ومجموع الاكثر على وجه يكون الاتيان بالمجموع من حيث هو مجموع امتثالا واحدا ومفروض القائل كون كل واحد من الاتيانات بنفسه
امتثالا مستقلا بحيث يتعدد الامتثال على حسب تعدد الاتيانات قوله فيكون من قبيل المنصوص العلة اه وفيه نظر لان قولنا ان
جاءك زيد فاكرمه واكرم زيدا الجائي على تقدير استفادة العلية من التعليق لا يفيد الا ان كون مجيء زيد علة لوجوب اكرامه فيكون وجوب
اكرامه على حسب تكرر مجيئه ولا يقتضي وجوب اكرام عمرو ايضا بمجيء عمرو فكيف يجعل من قبيل المنصوص العلة قوله والسيد المرتضى
هنا ايضا من المانعين لعدم اعتباره العلة المنصوصة اه والنظر في ذلك اوضح منه في سابقه لعدم الملازمة بين انكار حجية العلة المنصوصة
والمنع من التكرار في الامر المعلق على الشرط او الصفة على تقدير استفادة العلية اذ معنى حجية العلة المنصوصة في نحو قوله لا تاكل الرمان
لانه حامض ولا تشرب الخمر لكونه مسكرا ظهور التعليل بحسب متفاهم العرف في عدم مدخلية الاضافات والخصوصيات الماخوذة في نفس
التعليل الملازم لعلية الوصف المعلل به الحكم فيفيد في المثالين كون الحموضة لا بشرط اضافتها الى الرمان والاسكار لا بشرط اضافته
الى الخمر علة تامة للمنع والتحريم وقضية ذلك عموم المنع للخل وغيره من الحموضات وعموم التحريم للنبيذ والنقيع
وغيرهما من المسكرات لوجود العلة في جميع المذكر للحجية يمنع ذلك الظهور المفيد للعموم استنادا الى احتمال مدخلية الاضافات
والخصوصيات في علية الوصف على معنى كون العلة في نحو المثالين حموضة الرمان واسكار الخمر لا الحموضة المطلقة والاسكار المطلق
ويلزم منه قصر الحكم من المنع والتحريم على الرمان والخمر وعدم تعديتهما الى سائر الحموضات وسائر المسكرات وهذا لا ينافي عموم
جميع افراد الرمان والخمر بل يلازم لوجود العلة المشتملة في جميع فمرجع انكار حجية العلة المنصوصة الى منع عموم الحكم لسائر الغاوين
الكلية المشاركة للمورد في الوصف المعلل به الحكم لعدم ثبوت علية الوصف الا بشرط الخصوصية اللاحقة من الاضافة ومرجع
المنع من التكرار في الامر المعلق الى انكار عموم الامر لجميع افراد العنوان المامور به فالتعليق على الشرط في مثل ان جاءك زيد فاكرمه لا
يفيد الا ان مجيئه مرة لوجوب اكرامه مرة فبعد حصول ذلك الاكرام عقيب المجيء لا يجب اكرامه في المرات الاخر وان تكرر منه المجيء
وحصل مرارا ولا ريب ان هذا المنع ليس بلازم من انكار حجية العلة المنصوصة لجواز ان يكون منكر الحجية قائلا بالتكرار في الامر
المعلق على تقدير استفادة العلية فبناء نسبة المنع الى السيد على انكاره لحجية العلة المنصوصة بظاهره ليس بجيد بل منشأ الاسناد في
منع التكرار على ما بيناه منصوص عبارته في الذريعة على انكار استفادة العلية من مجرد التعليق على الشرط مع اذعانه بالتكرار
على تقدير ثبوت العلية حيث انه عند نقله لادلة القول بالتكرار بعد ما جعل منها حملهم الشرط على العلة فانها اذا تكررت تكرر
الحكم فكذلك الشرط اجاب عنه بانه ليس العلة كالشرط لان العلة مؤثرة في المعلول وموجبة له فلا بد من تكرره بتكررها والشرط
ليس بموجب لا مؤثر وان توقف الحكم عليه فلا يجب ان يتكرر المشروط بتكريره اللهم الا ان يصير الشرط مع كونه شرطا علة فيتكرر
من حيث كان علة لا من حيث كان شرطا ولذا تكرر وجوب الغسل بتكرار الجنابة لانها علة فيه وموجبة له انتهى وهذا كما ترى صريح في خلاف
ما بني عليه اه قوله لادلالة الصيغة الا على وجوب الفور اه معنى وجوب الفور وجوب الاتيان بالمامور به في اول اجزاء وقت الامكان و
يقابله جواز التراخي ومعناه جواز الاتيان به في كل من اجزاء وقت الامكان على البدل ومن ذلك يتضح ان ما الى مرجع القولين بوجوب
الفور وجواز التراخي الى التعيين والتخيير وتوضيحه ان الفعل المامور به باعتبار صلاحيته بالذات لان يقع في كل جزء من اجزاء وقت
الامكان يتصف بالنسبة الى ايقاعاته المتعاقبة على حسب تعاقب اجزاء ذلك الوقت وهي الايقاعات الممكنة المتعاقبة ما ينطبق كل واحد منها على
جزء من الوقت المذكور فاولها ما ينطبق على اول اجزائه واخرها ما ينطبق على اخر اجزائه فلو وجب على المكلف خصوص الايقاع الاول

المطلوب على اول اجزاء وقت الامكان بعينه فهذا هو وجوب الفور ولو تخير بين كل واحد من الايقاعات المتعاقبة الممكنة فهو
جواز التراخي فمرجع الاختلاف بين القولين الى التعيين لايقاع الاول والتخيير بينه وبين غيره من الايقاعات الممكنة المتعاقبة قوله او
ليست مشتركة بينه وبين جواز التراخي اه هذا لو ثبت اشتراك الصيغة الامرية بحسب الوضع بين التعيين والتخيير او وجوب الايقاع الاول بعينه
ووجوب كل واحد على البدل قوله بل هو لطلب الماهية اه معناه دلالة الصيغة على وجوب ايقاع الفعل مطلقا من دون تعرض فيها
وضعا ولا انصرافا للتعيين ولا تخيير على وجه يؤول الى التخيير الشرعي المستفاد من خطاب اصالة كما هو قضية القول بجواز التراخي
بل المنظهر الفرق بينه وبين ما لو قيل القول بطلب المخير عن التخيير الذي نبه عليه بقوله وانما حصل حصل الامتثال لكونه من التخيير العقلي
قوله واما القول بتعيين التراخي فلم نقف على مصرح به اه كانه اراد من تعيين التراخي وجوب تاخير الفعل الى اخر وقت الامكان بحيث
لو قدمه لم يكن ممتثلا بل كان عاصيا [illegible] بالمامور به لا خصوص جواز التراخي الذي مرجعه الى التخيير الشرعي واما القول به بمعنى
والقائل به من العامة كثير ومنهم الجبائيان وابو الحسين بتعيين التراخي بالمعنى الاول الى بعض الناس وعن شارح الزبدة عن بعض شراح المنهاج
انه حكاه قولا للجبائيين وبعض الاشاعرة ولوضوح فساده لم يلتفت اليه الاكثر قوله لان الفاء في قوله تعالى فقعوا [illegible] وقت [illegible]
لوجه دفع استدلالهم الثاني وحاصله ان التعجيل المامور به [illegible] انما كان من قبيل الواجب الموقت الذي فات [illegible] وقت الامر [illegible]
الواجب الفوري الذي اخر عن زمان الفور والذم المستفاد عن الاية انما هو على تفويت المامور به في وقته من غير عذر لا على تاخيره عن زمان
الفور والدليل على كونه من قبيل الموقت ان الفاء التعقيبية [illegible] قوله تعالى واذا [illegible] فقعوا له ساجدين [illegible]
[illegible] بوقت حصول [illegible] فكانه قال [illegible] عليك ان [illegible] يفيده كلما [illegible]
الشرطية والتعليق واستعمالها في الفاء انما هو لصنعة المجاز والنكتة في بيان [illegible] الكلام عن معنى الجزاء اللازم للمشروطات
[illegible] عن معنى الشرط الملازم [illegible] الفاء المعقبة لها عن معنى الجزاء [illegible] عن معنى الشرطية لان هذا المعنى [illegible]
كونه مرادا [illegible] ارادة الفور من الامر في قوله فقعوا فان اقتضى معنى الشرطية هو سببية الشرط للجزاء وهو الوجوب المستفاد من الصيغة
[illegible] في اصل وضعها [illegible] الانصراف [illegible] للفور [illegible] هو الوجوب الفوري لا غير قوله واما استدلالهم بانه لو جاز
التاخير اه حاصل صورة الدليل هو انه لو لم يجب الفور في الفعل المامور به لجاز تاخيره اما الى وقت معين او الى اخر وقت الامكان
والتالي بكلا قسميه باطل اما الاول فلعدم دلالة الصيغة على وقت معين واما الثاني فلان اخر وقت الامكان غير معلوم للمكلف
منع المكلف من تاخير الفعل عن وقت لا يعلمه تكليف بالمحال قوله وتكليف المكلف بعدم التاخير عن وقت لا يعلمه اه هذه عبارة
اخرى لما عبر به من منع المكلف من تاخير الفعل عن وقت لا يعلمه وهو اخر وقت الامكان [illegible] او الوجه [illegible] على تقدير
جواز التاخير الى اخر وقت الامكان ان جواز التاخير الى اخر وقت الامكان يستلزم على طريقة مفهوم الغاية عدم جواز التاخير عن اخر وقت
الامكان وهذا تكليف بالمحال قوله واجيب بان جواز التاخير لا يستلزم وجوبه اه وهذا منع للملازمة بين جواز التاخير الى اخر وقت
الامكان ولزوم التكليف بالمحال ولا خفاء في عدم انطباق سند ذلك المنع على ما رامه المستدل من الملازمة حسب ما قررناه لا انه
على كون اللازم في نظره وجوب تاخير الفعل الى اخر وقت الامكان [illegible] فانا ندعي جواز التاخير الى اخر وقت الامكان
وهو لا يستلزم وجوبه هذا كما ترى [illegible] عبارة الدليل وشيء بتكليف المكلف بعدم التاخير عن وقت لا يعلمه فان المستدل
يسلم ان جواز التاخير لا يستلزم وجوبه مع بناء كلامه في الاستدلال على كون مدعى الخصم هو جواز التاخير لا وجوبه ولكن [illegible] عليه
بان جواز التاخير الى اخر وقت الامكان يستلزم باعتبار مفهوم الغاية عدم جواز التاخير عن اخر وقت الامكان وهذا هو التكليف
بالمحال لانا نعد الجبيع قوله واورد عليه بان هذا وان كان يرفع التكليف بالمحال اه فيه اقرار بانه يرفع التكليف بالمحال اللازم من
جهة وجوب التاخير واما ما يلزم من جهة مفهوم الغاية المعلق عليها جواز التاخير فلا يرفعه وقد عرفت انه مراد المستدل لا من جهة

الكلام في مباحث الأمر

الا انه التزام بوجوب الفورية في العمل اه اي وجوب كون العمل على الفور اعني اداء المامور به في اول اوقات الامكان تحصيلا للبراءة
الذمة قوله اذ جواز التاخير مشروطا اه وجه الاشتراط ان جواز تاخير الفعل عن كل جزء من اجزاء وقت الامكان الى ما بعده على الفور
بالمحتمل حكم عقلي على ما هو اللازم من التخيير العقلي حسب ما قررناه والعقل عند كل جزء انما يحكم بجواز التاخير عنه الى ما بعده اذا احرز
المكلف عدم كون ذلك الجزء اخر وقت الامكان وهذه المعرفة غير ممكنة حتى في الجزء الاول من وقت الامكان لاحتمال فجائة الموت او
طرو العذر المانع للقدرة فيما بعده فلا يحكم العقل بجواز التاخير عنه الى ما بعده اذا عرف المكلف عدم كون ذلك الجزء اخر وقت الامكان
وهذه المعرفة غير ممكنة حتى في الجزء الاول من وقت الامكان لاحتمال فجائة الموت وطرو [illegible] معنى كون جواز التاخير مشروطا بمعرفته لا يمكن
تلك المعرفة كون حكم العقل بالجواز مشروطا بتلك المعرفة فبقي وجوب [illegible] الفعل المقرون بعدم حكم العقل بجواز تاخيره مقتضيا
للامتثال وانما [illegible] في المبادرة الملازم للفورية لا مقتضي له لان عدم حكم العقل بجواز التاخير ليس حكما منه بعدم جواز التاخير
المبادرة مسكوت [illegible] من جهة الوجوب عدمه اذ لا مقتضي لوجوبه من عقل ولا نقل بل مقتضى اصل البراءة المعلق على جهالة الحكم او
الموضوع الثابت بالعقل والنقل عدم الوجوب فكيف يورد على المجيب بان منع استلزام جواز التاخير وجوبه التزام بوجوب الفورية في العمل
لتحصيل براءة الذمة فان الامر انه لو بادر حصل البراءة الا انه لو اخر ولم يمت في الزمان الثاني لحصل البراءة قوله ورد بان جواز التاخير ليس
مشروطا اه توضيح مرامه ان ههنا قضايا اربع [illegible] ان جواز التاخير عن وقت موقوف على عدم كون ذلك الوقت اخر وقت
الامكان والعلم بجواز التاخير عن وقت موقوف على العلم بعدم كونه اخر وقت الامكان وان العلم بجواز التاخير عن وقت موقوف على عدم
كونه اخر وقت الامكان وذلك لان الجواز يتوقف على عدم كونه اخر وقت الامكان لا على العلم بعدم كونه اخر وقت الامكان والعلم بالجواز يتوقف
على العلم بعدم كونه اخر وقت الامكان لا على عدم كونه اخر وقت الامكان فقط ومرجع كلام المورد في دعوى الاشتراط الى تحقق القضية
الاولى من الكاذبتين ومرجع الرد الى منع التوقف في هذه القضية وتسليمه في الاوليين وانت بما اخطرنا ما اوضحناه في الحاشية السابقة تقدر
على دفع هذا الرد عن المورد لمنع رجوع كلامه الى دعوى القضية المذكورة بل الى دعوى قضية اخرى خارجة عن القضايا الاربع وهي كون حكم
العقل بجواز التاخير موقوفا على العلم بعدم كونه اخر وقت الامكان لا ان الجواز الواقعي موقوف على ذلك نعم لو اراد توقف اصل الجواز
في الواقع كان الرد متوجها والمنع واردا قوله فان الجواز في نفس الامر لا يتوقف على العلم بالجواز اه جواب عن سؤال مقدر تقديره ان الجواز
وان لم يتوقف على العلم المذكور بلا واسطة الا انه يتوقف عليه بواسطة ذلك لان جواز التاخير يتوقف على العلم بجوازه والعلم بجوازه يتوقف
على العلم المذكور فالجواز يتوقف على العلم المذكور وحاصل الجواب منع توقف الجواز على العلم بالجواز بل يكفي فيه عدم العلم بالمنع [illegible]
انه لو عبر مكان عدم العلم بالمنع هنا بعدم العلم بوجوب الفور لانه الذي ينتج جواز التاخير فيما احتمل كونه فوريا كان اولى اللهم الا ان
يراد بالمنع الذي يكفي فيه عدم العلم بالمنع من التاخير الذي يتضمنه وجوب الفور والسر في عدم توقف الجواز على العلم بالجواز لزوم الدور
المستحيل الغير المندفع بان الملازمة ان تعلق العلم في جميع الاشياء متقدم على العلم طبعا فالعلم بالجواز من حيث تعلقه بالجواز موقوف
على الجواز فلو توقف عليه الجواز لزم الدور ولاجل ذلك انكر العلامة في بعض كتبه كون العلم من شرائط التكليف وان كانت الملازمة
ثم ممنوعة على ما اوضحناه في محله الا انه في المقام [illegible] ولا مدفع له ثم لا يذهب عليك ان الجواز الذي يكفي فيه عدم العلم بالمنع هو الجواز
الظاهري لانه الذي يقتضيه اصالة الاباحة ولعل محل البحث هو الجواز الواقعي ولا يكفي فيه مجرد عدم العلم بالمنع بل يتوقف على انتفاء
الجهة المقتضية للمنع في الواقع ففيما نحن فيه جواز تاخير الفعل الى اخر زمن الامكان في الواقع يتوقف على انتفاء الجهة المقتضية لوجوب
الفور في الواقع قوله ولو لم يفعل حتى خرج الوقت عصيانا اه المراد بخروج الوقت انقضاء زمان الامكان بالموت وطرو العذر الرافع
للتمكن والا فمحل البحث ليس من قبيل الموقت والتزام الاثم فيما لو لم يفعل حتى خرج وقت الامكان لعله فيما لو كان عدم الفعل من جهة
التواني والتسامح في الامتثال وعلة المبادرات المتأخرة على التاخير حتى فيما لو مات في الفوات لطرو العذر بعده او فيما عزم من بدايته الا [illegible]

الى التسليم او الامتثال وكان عازما على الامتثال ولكن كان اعتقاده ان التاخير المنتهي الى طرو العذر بغتة على ظن السلامة او على اصل من الاصول
المعول عليها كاصالة عدم طرو العذر او استصحاب بقاء التمكن او اصالة البراءة عن وجوب المبادرة او اصالة جواز التاخير المتولد
عن اصالة الاباحة وما اشبه ذلك ثم فاجاه الموت وطرء العذر بغتة فالتزام الاثم المستتبع لاستحقاق العقوبة والعذاب في غاية
الاشكال بل لا وجه له لخروجه عن قواعد العدل ولا يلزم على تقدير عدم الاثم والعقاب خروج الواجب عن الوجوب لان الواجب ما يستحق
الذم والعقاب بتركه لا الى بدل ولا عن عذر فانتفاء تركه عن عذر لا ينافي وجوبه وهو الذي لا يوثر في الاثم واستحقاق العقاب لا مطلقا
قوله ويوهم كون البدار مقدمة للواجب الخ غرض الموهم اثبات المسئلة اثبات وجوب البدار وبيانه انه يجب على المكلف عدم تاخير
الفعل عن اخر زمنه الامكان وهذا الواجب يتوقف على البدار فيكون البدار مقدمة للواجب ومقدمة الواجب واجب وحاصل الدفع
عدم التاخير عن اخر زمنه الامكان لا يتوقف على المبادرة اذ قد يتفق مع التاخير ايضا اذا ما اوصل الفعل في بعض اجزاء المتخللة بين
زمان الفور واخر زمنه الامكان نعم يتوقف على البدار العلم بعدم التاخير عن اخر زمنه الامكان على فرض ان التكليف اذا اراد ان يكون
عالما في زمان الفور وما بعده مما يمر به بعدم تاخير الفعل عن اخر زمنه الامكان فهو موقوف على البدار لكن يقع الكلام في وجوب
تحصيل هذا العلم وهو محل منع قوله الخ بعضهم بناء الظان نصاحب المقابيس اللحاجي والعضدي والتعبير بالظن ينبئ بعض
المظنون ولعل وجهه ان استدلالهم بقاعدة الالحاق المبنية على الاستقراء وهو تتبع الجزئيات لاثبات حكم او وصف لامر كلي مندرج
فيه الجزئيات المتتبعة اذا وجد الغالب منها على ذلك الحكم او الوصف وعلم وظن بعدم وجود فرد مخالف للغالب في الحكم او الوصف مرجعه
الى الاستقراء هذا او قلنا من حال الجزئيات الى حال الكلي لينتقل منه ايضا الى حال الجزئي الاخر وهو الفرد المشكوك فيه على
طريقة القياس المنطقي المؤلف بالشكل الاول من صغرى قطعية وجدانية وكبرى قطعية او ظنية متخذة من الاستقراء المذكور ومع هذا
فكيف يقال انه القياس لما ياتي به القياس الاصولي المعتبر عنه في المنطق بالتمثيل وهو الانتقال من حال الجزئي الى الجزئي الاخر ويمكن تصحيح الحكم
واصلاح مظنونهم بان الحاق مورد الشك بمورد الغالب لا بد له من دليل وهو لا يتاتى الا باحد الامرين اما باثبات كون الحكم الثابت
للافراد الغالبة من لوازم الكلي الذي هو من لوازم الفرد المشكوك فيه ليتعدى منه الى ذلك الفرد بواسطة القياس المنطقي المنتظم على هيئة
الشكل الاول كما يقال في اثبات السواد لفرد من الحبشي مشكوك فيه وصف بعد الفراغ عن حكم اكثر افراده المؤدي الى العلم او الظن
بكونه لازما للكلي الحبشي الذي هو لازم للفرد المذكور هذا حبشي وكل حبشي اسود فهذا اسود اما الصغرى فبالفرض واما الكبرى فبالتتبع
او باثبات جامع بين الافراد الغالبة والفرد المشكوك فيه واثبات كونه علة للحكم في الافراد الغالبة فيتعدى منها الى ذلك الجامع الذي
هو علة له وهو القياس الاصولي ولا سبيل الى الاول لانتفاء شرط العلم او الظن بكون الحكم الثابت للافراد لازما للكلي وهو العلم او الظن
بعدم وجود فرد مخالف لها في الحكم في مثل قام زيد وضرب عمرو حيث يراد منه الماضي وفيه مثل يقوم زيد ويضرب عمرو حيث يراد منه
الاستقبال وكان ويكون زيد قائما بل في الجمل الانشائية ايضا كاتب طالق وهو حق لوضوح انه لولا اعتبار الصيغة في العقد والايقاع
منسلخة عن الزمان مطلقا حتى الحال لم تكن صحيحة ومع العلم المذكور يستحيل ثبوت الكبرى العامة او القضية التي يحكم فيها بالملازمة
بين الحكم والكلي ومعه يستحيل الالحاق بواسطة القياس المنطقي فانحصر طريق الالحاق في الوجه الثاني وهو المراد مما ذكره الجماعة فلا يرد قوله
فان الامر لا يمكن توجيهه الى الحال لاستحالة طلب الحاصل بل الى الاستقبال اه المراد بالحال هنا ما يقابل الماضي والاستقبال وهو ما
النطق لا الآن الذي يعتد بنحو زيد قائم وعمرو عالم باعتبار الوضع النوعي الحاصل للهيئة التركيبية الكلامية حيث وضعت الهيئة
بنوعها لافادة اسناد التلبس بالخبر الى المبتدأ في حال النطق على وجه يكون في ذلك الزمان ظرفا للتلبس وظاهر ان التلبس الفعلي زمان
الحال بهذا المعنى غير ممكن في العمل بمقتضى فعل الامر لانتفاء حال النطق بحيز الفراغ من النطق الا على تقدير اعادة المعدوم وهو ايضا
محال كما نبه عليه بقوله لاستحالة الطلب الحاصل لرجوع طلب الحاصل بتحصيله الى اعادة المعدوم فاذا استحال قصد الحال من الامر تعين قصد

الاستقبال وهو ما بعد حال النطق وهذا اعم من زماني زمان الامر المعبر عنه بالاقرب الى الحال وما بعده الى وقت اخر الامكان
ولا يتعين حمله على الاول لا بدليل والدليل المذكور على فرض صحته قاصر عن افادته قوله والحال العرفي متحقق في الامر ايضا اه المراد
بالحال العرفي ما يقال له الحال في العرف وهذا يتناول الحال الحقيقي وبعضا مما قبله وهو الجزء الاخير من الماضي وبعضا مما بعده وهو
الجزء الاول من المستقبل قوله وفيه ان ذلك يستلزم تفاوت مدلولات المواد المستقرا فيها اه حاصله ان من شروط انتاج الاستقراء اتحاد
الوصف في الافراد المستقرا فيها واذا اختلفت فيه بان وجد في بعضها وصف واتصف الاخر بوصف اخر يستحيل الالحاق الذي هو ضابط الظن اللحوق لاستحالة الظن
باستحالة المستقل له باحد الوصفين بعينه دون الاخر والمفروض ان الافراد المستقرا فيها فيما نحن فيه لا يراد منها الحال الحقيقي على الوجه الكلي
بل من بعضها الحال الحقيقي ومن بعضها الحال العرفي فلا يمكن الحاق الامر باحدهما دون اخر قوله وهو موقوف على كون المشتق حقيقة في الحال
المقابل للاستقبال اه منع التوقف لان نظر المستدل بمقتضى ظاهر عبارة الدليل الى ما يستفاد من هيئة الجملة الخبرية والانشائية الحاصلة
بالتركيب ولكون الا الحال المقابل للاستقبال حسبما شرحناه ولا يلزم من ذلك كون ما اخذ في وضع المشتق هو الحال بهذا المعنى
ولا ينافي كون الحال التلبس من حيث نظر فيه الى حال النطق ولعل المراد الماضي والاستقبال وحينئذ فلا جامع بين هذه الثلاثة فقد يتقيد
المشتق حينئذ بالماضي كما في قولك كان زيد قائما وقد يتقيد بالاستقبال كما في قولك زيد سيصير قائما وقد يتقيد بالحال المقابل
لهما كما في قولك عندي قائم والقرينة فيه ظهور الهيئة الكلامية كما ان القرينة في الاولين كان وحرف الاستقبال والمشتق في الجميع مستعمل
في حقيقته معناه وهو التلبس لخصوصية اللاحقة من التقييد مستفادة من القرينة فالمشتق مع القرينة الموجودة معه في جميع هذه
التراكيب ونظائرها يدل على التلبس المتقيد على طريقة تعدد الدال والمدلول من دون تجوز في المشتق بدخول الزمان والخصوصية الحاصلة
منه في مفهومه ولعله مبنى توهم التوقف على ان الامر الذي هو المستقرا فيه ويتكلم في دلالته على الفور باعتبار كونه مما يقصد به الحال
من قبيل المفرد فلا يعدو ان يكون المواد المستقرا فيها ايضا من قبيل المفرد لاشتراط انتاج الاستقراء بكون مورد الشك مع مورد الغالب
متحد العنوان صنفا او نوعا او جنسا على معنى كون الافراد الغالبة من جزئيات الصنف ان كان المشكوك فيه من جزئياته ومن جزئيات
النوع ان كان المشكوك فيه من جزئياته ومن جزئيات الجنس ان كان المشكوك فيه من جزئياته والذي في الامثلة المذكورة للمواد المستقرا
فيها ما يكون من قبيل المفرد الا المشتق الماخوذ فيها فيكون المقصود بالاستدلال اثبات قصد الحال المقابل للاستقبال من الامر بتقرير
انه خلاف ظاهر عبارة الدليل المصرح فيها بالنسب الخبرية والانشائية فانه كالصريح في ان المراد من الحال الذي يقصد من المستقرا
فيها انما يلاحظ في هذه النسب المدلول عليها بالهيئة الكلامية فالتوجيه المذكور مما لا يحتمله ظاهر عبارة الدليل بل صريحها نعم غاية
ما هنالك بعد الاغماض عن مقتضى صراحة الدليل دفعه بكونه فاسد الوضع من جهة انتفاء ما هو العمدة من شروط انتاج الاستقراء بظن
اللحوق وهو اتحاد العنوان بين مورد الشك ومورد الغالب بحصول ما ان الحاق ما هو من قبيل المفرد في الحكم بما هو من قبيل المركبات خروج
عن قانون دليل الاستقراء لعدم الملازمة بين المفرد والمركب في الحكم ولا يمكن اثباتها بطريق الاستقراء حتى لا يمكن التوقف على مثل
هذا الاستقراء في اثبات اللغة قوله ولعل وجهه حسبما ذكره عدم ثبوت الغلبة المعتد بها في الافراد المستقرا فيها بحيث يكفي في افادة
ظن اللحوق لان ما لا يقصد منه الحال من الجمل والمفردات ايضا كثير ان لم نقل بمساواته لما يقصد منه الحال العاجز عن الاجوبة عن الاشكال
هو ما اشرنا اليه في الحواشي السابقة من الوجهين احدهما ما تقدم في توجيه حمل الجماعة لكونه قياسا من العلم بوجود الفرد المخالف للافراد الغالبة
في الحكم ومعه يستحيل ظن اللحوق قوله وهو ان النحاة ذكروا ان الامر للحال اه وليعلم ان الاقوال في فعل الامر على ما عثرنا عليه بالتتبع
اربع منها ما جزم به جماعة من الاصوليين تبعا للجمهور من النحاة من دلالته على الحال ومنها ما يستفاد من غير واحد من اهل العربية من دلالته
على الاستقبال كما يظهر الجزم به من نجم الائمة في شرحه للكافية حيث انه بعد ما صرح بكون فعل المضارع للحال فقط اسند اليه علته بما
ذكرنا في دلالة الاستعمال من التعليقة ومن المثبتات انه لو صيغة خاصة كما ان الاخرى كذلك فان المراد بالاخرى الماضي والاستقبال وما لا

يفعل الثاني صيغتها خاصة بالامر ومنها ما يشتهر من بعضهم من اشتراكه بين الحال والاستقبال لغلبة كونه ماخوذا من
المضارع الذي هو مشترك بين الحال والاستقبال ومنها ما نسبوا الى محققي متاخري الاصوليين من وضع دلالته على زمان
الحال والاستقبال الا كما صرحوا به في منع دلالته على الفور والتراخي وهذا على ما يساعد عليه الانصاف ومجانبة الاعتساف هو الاقوى
ولكن الحق القول فيه انه لا يدل بالوضع على نسبة زمانية بحيث يكون الزمان حالا او استقبالا جزءا وقيدا للموضوع له وان كان
الطلب الماخوذ في وضعه لزمه الحال على انه ظرف لحدوثه كما ان متعلقه وهو الحدث المدلول عليه بالمادة لزمه المستقبل على انه ظرف
لوقوعه فيه فلو حصل فيه دلالة على احدهما فانما يحصل لمجرد هذه الملازمة الواقعية لا لانه ماخوذ في وضعه بعنوان الجزئية والقيد
والدليل على ذلك اولا انا نجد من انفسنا فان قول القائل اضرب مثلا لا يفيد الا طلب ايجاد الضرب من دون افادة زمان
معها اصلا وثانيا انا ندرك بالوجدان من الفرق الواضح بينه وبين اخويه الماضي والمضارع في لحاظ استعمالهما للافادة حيث لا يقصد منهما
الا افادة وقوع الحدث في زمان معين ملحوظ بالخصوص من ماض وحال ومنه الا افادة مطلوبية الحدث من دون نظر الى شيء من الازمنة
ومن يكون للمعتقد كما قد يجد انه وانما الاقوال الاخر فلا مستند لها سوى ما عليه اهل العربية تحافظا على قواعدهم المقررة في الفرق بين
الاسم والفعل مطلقا او توهم اشتقاق الامر من المضارع والثاني ممنوع كالاول حيث لا حجة في قول اهل العربية اذا لم يساعد عليه دليل
فضلا عن مساعدة الدليل على خلافه ثم بعد التسليم والتنزل ان سلمنا وسمحنا دخول خصوص الحال في مفهوم فعل الامر وضعا منطوقا المنع الى
اسلم من الفور بالمعنى الذي شرحناه فان فعل الامر على التقدير المذكور يدل على طلب مباشرة الفعل من المخاطب في زمان الحال والفورية
عبارة عن وجوب الفعل في اول اجزاء وقت الامكان وكثيرا ما يتاخر ذلك عن زمان الحال ولو قلنا الحال بمعنى ما ال الفور اعني الزمان
المقارن لاول اجزاء وقت الامكان كان خروجا عن مصطلح النحاة في قولهم بدخول الحال في مفهوم الامر كما لا يخفى قوله سيم بيان ان المراد من
المغفرة سببها الخ فان المسارعة الى الشيء انما يقال فيما لو كان الشيء المسارع اليه فعلا مقدورا للمسارع يقال سارع الى الصلوة اذا كانت
الصلوة فعلا للفاعل المسارع والمغفرة بمعنى التجاوز عن الذنب عن فعل الله سبحانه وتعالى وهو غير مقدور للمكلف فيتعين حمل
المسارعة اليها فيكون المراد منها سببها المقصود له تسمية للسبب باسم المسبب مجازا اعتبارا للسبب وعلاقة الاعتبار لا من باب المجاز في
الكلمة قوله وفعل المامور به سبب الخ والظاهر ان هذه القضية وقعت في كلام المستدل على وجه الاهمال فتكون في قوة الجزئية بقرينة اداة
التعليل في قوله اذ قد يكون بعض الواجبات سببا لازالة الذنوب اذا ثبت وجوب المسارعة الى بعض الواجبات بالاية باعتبار كونه سببا
للمغفرة ثبت في غيره ايضا بعدم القول بالفصل كما اشار اليه فيما بعد بقوله سيما على القول بالاحباط كما هو الحق الخ وفيه من الهفوة
ما لا يخفى لانه مبني على اتحاد الاحباط والمغفرة التي يجب المسارعة الى سببها وليس كذلك لان المغفرة على ما عرفت من فعل الله عز
وجل لانها عبارة عن تجاوزه تعالى عن ذنوب العبد تفضلا عليه بسبب مداومته على الطاعة والتوبة من غير حبط شيء من اعماله وفي معناها
العفو الوارد في الايات المتكاثرة والاخبار المتواترة وفي معناها التكفير ايضا بمعنى التغطية والستر على ما ورد في الايات والاخبار
ايضا قال الله تعالى لاكفرن عنكم سيئاتكم وقال ايضا ان تبدوا الصدقات فنعما هي وان تخفوها وتؤتوها الفقراء فهو خير لكم و
نكفر عنكم سيئاتكم وقال ايضا ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم وندخلكم مدخلا كريما وفي الخبر عن ابي جعفر عليه السلم
انه قال كل ذنب يكفره القتل في سبيل الله عز وجل الا الدين فانه لا كفارة له الا اداؤه او يقضي صاحبه او يعفو الذي له الحق بخلاف
الاحباط الذي ذهبت اليه الوعيدية وهم الذين لا يجوزون العفو عن الكبيرة وقد اختلفوا فيه على قولين احدهما قول ابي علي وهو ان
الاستحقاق الزائد يسقط الناقص ويبقى بكماله كما لو كان احد الاستحقاقين خمسة والاخر عشرة فان الخمسة تسقط ويبقى العشرة ويسمى
بالاحباط وثانيهما قول ابي هاشم وهو ان يسقط من الزائد ايضا ما يقابل الناقص ويبقى الباقي ففي المثال تسقط خمسة ويبقى خمسة
ويسمى بالموازنة وفي كلام غير واحد اطلاق الاحباط على ذلك ايضا وظاهر هذين القولين كون الاحباط عبارة عن فعل وانفعال بين

الكلام في بيان الامر

مستحقات الثواب والعقاب بالاسقاط والسقوط في دار الدنيا من غير مدخل لفعله تعالى فيه ولذا اتفق المحققون من المتكلمين على ابطاله
بكلا معنييه احتجاجا بان ذلك موقوف على بيان وجود الاضافات في الخارج كالاخوة والبنوة وغيرهما وهو باطل ثم العجب منه
انه جعل القول بالاحباط بهذا المعنى حقا مع انه مما ابطله الاجماع والنقل ومن ذلك قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل
مثقال ذرة شرا يره بناء على ظهوره في انه يرى اجره في الاخرة ثوابا ام عقابا قوله وفيه انه كما يمكن تحقق المسارعة عرفا او حاصل
الرد ان الامر على تقدير كونه للوجوب الفوري كان يقال حصول العصيان والاثم بالتاخير وهذا لا ينافي حصول الصحة في الزمان
المتاخر نعم فقد المسارعة انما هو باعتبار عدم الوقوع في زمان الصحة ولا شك في وجوبها كما في الحج ولكن لا يذهب عليك ان هذا انما يتم
اذا رجع مفاد الايتين الى وجوب المسارعة زائدا على وجوب اصل الفعل المستفاد من اطلاق الاوامر الصحة في الزمان المتاخر انما هو
بهذا الاعتبار لا غير واما اذا رجع مفادهما الى الكشف عن ارادة الفورية من الامر فيشكل الحال لان بعينه التوسعة باعتبار
صلاحية زمان الفعل المامور به يقطع النظر عن هذا الامر لوقوعه في جميع اوقات الامكان كما اشار اليه بقوله مع ان غاية
الاوامر المطلقة الخ قوله بعد منع ظهور هذه الادلة في الدلالة على اثبات الفور الخ كانه اراد ان الايتين على تقدير تسليم دلالتهما على
وجوب المسارعة والاستباق لا تفيدان كون الامر للفور بالوضع اللغوي ولا العرفي ولا الشرعي بل غايتهما الدلالة على وجوب المسارعة
زائدا على وجوب اصل الفعل وهذا غير الفور بالمعنى المتنازع فيه والدلالة على ارادة الفور من قرينة خارجة عليه قوله ولا ريب ان هذا
اقوى منه الخ ولا خفاء في ضعف دعوى الاقوائية لضعف اصل المعارضة فان الايتين بعد تسليم ظهورهما في الفورية حاكمتان على
الاوامر المطلقة وموجبتان لحملها على ارادة خلاف ظاهرها فلا يبقى لهما معهما تبادر ولا ظهور وفي الوجهة المجوز هو منع اصل الدلالة على ما
مر منا في التعليقة قوله اختلف القائلون بكون الامر للفور الخ اقول الاصل فيما يثبت فوريته سقوط الامر بفوات زمان الفور وهو
اول اوقات الامكان ثم تحصيل ذلك للماموريه انما اشرنا اليه من رجوع اشكال مسالة الفور والتراخي الى التعيين والتخيير
الشرعي والعقلي بالنسبة الى الايجادات الممكنة المضافة الى حقيقة الفعل المامور به المتفاوتة كل واحد منها بوقت من اوقات الامكان
فمرجع القول بالفور الى دعوى كون متعلق الوجوب المستفاد من الصيغة هو الايجاد الاول من هذه الايجادات الذي يعرف اوليته
باعتبار مقارنته لاول اوقات الامكان على التعيين ولا ريب ان انتفاء الوجوب عما بعده لفرض عدم شمول الامر له ووجوب ما لم يتعلق به
الخطاب غير معقول من دون فرق فيه بين ما لو استفيدت الفورية من الصيغة باعتبار وضعها او من الخارج باعتبار ايتي المسارعة والاستباق
وتمام الكلام في تحقيق هذا المرام في التعليقة وقد اصروا من باب الموقت الخ كانه اراد منه كونه كالموقت على سبيل التشبيه لكونه مثله
في سقوط الامر بفوات اول وقت الامكان والا فالواجب الفوري ليس من افراد الموقت على وجه الحقيقة فان الموقت ما تعين لشرعها
وقت محدود في اوله واخره كصيام نهار رمضان مثلا ولا توقيت في الفوري وان فسرنا الفورية باول ازمنة الامكان اذ لم يتعين له وقت
محدود لا اولا ولا اخرا غاية ما في الباب ان المامور به يعرض له مطابقة اول ازمنة الامكان فليتدبر قوله لا طلاق لصيغة الامر هذا
مبني على كون مفاد الايتين وجوبا زائدا على وجوب اصل الفعل واما على الاحتمال الاخر فلعله الاقوى الموافق للقول بالفور كونهما
من باب القرينة العامة الكاشفة عن ارادة الفورية من الامر فالوجه عليه فالفرق اذن بين دلالة الصيغة بنفسها على الفور وبين
ثبوت الفور بايتي الاستباق والمسارعة كما نبهنا عليه قوله وتفسيران في الثاني تكليفين والاول لا ينبغي ما ينبغي الثاني فيه ما عرفت
الا على اضعف الاحتمالين قوله الواجب كما انه قد ينقسم باعتبار المكلف الى العيني والكفائي الخ توضيح الفرق بين كل قسمين متقابلين
من الاقسام المذكورة على سبيل الاجمال هو ان العيني والكفائي يتشاركان في تعلق الخطاب فيهما بكل واحد من المكلفين بعينه ويتمايزان
بسقوط الفرض بفعل البعض عن الباقين في الكفائي وعدم كفاية فعل البعض في سقوطه عن الباقين في العيني والواجب التخييري الملازم
للتعدد كخصال الكفارة مع الواجب التعييني في صورة التعدد كالصلوة والصيام والحج مثلا يتشاركان في تعلق الوجوب بكل واحد من

المتعدد ويتمايزان في كون التعلق بكل واحد على البدلية في التخييري ولا على البدلية في التعييني ومن حكم البدلية جواز ترك كل على تقدير حصول
الاخر وعدم جواز تركه على تقدير عدم حصول الاخر ولذا يقال في تفسيره لا يجب الجميع ولا يجوز ترك الجميع ومن حكم انتفاء البدلية عدم جواز
ترك كل على كل التقادير من حصول الاخر وعدم حصوله ومن اللازم منه وجوب الجميع وعدم جواز ترك شيء منه والموسع والمضيق يتمايزان
في ان كلا منهما انما تعين له وقت محدود في اوله واخره ويتمايزان في مساواة الوقت للفعل في المضيق وزيادته عليه في الموسع والنفسي و
الغيري يتمايزان في المطلوبية لمصلحة ويتمايزان في ان الاول مطلوب لمصلحة في نفسه والثاني مطلوب لمصلحة في غيره والاصلي والتبعي
يتمايزان في تعلق الطلب بهما ويتمايزان في ان الطلب المتعلق بالاول مقصود من الخطاب مستقلا والثاني مقصود منه تبعا ومن جهة انه
لازم للمقصود من الخطاب واللازم تابع لا انه بنفسه مقصود قوله وتسمية الثاني بالواجب مجازا ه فان الواجب المشروط انما يقال
له المشروط قبل حصول شرط وجوبه كالحج بالقياس الى الاستطاعة ولا ريب انه قبل حصول شرط وجوبه لم يتلبس بالوجوب بعد فهو
من المشتق الذي يطلق على من لم يتلبس بعد بالمبدأ مجاز باعتبار انه يؤول الى التلبس فيه نظر قوله والواجب المطلق هو ما لا يتوقف
وجوبه على ما يتوقف عليه وجوده ه واعلم ان الاطلاق والتقييد على ما يستفاد من كلماتهم يعتبران بالقياس الى ما عدا الشروط الاربع
المعتبرة في التكليف فالواجب بالاضافة اليها لا يسمى في اصطلاحهم مطلقا ولا مشروطا بل هو بعد اعتبار تقييده بها يؤخذ مقسما
لقسمي المطلق والمشروط ولذا يعبرون عن الامور الاربع بشرائط التكليف وعن شرائط الوجوب عما يعتبر في وجوب الواجب مما عدى
هذه الامور بشرائط الوجوب دون شرائط التكليف ومما يرشد الى ذلك تصريح بعض الاعلام في تعريف المطلق ما لا يتوقف وجوبه
على الامور المعتبرة في التكليف من البلوغ والعقل والعلم والقدرة الى اخر ما ذكره حتى اعتبر الحيض وعدمه بالقياس الى امر زائد
عليها ولذا ذكر بعض الاجلة ان الواجب بالقياس الى شرائط التكليف لا يسمى مشروطا والسر في ذلك ان هذه الامور معتبرة في ماهية
التكليف حتى انها بهذا الاعتبار معتبرة في الاباحة ايضا فضلا عن الاستحباب والكراهة فلا يصح تقسيم الطلب باعتبار صفة الوجوب
بالاضافة اليها والا بطل التقسيم وانحصر الواجب في المشروط وامتنع تحقق الواجب المطلق اذ لا واجب لم يكن وجوبه باعتبار انه تكليف
موقوفا عليها ولا ينافيه ما قد يوجد في كلامهم من التعبير عن بعض هذه الامور كالقدرة مثلا بشرط الوجوب لان كل شرط للعام شرط
للخاص بعنوان الاعانة والماخوذ في التقسيم ما كان شرطا للخاص بالخصوص وبعبارة اخرى ما كان شرطا للوجوب لا لمطلق التكليف ثم
ان ظاهر التعريفين كون النفي والاثبات واردين على التوقف الخاص وهو توقف الوجوب على ما يتوقف عليه الوجود الذي يعبر عنه
بمقدمة الوجود كما نبه عليه بقوله فكذا ينقسم باعتبار مقدماته الى المطلق والمشروط وقضية ذلك ان لا يكون من الواجب المطلق بحسب
الاصطلاح ما لا يتوقف وجوبه على ما ليس من مقدمات الوجود كقدوم زيد مثلا للصلوة ولا من الواجب المقيد ما يتوقف وجوبه
على ما ليس من مقدمات الوجود كقدومه بالقياس الى وجوب اكرامه في قولك ان جاءك زيد فاكرمه وان كان يطلق عليهما المطلق والمقيد
بالمعنى المتداول في باب المطلق والمقيد وربما يتبادر انه اندفع بتوهم انتقاض عكس التعريفين بالمثالين وطرد التعريف الاول بالمثال الثاني و
لا اندفاع مع كون نحو المثالين من المطلق والمقيد بحسب الاصطلاح المتداول في باب الواجب فلا يتصور خروجهما من التعريفين وربما توهم
انتقاض عكس الثاني بالحج والزكوة والجمعة بالقياس الى الاستطاعة والنصاب والعدد لكون الجميع من المشروط وعدم صدق التعريف عليه لعدم
كون الامور المذكورة مما يتوقف عليه الوجود بل يمكن دفعه بان ما يتوقف عليه وجود الواجب اعم من كونه بحسب العادة كما ستعرفه وعلل الزاد
والراحلة مما يتوقف عليه وجود الحج عادة وان لم يتوقف عليه عقلا ولا شرعا لجريان عادة الناس بانهم لا يباشرون الحج الا مع الاستطاعة
كما جعله الله سبحانه على تقدير وجودها وان النصاب مما يتوقف عليه وجود اخراج الزكوة وايتاء المستحق عقلا بناء على انها عبارة عن الحق
المخصوص المتعلق بالمال المخصوص وبلوغه النصاب فما لم يبلغه لم يتعلق به حق واذا بلغه مع تحقق سائر الشروط تعلق به فيتوجه
عنده ذلك الخطاب باخراجه وايتائه المستحق وهذا هو معنى توقف وجوبهما على ما يتوقف عليه وجودهما وان العدد في الجمعة مع كونه

شروطا

شروطا للوجوب شرطا لوجودها شرعا ايضا لكونه معتبرا في صحتها كما يظهر من الفقهاء فيكون مما يتوقف عليه وجودها شرعا قوله نعم
استغنى السيد بهذا استثناء من التوقف اللازم الاشتراك حتى يظهر من الخارج لا من الامر الاشتراك لاستحالة الخلاف في حال الامر بالاشتراك
بالاضافة الى المقدمات الشرطية والاختصاص بالقياس الى المقدمات السببية الا على تقدير الالتزام بتلازمهما او نحو ذلك وهو خلاف الفضل الخلوم
يظهر من السيد الا بعضا منه والشرط في كونه استثناء من التوقف بخصوص سببية المقدمة فهو مبني على تعيين ارادة المطلق من الامر الشرطي لاستحالة
توقف وجوب الواجب على وجود سبب وجوده والا لزم تاخر وجوبه عن وجوده كالتاخر المستفاد من لفظه لامتناع انفكاك المسبب عن السبب فيمتنع جعل السبب
وجعل المسبب بعد لا محالة فاما تاخر وجوب المسبب عن وجود السبب كما هو مقتضى التوقف تاخر وجوبه عن وجود نفسه وهو محال قوله فخرج الشرط
والمانع مسامحة في العبارة فيتبعني ستار دخول المانع في القيد الثاني وهو لزوم العدم من العدم وهو متضمن لصوغ التعريف وظاهر كل من عرف
السبب بهذه العبارة ويرد عليه كفاية القيد الاول فيه ولزوم الوجود من الوجود في خروج الشرط والمانع معا اذ لا يلزم من وجود شيء منهما
وجود الواجب اما الشرط فلعدم الملازمة بينه وبين المشروط في الوجود واما المانع فلثبوت الملازمة بين وجوده وعدم المشروط وعليه فيكون
القيد الثاني لمجرد التوضيح بالقياس الى المانع لا لحفظه في محله من ان اداة الحد في التعريف قد ان تصلح كل منهما لاخراج معين فخرج لك الامر
بينهما بحسب الواقع الى سبقهما وقد يوجه بان الثاني بمنزلة الجنس لشموله الشرط ويخرج به المانع فيكون الاول بمنزلة الفصل يخرج به
الشرط ولا يخفى ضعفه لعدم انطباقه على القانون المقرر في الجنس والفصل من لزوم تقديم الاول على الثاني والاعتذار عنه بان الفصل
ههنا انما قدم لمراعاة جانب الوجود الذي هو يرجح تقديمه على جانب العدم تعسف لا ينبغي الاصغاء اليه نعم يمكن توجيهه بان غاية ما هنالك كون
القيد مستغنى عنه في اخراج المانع ولا يلزم منه الاستغناء عنه مطلقا لظهور فائدته بعد اعتبار تقييده بالقيد الاخر على ما ستعرفه في الاحتراز
عن مقارنة عدم سبب اخر مقامه اذ لولاه لم ينعكس التعريف بالقياس الى السبب المعدوم الذي قام مقامه سبب اخر فلم يلزم من ذلك فائدة ونفي
قوله واما التقييد بقولنا لذاته فاحتراز عن مقارنته وجود السبب عدم الشرط او وجود المانع فلا يلزم الوجود ه وفي التعبير بالاحتراز في
بيان فائدة ذلك القيد ايهام لخلاف المقصود اذ الاحتراز يطلق على ما قصد من القيد اخراج ما ليس من افراد المعرف والمقصود من القيد ههنا
ادخال ما هو من افراده في التعريف وهو السبب الموجود المقارن لفقد شرط من شروط الاقتضاء والسبب الموجود المقارن لوجود مانع من
موانع الاقتضاء والسبب المعدوم المقارن لقيام سبب اخر مقامه لكون الجميع من افراد السبب في عرف الاصوليين والتعريف لا يتناولها بدون
القيد المذكور لظهور الجملة يلزم في دوام لزوم الوجود من الوجود ودوام لزوم العدم من العدم بالفعل فلا ينطبق الا على العلة التامة
ويخرج منه باعتبار ظهور الجملة في الفعلية الاقسام الثلث الباقية والقيد المذكور راجع الى مدخولي من فيكون التقدير ان السبب ما يلزم
من وجوده لذاته الوجود ومن عدمه لذاته العدم فيفيد ان لزوم الوجود من الوجود والعدم من العدم في مسمى السبب بحسب العرف يكون
عن مقتضى ذات السبب على معنى ان ذاته وحقيقته النوعية مقتضية لان يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم وهذا لا ينافي عدم لزوم
الوجود والعدم من العدم في بعض الاحيان لعارض وصف مقارنته وجود الذات لفقد شرط او وجود مانع او مقارنة عدمها لقيام
اخر مقامه لان ذلك ليس لقصور في ذات السبب بل لمزاحمة الوصف العارض فيحصل من القيد ان السبب ما من شأنه باعتبار ذاته و
حقيقته ان يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم سواء لزم بالفعل ايضا كما في صورة تحقق جميع شروط الاقتضاء وفقد موانعه مع
انحصاره في واحد ام لم يلزم باعتبار وصف المقارنة المذكورة كما في الاقسام الثلث الباقية فيتناول التعريف جميع الاقسام الاربع والسر
في افادة القيد لذلك انه نص وجملة يلزم ظاهرة في الفعلية الى ارادة الشأنية حسبما ذكرناه ولكن يبقى الكلام في اطلاق الاحتراز
على ما يفيده القيد من التعميم فان الاحتراز انما يناسب لاخراج شيء من التعريف والمقصود هنا ادخال شيء فيه والظاهر ان الوجه في ذلك ان التعريف
بدون القيد لظهوره في فعلية اللزوم في كلا طرفي الوجود والعدم يفيد على طريقة عكس النقيض ان كل ما لا يلزم من وجوده الوجود
لا من عدمه العدم بالفعل فليس بسبب فيلزم من ذلك دخول الاقسام الثلث المذكورة في عكس نقيض التعريف والقيد يوجب خروجها من

العكس

العكس ودخولها في الأصل بمعنى كونه احترازا أنه يوجب الإخراج من الحكم السلبي المستفاد من التعريف باعتبار العكس وهذا كما ترى خلاف
المصطلح المعهود في الاحتراز لأن المعنى المعهود في القيود الاحترازية المأخوذة في التعاريف عند ذكرها أن يراد بها خروج ما ليس من المعرف من
أصل قضية التعريف ودخوله في عكس نقيضها وهذا على عكس ذلك فالأولى أن يعبر مكان الاحتراز بما يرادفه بقرينة ... لإرادة ما يعم ...
مقارنته وجود السبب عدم الشرط أو وجود المانع ومقارنة عدمه قيام سبب آخر مقامه قوله والسبب والشرط قد يلاحظان بالنسبة إلى
الحكم الشرعي فيكونان من الأحكام الوضعية أراد بالحكم الشرعي وجوب الواجب ... بنفس الواجب وحاصل معنى العبارة أن السبب والشرط
ينقسمان إلى ما هو مقدمة لوجوب الواجب وما هو مقدمة لوجوده ومعنى كون الأول من الأحكام الوضعية أن سببيته لسبب الحكم الشرعي وشرطيته
شرطه يتوقفان على وضع الشارع وتعيينه الشيء سببا أو شرطا له والسر فيه أنه كما أن وجوب الواجب لا يكون إلا بجعل الشارع من دون مدخلية
للعقل والعادة فيه أصلا فكذلك كون شيء مما يتوقف عليه وجوب الواجب لا يكون إلا بوضعه من دون مدخلية للعقل ولا للعادة
في أصل الوضع بخلاف الثاني فإن كون شيء مقدمة لوجود الواجب سببا أو شرطا قد يكون بحكم العقل والعادة بلا توقف له على
وضع الشارع وإن كان مما يتوقف عليه أيضا ولذا تنقسم المقدمة باعتبار التوقف على وضع الشارع تارة وعدم التوقف عليه أخرى
إلى الشرعية والعقلية والعادية قوله أو يتوقف عليها صحته أو وجب أن الصحة عبارة عن موافقة الأمر فمعنى كونها ما يتوقف عليها
الصحة كونها بحيث يتوقف عليها موافقة المأتي به للمأمور به الكلي كالطهارة للصلاة وإنما قيده بالقول المذكور لأن الطهارة على القول
بكونها أسامي للصحيحة مما يتوقف عليه وجود الواجب وهو الماهية المخترعة الشرعية قوله الواجب بالنسبة إلى كل مقدمة غير مقدورة مشروط
أي المراد بالمقدمة الغير المقدورة ما خرج عن المقدورية لعارض كطي مسافة الحج مثلا إذا زالت عنه المقدورية لمرض أو وجود قاطع الطريق
أو نحوه ولا كلام في كون الواجب بالنسبة إلى هذه المقدمة مشروطا بل الكلام في أن وجوب هذا الواجب هل هو مشروط بوجود هذه
المقدمة أو بالقدرة عليها باعتبار كونه مشروطا بالقدرة على نفسه بما ذكره في توجيه تقييد كثير من الأصوليين مبني على الأول وهو خلاف
التحقيق بل الذي يجب أن يذعن به هو الوجه الثاني لوضوح أن وجوب المقدمة الغير المقدورة ليس إلا مما يتوقف عليه وجود الواجب
فهو بالنسبة إليه مطلق وإنما يتوقف وجوبه على القدرة عليها باعتبار توقف القدرة على نفسه نظرا إلى أن القدرة على الواجب
باعتبار القدرة على مقدمته ووجوده وعليه فقيد المقدورية في كلام كثير من الأصوليين لا يكون إلا احترازيا قصد به إخراج المقدمات
الغير المقدورة عن عنوان المسألة ولا يكفي فيه مثل المطلق الراجع إلى الأمر ولا ظهور الأمر في المطلق لكونه بالنسبة إلى وجود هذه
المقدمات مطلقا حسبما عرفت فلو اكتفى بهذا القيد بقي هذه المقدمات داخلة في العنوان مع أنه لا نزاع في عدم وجوبها باعتبار
عدم مقدوريتها فتكون الحاجة ماسة إلى تقييد المقدمة بالمقدورية حسبما صنعوه قوله وقد يقال الواجب المطلق ويعنى به ما يطلق
الواجب المطلق على ما ثبت إطلاق وجوبه بإطلاق الخطاب الوارد في وجوبه لما عرفت من كون الأمر المطلق حقيقة في الوجوب المطلق
والأصل في الاستعمال الحقيقة وقد يشار إلى ذلك أنه لولا إرادة المطلق من الأمر المطلق المجرد عن ذكر القيد لزم الإغراء بالجهل وهو قبيح شرعا
لحكمة الأمر فالحكمة أيضا تقتضي كون الواجب مطلقا قوله وهذا أخص من الأول أي معناه أن الواجب المطلق الذي ثبت إطلاق وجوبه
بإطلاق اللفظ أخص من الواجب المطلق بالمعنى المتقدم وهو ما لا يتوقف وجوبه على ما يتوقف عليه وجوده لوضوح أن ما لا يتوقف
وجوبه أعم مما ثبت وجوبه باللفظ أو بغيره من أنواع الأدلة كالإجماع والعقل وهذا مخصوص بما ثبت وجوبه باللفظ لا غير قوله و
المراد من الوجوب الشرعي هو الأصلي أي محل النزاع في خصوص الوجوب الأصلي بل الأصلي النفسي كما يذكره فيما بعد ذلك موضع نظر بل
الذي ساعد عليه الإنصاف ومجانبة الاعتساف بعد ملاحظة أطراف المسألة أن موضوع البحث فيها مطلق الوجوب لا بقيد الأصلية و
لا النفسية ولا التبعية إلا أن النافي للوجوب ينكره من أصله وبجميع أنحائه وأما المثبتون فمنهم من يدعي الوجوب التبعي لا غير ومنهم
ومنهم من يدعي ما زاد عليه وقد بسطنا الكلام في تحقيق هذا المقام في التعليقة قوله نظير توابع الماهية في الوجود وغاياتها أما أداء

بتوابع الماهية في الوجود وغاياتها أي آثارها وفوائدها في الوجود الخارجي كإسهال الصفراء للسقمونيا وإطفاء الحرارة للمتكثفين ... ذلك ونما
الحالق عليها التوابع والغايات لأن كل لازم تابع للملزوم والفائدة المطلوبة من نحو هذه الماهيات في مقام الاستعلاج وفيه هذه اللوازم
وبيان رجوع الدلالة المذكورة إلى البين بالمعنى الأعم بالنسبة إلى المأمور به حسبما ذكره هو أن من تصور المأمور به وتصور الوجوب الشرطي
للمقدمة وتصور النسبة بينهما من حيث أن الإتيان بالمأمور به لا يتأتى إلا بعد الإتيان بالمقدمة وأن تركها يفضي إلى تركه يجزم بأن من أوجب المأمور
به ولا يرضى بتركه أوجب المقدمة ولا يرضى بتركها ولا يعني من اللزوم البين بالمعنى الأعم إلا هذا ولكن الدال عليه هو المأمور به لا الأمر ووجوب
المقدمة لازم للطلب إلا أنه إن أخذ منسوبا إلى الأمر كانت الدلالة عليه التزامية عقلية تبعية من باب الإشارة وإن أخذ منسوبا إلى المأمور به كانت الدلالة
عليه التزامية باللزوم البين بالأعم بالمعنى الأعم ويشكل الوجه الثاني بأن بيان المقدم بأن ذلك على فرض تسليمه التزام بين وجوب المأمور به و
وجوب المقدمة مع أنه غير مطرد لكونه من قبيل لوازم الماهية فإن الأمر الغير الغافل بالعواقب كثيرا ما يأمر بالشيء وهو غافل عن مقدماته
فضلا عن إيجابها فكيف يدعي اللزوم البين بينه وبين المأمور به وإيجابه إلا أن يراد بوجوب المقدمة وجوبها الشأني بتقريب أن في المقدمة
جهة لو التفت إليها الآمر حين إيجاب المأمور به وأراد جعل حكم لها وإنشاء طلب بالنسبة إليها لم يجعل إلا الوجوب ولم ينشأ إلا الإيجاب
وعليه أنه خلاف ما يظهر من كلامه من إرادة الوجوب الفعلي قوله فيهما معنى آخر للاستلزام العقلي أي الفرق بينه وبين المعنى الأول أن العقل
في حكمه قد يكون مدركا لما جعله الشارع وقد يكون منشأ فيما أهمله الشارع والمعنى الأول إدراك للوجوب والثاني إنشاء له وأما كون ... لهم
الأول ناظر إلى المعنى الثاني كما ذكره فمنظور فيه بل هو ناظر إلى الإدراك قوله وأنت خبير بأن ذلك لا يتم أي هذه العبارة في غاية الغلق و
التعقيد المخلين بالفصاحة وغاية ما يمكن أن يقال في توجيهها أن هذا الطريق من الاستلزام العقلي لا يتم حتى يثبت به الوجوب الذاتي للمقد
لانفراد كل من وجوب المقدمة ووجوب ذي المقدمة عن الآخر من حيث الجاعل والحاكم إذ المفروض أن الحاكم بوجوب المقدمة هو العقل وإنما
يثبت بها الوجوب الذاتي إذا كان الحاكم به الشارع كوجوب ذي المقدمة فقوله حتى يثبت الوجوب الذاتي متعلق بالمنفي وقوله لانفراد كل منهما
أه علة للنفي ونصب على أن يكون مفعولا لأجله وإن كان مخالفا للقانون النحوي من اشتراط نصب هذا المفعول بكونه مصدرا
فعل الفاعل الفعل المعلل به ومرجعه إلى اتحاد الفاعل فيهما والشرط منتف هنا ومعه يجب إدخال اللام وغيرها مما يفيد العلية واحتمال
كونه من باب حذف الخافض بعيد ... أنه مع ... أن ... مقصور على السماع وبالجملة ففي العبارة مما يخل بالفصاحة ما لا يخفى قوله فتأمل
لعله إشارة إلى ما يدفع ما ذكره من عدم تمامية الطريق المذكور من الاستلزام من إمكان إثبات الوجوب الذاتي بكلية التلازم بين العقل
والشرع فالوجوب المذكور وإن كان من العقل إلا أنه بحكم التلازم على أحد وجهيه مما اقتضاه الشارع فيؤول إلى الوجوب الذاتي قوله
فالقائل بوجوب المقدمة إنما يقول بوجوب القدر المشترك أه هذا غير واضح بل غير صحيح إذ التكليف كما لا يصح تعلقه بغير المقدور
كذلك لا يصح تعلقه بالقدر المشترك بينه وبين المقدور بما ذكره في وجه الصحة من أن القدر المشترك بينهما مقدور فضلا أن المقدور هو
القدر المشترك باعتبار وجوده في الفرد المقدور لا مطلقا فالقائل بالوجوب إنما يقول بوجوب القدر المشترك بهذا الاعتبار وهذا
ليس إلا قولا بوجوب المقدمة المذكورة بالخصوص وبالجملة كما يقبح على الآمر الحكيم أن يتصور الغير المقدور بالخصوص ثم يأمر به كذلك يقبح
عليه أن يتصور القدر المشترك بينه وبين المقدور ثم يأمر به قوله لنا الأصالة أه الظاهر أن المراد بأصالة النفي معنى استصحاب العدم
الأزلي لا بمعنى أصالة البراءة التي هي حكم عقلي إذ العقل بعد ملاحظة مقدمية المقدمة وكونها مما لا بد منه في الإتيان بذي المقدمة لا
يحكم ببراءة ذمة المكلف عن المقدمة بل لا معنى لكونها مما لا بد منه إلا اشتغال الذمة بها وإن لم يتعلق بها بالخصوص وجوب شرعي إذ الموجب
لاشتغال الذمة بالشيء قد يكون تعلق الخطاب بذلك الشيء بالخصوص وقد يكون تعلق الخطاب بما هو مقدمة له وأنه مما لا بد منه في الإتيان
به فلا يجري معه أصالة البراءة النافية للتكليف الإلزامي التي مفادها خلو ذمة المكلف عن الفعل المشكوك في وجوب التكليف الإلزامي
المسوغ عليه اللهم إلا أن يراد بها ما ينفي ترتب العقاب على ترك المقدمة بناء على كون المتنازع فيه هو الوجوب الأصلي النفسي كما يأتي ... و

الظاهر ان مبنى تمسكه بالاصل مع افادة اصالة البرائة منه على ذلك قوله الا ان قول بالاستحباب ينافى كلامه انما يكون قولا بالاستحباب
لان ما لا يترتب الذم والعقاب على تركه ويترتب المدح والثواب على فعله لا يكون الا المستحب وانما استشكل في الاولوية لانه مما لا قائل به ولانه
مذكور من اقوال المسئلة او لانه مما لا دليل عليه وهذا اوجه بملاحظة قوله اللهم الا ان يقال بانه لو لم يرجح فانه بيان لمنشأ الاستحباب مناسب
كون الاستشكال من جهته فقط لسنده قوله فانه يعم جميع اقسام البلوغ حتى فتوى الفقيه فتم ما اراد بالفقيه المندرج فيه في عموم قوله من
بلغه ثواب على عمل الخ بعض المحققين حيث التزم المدح والثواب على فعل المقدمة تبعا للغزالي وقد ذكر في رجال الشامل في الحاشية المنسوبة اليه ما اشارة
الى انه خارج عن المستحب الذي يتسامح في ادلته قال ولكنه لا مانع من التزام الاشكال بحكم او تسبيعه الا ان يقال ان ذلك انما هو في الاحكام الاصلية
فلا يمنع حصول ذلك في التبعيات فهذا ايضا مستحب وانما يكون خارجا عن المستحب الذي يتسامح في ادلته لان الذي يتسامح في ادلته انما هو المستحب المصطلح
وهو ما يجوز تركه مع رجحان فعله ولا يترتب المدح والثواب على فعله وعدم ترتب الذم والعقاب على تركه والمقدمة ليست من هذا الباب لعدم
جواز تركها بواسطة ما فرض فيها من الوجوب التبعي التوصلي وبالجملة المستحب المصطلح ما كان فعله مطلوبا بالطلب الغير الحتمي والمقدمة
مطلوبة بالطلب الحتمي فلا تكون من المستحب المصطلح ثم دفع هذا الاشكال بقوله لكنه لا مانع من التزامه الا لزوم تسديس الحكم او تسبيعه فان خروجه
عن المستحب المصطلح لا يمنع من التزامه ثالثا اعني دليل خوذ التسامح ايضا كالمستحب المصطلح لعموم دليل التسامح وهو قوله عليه السلام من بلغه ثواب
على عمل الخ فانه عام للطلب الحتمي الذي يثاب على موافقته ولا يعاقب على مخالفته ولم يؤخذ في تعريفه كونه على وجه الاستحباب المصطلح وهو الطلب الغير
حتمي الذي يثاب على موافقته ولا يعاقب على مخالفته نعم انما يمنع عن التزامه لزوم تسديس الاحكام او تسبيعها وحيث لزوم التسبيع ان المقدمة ان كانت
فعلية ففعلها مطلوب بالطلب الحتمي الذي يثاب على موافقته ولا يعاقب على مخالفته وهذا اشبه بالوجوب المصطلح لمشاركته اياه في فصل الوجوب
وهو حتمية طلبه وليس بوجوب لانتفاء ما هو من لوازم الوجوب فيه وهو ترتب الذم والعقاب على مخالفته واشبه بالاستحباب المصطلح لمشاركته
اياه فيما هو من لوازم الاستحباب وهو عدم ترتب الذم والعقاب على مخالفته مع ترتب المدح والثواب على موافقته وليس باستحباب لانتفاء
فصل الاستحباب عنه وهو عدم حتمية طلبه فيكون واسطة بينهما وان كانت تركية فتركها مطلوب بالطلب الحتمي الذي يثاب على موافقته و
لا يعاقب على مخالفته وهذا اشبه بالحرمة لمشاركته اياها في الفصل وهو حتمية الطلب وليس بحرمة لانتفاء ما هو من لوازم الحرمة اعني ترتب
الذم والعقاب على الفعل واشبه بالكراهة لمشاركته اياها فيما هو من لوازم الكراهة وهو عدم ترتب الذم والعقاب على الفعل مع ترتب
المدح والثواب على الترك وليس بكراهة حقيقة لانتفاء فصل الكراهة عنه وهو عدم حتمية طلب الترك فيكون واسطة بينهما فصارت
الاحكام الشرعية سبعة الوجوب والاستحباب والواسطة بينهما والحرمة والكراهة والواسطة بينهما والاباحة وبالجملة الطلب الغيري
للمقدمة المستلزم للثواب على فعلها وعدم العقاب على تركها ان اضيف الى المقدمة الفعلية يكون نوعا سادسا من الاحكام وان اضيف الى
المقدمة التركية يكون نوعا سابعا منها اما لزوم التسديس فمبني على اضافة الحكم المذكور الى المقدمة لا بقيد الفعلية ولا بقيد التركية
فانه ح يكون سادس الاحكام لعدم كونه شيئا من الخمس المعروفة المصطلحة ثم صحح ذلك ايضا بان بطلان اللازم انما يسلم في الاحكام الاصلية
واما التبعيات فلا ضير في لزوم التسديس والتسبيع فيها والمقدمة فعلية كانت او تركية طلبها تبعي وفيه منع الفرق بين الاصليات والتبعيات
فان الاحكام الشرعية منحصرة في الخمس بضرورة من الدين بل جميع الملل والاديان من غير فرق بين الاصلية والتبعية قوله وبان المقدمة لو لم تكن
واجبة لجاز تركها اه بيان الملازمة ان الواجب ما لا يجوز تركه فينعكس بان كل ما جاز تركه فليس بواجب قوله وح ان بقي التكليف لزم التكليف بالمح
اه اي ان بقي التكليف بذي المقدمة لزم ما ذكره وكلمة ح في عبارة الدليل يحتمل وجوها احدها حين اذ جاز تركها وحينئذ تركت وحين اذ جاز تركها
وتركت وحيث انها بيان لبطلان اللازم في الملازمة الاولى فظاهرها الوجه الاول وعليه فتوجه المنع الى الملازمة الثانية لان جواز ترك
المقدمة لا يلازم تركها اذ المكلف قد ياتي بها توصلا الى فعل ذيها فلا يكون التكليف به على تقدير بقائه تكليفا بالمح ولو قيل ان تكون الملازمة
الثانية مبنية على ما لو تركها المكلف عملا بما دل على جوازه فهو ارجاع للكلمة المذكورة الى ثالث الوجوه ويرد عليه مع ما فيه من مخالفة الظاهر

شرح الملازمة الاولى فانه مستغرق من وجود الاجوبة وان كان بعضها غير تام عندنا قوله وكلاهما باطلان اه اما بطلان الاول فواضح واما
بطلان الثاني فعلى ما قرره بعض مشايخنا قدس سره ان الاسباب الموجبة لخروج الواجب المطلق عن الوجوب منحصرة في الاداء وحصول
الاسقاط وانتفاء الموضوع وشيء منها ليس بمتحقق هنا ... من جملة الاسباب المخرجة للواجب عن الوجوب العذر الرافع
من الاداء ولذا يقال في حد الواجب انه ما يستحق تاركه لا الى بدل ولا عن عذر العقاب ولا ريب ان ترك المقدمة رافع للتمكن من اداء ذيها فيخرج
عن الوجوب لاشتراط التكليف عندنا عقلا بالقدرة قوله اذ لا مدخلية للوجوب في القدرة اه يعني لما كان مقدورية ذي المقدمة باعتبار
حين بقاء المقدمة فخروجه عن المقدورية انما استند الى ترك المقدمة وجبت ولم يجب فوجوبها لا يؤثر في القدرة عليه وجودا ولا عدما فلو لم يكن
بقاء التكليف به حال تركها مستلزما لتكليفا بالمح قوله وهو ان المقدور لا يصير ممتنعا اذ الممتنع هو التكليف بشرط عدم المقدمة اه
والمفروض ان عدم اتيان المقدمة ليس معناه الا ان عدمها شرط في التكليف بذيها والتكليف به حال عدمها ايضا ليس تكليفا به مقيدا
بعدمها وبحرمة تركها ايضا لا يقتضي بخروجه عن المقدورية لبقاء القدرة على فعلها حال الترك فيكون ذيها مقدورا بالواسطة ولكن
لما كان اطلاق المنع في غير محله لخروج ذي المقدمة عن المقدورية بمجرد ترك المقدمة في بعض الصور كما في ترك الخروج للحج مع القافلة الاخيرة
وترك مقدمات الموقت في اخر الوقت والموسع في اخر وقت الامكان فقال لكن ... الكلام الى اخر ما ذكره قوله ولا يستحيل العقل مثل
ذلك اه لا يذهب عليك ان ما تقدم من الجواب النقض والحل منع للملازمة الثانية على تقدير ترتب اللازم تقسيمه على ترك المقدمة لا على
جواز تركها وهذا منع لبطلان القسم الاول من اللازم ومحصله دعوى ان الممتنع الذي نشأ امتناعه من اختيار المكلف فجاز التكليف به
وحكم العقل بالاصل في ذلك لما اشتهر من ان الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار كما ذهب اليه جماعة وتشكل الاطلاق
هذه القضية حتى في صورة عدم القدرة على ... بسبب الامتناع اذ لا فرق في قبح التكليف بالممتنع بين الممتنع الذاتي والممتنع العرضي
ان كان بسبب عروض الامتناع من سوء اختيار المكلف وقد بسطنا الكلام في تحقيق هذا المقام في التعليقة على الانيابات ... ردده هنا قوله لا يذهب
عليك ان هذا الجواب يوهم اه اي الجواب عن الدليل بمنع الملازمة الثانية تارة ومنع بطلان اللازم في احد قسميه اخرى ووجه الايهام ان
العدول الى الجواب عن منع الملازمة الاولى الى منع الملازمة الثانية يقتضي تسليم الملازمة الاولى واللازم في تلك الملازمة انما هو جواز ترك
الشيء عند الامر يستلزم جواز تصريح الامر بجواز الترك مع انه يقبح على الحكيم الامر بذي المقدمة بجواز ترك المقدمة وما لا يجوز للامر
تجويز تركه فهو واجب فتكون المقدمة واجبة وهذا هو معنى الالزام بوجوب المقدمة قوله واما على ما اخترناه وحققناه اه اي مما
اخترناه في المقدمة من الوجوب التبعي الحاصل بدلالة الاشارة تعذر انكار الوجوب الاصلي الذاتي الذي يدعيه القائل بالوجوب بناء على
ما حققناه سابقا من انه المتنازع فيه لا الوجوب التبعي قوله فلا يرد ما ذكر لانا لا نقول بجواز تجويز ترك المقدمة اه توضيحه انا بعد
اختيار الوجوب التبعي نجيب عن الاستدلال بمنع الملازمة الاولى وسند المنع ان الوجوب الاصلي الذاتي الذي سيق لاثباته الدليل اخص من
الوجوب المطلق بنوع منه ومن المعلوم ان نفي الخاص لا يستلزم نفي العام وانكار النوع لا يلازم انكار الجنس فنقول ان المقدمة ليست واجبة
بالوجوب الاصلي الذاتي ولا يلزم منه جواز تركها لبقاء جنس الوجوب في ضمن الوجوب التبعي وقضيته هذا الوجوب ايضا عدم جواز تركها فلا
يجوز للامر تجويز تركها لذلك لا لثبوت الوجوب الاصلي الذاتي قوله وان قلنا بجواز التصريح بعدم العقاب على المقدمة اه لان التصريح بعدم
العقاب على تركها ليس تصريحا بانتفاء الوجوب مطلقا بل تصريح بانتفاء الوجوب الاصلي فقط وقد عرفت انه لا يلازم انتفاء جنس الوجوب
حتى التبعي منه قوله واما على مذاق القوم فقد يجاب عن هذا الاشكال اه المجيب صاحب المعالم قده وتوضيحه ان تجويز ترك المقدمة
حكم عقلي لا شرعي وعدم جواز تجويز تركها للشارع وان كان مسلما الا انه ليس لوجوبها وعدم جواز تركها بل لكون اصل الخطاب من الشارع
بعد الامر بذي المقدمة سفها وعبثا لان المقدمة باعتبار مقدميته مما لا بد من فعلها للتوصل الى فعل ذيها ومع ذلك فالخطاب من الشارع
الامر بذيها بجواز تركها مما لا يترتب عليه فائدة لاستلزام وجوبه لابدية فعلها فلا فائدة في تجويز تركها من الشارع بخلاف العقل فان

وظيفته وشغله ارشاد المكلف الى ما هو الواقع ونفس الامر بالنسبة اليه فتجويزه الترك المقدمة ارشاد للمكلف الى انتفاء الوجوب
جهة عنها في الواقع لتبين عنها وعبثا يكون فتجاسر ايضا قوله فلم نقف على وجه يعتمد عليه وحاصله ان قضية الملازمة بين حكم العقل
وحكم الشرع وان كل ما حكم به العقل حكم به الشرع عدم جواز انفكاك حكم العقل هنا عن حكم الشرع وما ذكره المجيب من كون تجويز الترك
حكما عقليا لا شرعيا تفكيك بينهما ولم نقف على وجه جواز ذلك التفكيك مع ثبوت الملازمة المذكورة اقول يمكن توجيه التفكيك هنا
بان يقال لا يجوز انفكاكهما انما هو في مسئلة التحسين والتقبيح العقليين لكون حكم العقل فيهما ادراكا لحسن الشئ او قبحه وكل منهما مقتض
لحكم الشرع ايجابا او تحريما او غيرهما فيستحيل انفكاكه عن حكم العقل باعتبارهما استحالة انفكاك المعلول عن العلة بخلاف ما نحن فيه
فان جواز تركها للمقدمة في الواقع ليس له جواز تجويز تركها للعقل والشرع لولا المانع الا ان هناك بالنسبة الى الشرع مانعا لم يتحقق
بالنسبة الى العقل وهو كون الخطاب بالتجويز سفها وعبثا فوجه الانفكاك ح تحقق المانع من تجويز الترك في حق الشارع وانتفاء ذلك المانع في
حق العقل بحيث لولا الخطاب بالتجويز من الشارع ايضا سفها وعبثا لكان التجويز منه ايضا جائزا كما انه جائز من العقل فليتدبر قوله وقد
يوجه ذلك بان اصالة البرائة اه قد سبق منا عند منع التمسك لنفي وجوب المقدمة بالاصل لو اريد به اصالة البرائة ما يدفع هذا التوجيه
لقد اشار اليه بقوله ولنا معه ولا يمكن الحكم للعقل ايضا ولا ينتقض به ما بيناه في توجيه الانفكاك من حكم العقل بجواز الترك وان تجويز
الترك حكم عقلي لان حكمه بجواز تركها الذي هو في معنى الارشاد الى انتفاء الوجوب الشرعي عنها بالخصوص في الواقع غير حكمه بالبرائة
خلو ذمة المكلف عنها ولا ريب ان الاول لا يستلزم الثاني اذ قد عرفت ان الخطاب بالشئ يوجب بايجاب مقدمته يكفي في اشتغال الذمة بفعل مقدمة
لمجرد كونها مقدمة وان لم يتعلق بها وجوب شرعي بالخصوص قوله الا انه يمكن صرفه بالتاويل الى التسبب في هذا البيان نوع من التحصيل الحر
عبارة الدليل بظاهره لا تنطبق على القول بالفرق بل يفيد ان الامر بالمسبب بعينه امر بسببه فليس هنا الا تكليف واحد متعلق بالمسبب وهذه
دعوى اخرى خارجة عن عنوان المسئلة وليست من اقوالها وكلام الاكثر خال عن نقلها قوله وانتهاء العلل الى الواجب لا يستلزم الجبر بانتفاء
تحقق الواسطة المقدورة في سلسلة المسببات ودفع لسند المانع من وجود ما يكون مقدورا من الاسباب وحاصله ان انتهاء العلل
الى الواجب تعالى لا يستلزم خروج الجميع عن المقدورية وعدم مدخلية قدرة المكلف في شئ منها الملزوم للجبر لشهادة الضرورة بان فيها ما يكون
مقدورا للمكلف كالقاء الحطب في النار للاحراق فان طرفيه من الاحراق والقاء الحطب بل خلق المكلف نفسه ايضا غير مقدور له
لكون الاول من فعل النار والثاني من فعل الواجب وهو من فعله المقدور له لشهادة ضرورة الوجدان وبداهة العيان انه من اثاره وقد ينه
الحادثة بحيث كان له ان لا يفعله حال ما اختار فعله قوله مع ان الفرد هو السبب لوجود الكلي اه في كون الفرد مقدمة وسببية منع ظاهر
بل هو عند التحقيق غير معقول لان المقدمة ما يتوقف عليه غيره في الوجود الخارجي فلا بد لهما من وجودين متغايرين مترتب احدهما على
الاخر ولذا لا يصح الحمل بينهما والكلي مع الفرد على القول بوجود الكلي الطبيعي بحسب الخارج يتحدان وجودا وحسبك شاهدا صحة حمل
الكلي على الفرد المقتضي لوحدة الوجود والاصل ان ليس الوجود فيهما واحد وانما يتغايران بالاعتبار فالمهية الموجودة اذا اخذت من
حيث هي كانت كليا واذا اخذت مع الخصوصيات المكتنفة بها العارضة لها بانضمام المشخصات اليها كانت فردا فلو توقف الكلي
في وجوده على الفرد لزم توقف الشئ على نفسه وهو محال لكون الموقوف والموقوف عليه هو الوجود الواحد قوله مع ان ذلك انما يتم اذا
قلنا ان الجزء يجب بوجوب الكل اه وجه التوقف ان السبب على ما زعمه القائل ان صح فانما هو المجموع من الاركان المخصوصة والطهارة من
حيث المجموع لا الطهارة وحدها وعلى هذا لا يلزم من وجوب السبب بعد تسليمه الا وجوب المجموع والطهارة بعض منه ولا يلزم من
وجوبها الا اذا قلنا بوجوب الجزء بسبب الكل قوله لانه غير الاتيان بالواجب انما كان غير الاتيان به لان الواجب هنا انما هو تحصيل
العلم باداء المامور به الواقعي المشتبه بين امرين او امور ولا ريب ان تكرار الصلوة في جوانب والجمع بين الظهر والجمعة وهو بعينه تحصيل
للعلم باداء المامور به ذاتا ووجودا وانما يتغايران عبارة ومفهوما ومن ذلك ظهر ان اطلاق المقدمة على الاول مسامحة لعدم تغاير

وجود بهما ليكون احدهما موقوفا والاخر موقوفا عليه وانما فسرنا الواجب بتحصيل العلم لوضوح ان المامور به الواقعي هو احد الامرين
او الامور المأتي بها على التعاقب فالاتيان به هو احد هذه الاتيانات المتعاقبة ولا يعقل كون ما عداه عينه لا ذهنا ولا خارجا
قوله ولا يذهب عليك ان ما ذكرناه هنا لا ينافي ما سبق منا من منع وجوب الشرط الشرعي اه بيان المنافاة انه سلم الوجوب في المنصوص
من المقدمات والشرط الشرعي كالوضوء للصلوة مثلا ايضا منصوص فيجب ان يكون واجبا مع انه فيما سبق انكر وجوبه فنفي وجوبه
سابقا مع اثبات وجوبه ههنا متنافيان وبيان عدم المنافاة ان التنصيص بوجوب مقدمة غير التنصيص بشرطية المقدمة والفرق
ان الاول حكم تكليفي والثاني حكم وضعي وان احدهما لا يستلزم الاخر فالشرط الشرعي الذي منع وجوبه ما نص بشرطيته والنص بشرطيته
لا يستلزم النص بوجوبه والذي سلم وجوبه المنصوص من المقدمات ما نص بوجوبه فلا منافاة بين هذا الاثبات وذاك النفي هذا
مضافا الى وجه اخر لعدم المنافاة اشار اليه بقوله مع انما تقدم من الكلام الخ قوله وان اريد المسلم من الدلالة هو الوجوب التبعي
اه والوجوب التبعي ايضا ممنوع لمنع المقدمية في جزء الواجب ووجهه يظهر بعد ملاحظة ان وجود الكل عبارة عن مجموع وجودات
اجزائه فلا يمكن ان يتوقف وجود مجموع على احد وجودات اجزائه الموجود بالقياس الى وجود هذا الجزء الى توقف الشئ على نفسه وتوقف
وجود ما عداه من الاجزاء على وجود ما ايضا بطلانه دليل الخلف فليتدبر قوله الحق ان الامر بالشئ لا يقتضي اه الظاهر ان العنوان في
المسئلة ان اريد به الضد الجامع بين العام والخاص وهو المنافي للفعل المامور به على وجه الحقيقة بالنظر الى اللغة ومن باب عموم المجاز
بالنظر الى الاصطلاح ليتناول عليه جميع اقوالها التي منها التفصيل في اقتضاء النهي وعدمه بين العام والخاص والمسئلة دائرة بين
كونها من قبيل مسائل الفن الباحث عن حال الامر اللفظي من حيث دلالته ولا بد كونها من قبيل مباديها الاحكامية لرجوع البحث
فيها عند التحقيق الى الملازمة بين وجوب الشئ وحرمة ضده وهو الاظهر ولذا يجري البحث فيما ثبت وجوبه بغير اللفظ ايضا من
والاجماع ونحوهما وان ساعد بعض عنوانها وبعض الاحتجاجات ايضا على الاول وتفصيل الكلام في تحقيق المقام في التعليقة قوله الضد
الخاص للمامور به هو كل واحد من الامور الوجودية المضادة له اه التكثر في التعبير بكل واحد التنبيه على ان مورد الحكم اثباتا ونفيا
هو جميع الاضداد الوجودية على وجه يرجع الى الايجاب الكلي على القول بالاقتضاء والسلب الكلي على القول بعدمه حتى ان المحرم المنهي
عنه على القول الاول عند تعدد الاضداد هو الجميع لا خصوص احد منها بعينه لعدم معقولية التخصيص في دليل القائل بالاقتضاء
مع انه لا فائدة في المنع عن الواحد مع ابقاء الباقي والمقصود من المنع المحافظة على مصلحة المامور به عن التفويت بفعل الضد قوله و
هو يرجع الى الاول اه وجه ان الضد عبارة عن الامر الوجودي الذي يستحيل وجوده مع مثله في محل واحد والضدية بهذا المعنى من لوازم
الشئ في الوجود الخارجي فلا يتصف بها الا مصداق احد الاضداد لكون مفهومها من امر اعتباري لا وجود له في الخارج فاذا اريد من احد
الاضداد مصداق الاحد يرجع الى الضد الخاص المفسر بكل واحد من الامور الوجودية فالفرق بين الضد الخاص بهذا المعنى والضد
العام بالمعنى المذكور لفظي قوله وقد يطلق على الترك اه اطلاق الضد على ترك المامور به انما هو باعتبار القدر الجامع المتحد
المشترك بينه وبين الضد الوجودي ولو من باب عموم المجاز حسبما اشرنا اليه فاطلاق الضد عليه باعتبار ذلك القدر المشترك
بالنظر الى اللغة حقيقة وبالنظر الى الاصطلاح مجاز ولو اريد به لخصوصيته كان مجازا بالاعتبارين اما على الاول فلانه من باب الكلي المستعمل
في الفرد واما على الثاني فلانه من باب العلاقة ولعلها المشابهة في صفة التنافي او المجاورة نظرا الى ان ترك المامور به في غالب موارده لا
يتحقق الا في ضمن ضد وجودي وربما تكلف لجعل هذا الاطلاق مع ارادة الخصوصية حقيقة بارجاع الترك الى الامر الوجودي وهو
الكف كما ليس مع سابقه اشار بقوله اما بجعله عبارة عن الكف او مجازا للمناسبة والمجاورة بناء على احتمال العطف المجاورة للمغايرة
فاراد من المناسبة المشابهة والتفسير فاراد منها العلاقة ولكن في تكلفه بجعله عبارة عن الكف ليكون الاطلاق حقيقة نظرا الى الضد
بحسب الاصطلاح امران وجوديان لا يجتمعان في محل واحد يعتبر في معناها المصطلح عليه مع كونهما وجوديين وحدة المحل الذي يمتنع

اجتماعهما اينه وهذا الشرط الثاني منتف فيما بين المامور به والكف لكون محل الاول الجوارح ومحل الكف لو صح ان يكف النفس
عن فعل المامور به المقابل لحمل النفس على فعله عبارة عن امساك الجوارح ولا محل له الا النفس وان كان متعلقه الجوارح نعم الكف ومحل
من الضدين بهذا المعنى لكون محل احدهما النفس وهو الفارق بينهما وبين الافعال الصادرة من الجوارح التي ليس لها الا النفس والاصل
فيه ان شغل النفس هو النص عند البدن المشتمل من الجوارح على تاريخها على فعل واخرى بكفها عن فعل فعوده ترك الضد ما يتوقف
عليه فعل المامور به لاستحالة وجود الضدين في محل واحد [illegible] ما ذكره عليل جدا لان الاستحالة المذكورة اعم من كونها
لتمانع وجودهما او لتلازم وجود احدهما عدم صاحبه لو باعتبار كونهما معلولي علة اخرى خارجة عنهما ولا يعقل الدلالة من العام على
الخاص وكون ترك الضد مقدمة لفعل المامور به مبني على تمانع الاضداد الوجودية بان يكون وجود كل مانعا من وجود الاخر مؤثرا
في عدمه ومن المحقق ان عدم المانع من مقدمات الوجود وهو خلاف التحقيق فترك الضد ليس من مقدمات فعل الضد الاخر وان
كان من لوازمه ومقارناته لانه لا يجوز ان يترتب وجود كل من الضدين بما يليق المحل ولا يكون بعزل غيره ووجود الضد الموجود [illegible] لانه
مانع من وجود الضد المعدوم ومؤثر في عدمه حتى يوجب الالتزام على مقدمية الترك لان وجود الضد موقوف على قابلية المحل و
هي موقوفة على فراغه وهو موقوف على عدم الضد الاخر فيكون ذلك العدم مما يتوقف عليه وجود الضد ولكن بوسائط عديدة
بل لان المانع ما يستند اليه عدم الممنوع بحيث يصدق عليه قولنا ما يلزم من وجوده العدم [illegible] بكون كل منهما من ثبوته والضدان
قد يكونان معدومين فيوجد احدهما دون الاخر فعدم الضد المعدوم [illegible] منه ما يكون سابقا على وجود الضد الموجود ومنه ما يكون
لاحقا بوجوده ولا يعقل استناد العدم السابق الى وجود الضد الموجود لاستحالة تقدم الاثر على المؤثر فلا بد وان يكون له مستند
غيره ولا يكون الا انتفاء علة وجوده او انتفاء جزء من اجزاء علته ولو كان هو الرجحان او الارادة الحتمية التي هي الجزء الاخير من
اجزاء علة الوجود وهذا بعينه هو مستند العدم اللاحق للقطع الضروري بان الفرق بينهما بالسبق واللحوق لم يوجب تباينهما
بكون مستند السابق عدم العلة ومستند اللاحق وجود المانع فلم يبق الا مقارنة اللاحق لوجود الضد الموجود باعتبار تحقق
علة وجوده وايضا فلو كان عدم الضد المعدوم من اثار الضد الموجود كان متوقفا عليه فلو كان مع ذلك مقدمة لوجوده
لزم توقف الشيء على ما يتوقف عليه وهو يؤدي الى توقفه على نفسه وانه محال فاذا لم يكن وجود الضد الموجود مانعا لم يكن عدمه
ايضا شرطا لما عرفت من ابتناء مقدمية عدمه على مانعية وجوده وبالتامل في البيان المذكور يظهر انتفاء المانعية والمقدمية
فيما بين ضدين لا ثالث لهما كالحركة والسكون فيكون عدم كل منهما مع وجود صاحبه لمجرد المقارنة الاتفاقية وملازمة وجود
كل منهما عدم صاحبه باعتبار [illegible] مقارنة تحقق علة وجود الموجود منهما لانتفاء علة وجود المعدوم منهما الا ان ما حقق في محله
من ان عدم الشيء يكفي فيه انتفاء علة الوجود ولا يقتضي علة اخرى تكون من الامور الوجودية ولو ابدلنا التمسك باستحالة وجود الضدين
في محل واحد اثبات مقدمية ترك الضد لفعل المامور به من غير جهة تمانع الاضداد الوجودية ومن حيث المنع ابتناء مقدمية
عدم ضد الوجود ضد اخر على مانعية وجوده من وجود الضد الاخر فثبوت الملازمة عن مقدمية الترك للفعل من غير جهة
التمانع غير معقول لان استحالة وجودهما في محل واحد اعم من توقف وجود احدهما على عدم الاخر وصل استلزام وجوده عدمه من غير
توقف ولو لمجرد اتفاق مقارنة تحقق علة وجود الموجود منهما وانتفاء علة وجود المعدوم منهما فليتامل فان المقام دقيق
جدا قوله وقال انه من المقارنات الاتفاقية اه قد ظهر بما حررناه ان هذا هو الحق الذي لا محيص عنه ولا غرابة فيه وانما الغرب
من قال بكونه مقدمة قوله فيكون الضد مقدمة لترك ضده اولى بالاذعان اه الظاهر ان وجه الاولوية ان مقدمية ترك الضد
لفعل الضد متفرع على تمانع الاضداد الوجودية حسبما بيناه والمانع ما كان مؤثرا في العدم فمقدمية الترك انما هي
باعتبار مانعيته للفعل فالاذعان بكون ترك الضد مما يتوقف عليه فعل ضده يستدعي الاذعان بكون فعل ضده مما يتوقف عليه

تركه بطريق اولى من حيث فرعية الاول واصالة الثاني ويمكن كون الرجحان في فعل احد الضدين مع ترك الضد الاخر مثلا بينا
بحسب الخارج ومن الظاهر ان الوجود اقوى في التاثير من العدم فاذا كان الترك مع كونه عدما مؤثرا في الفعل فيكون الفعل لكونه وجوديا
اولى بالتاثير من الترك وقد يقرر وجه الاولوية بان ترك الضد لا يستلزم فعل ضده لان الفعل كثيرا ما يتخلف عن الترك في الضدين
لهما ثالث بخلاف فعل الضد فانه يستلزم ترك ضده لان الترك لا يتخلف عن الفعل ابدا واذا كان الترك الذي لا يستلزم الفعل
مقدمة للفعل ففعل الضد المستلزم لترك ضده اولى بكونه مقدمة للترك وما قرر فاولا الجود ود [illegible] ما احتملناه ثانيا لان
مجرد التلازم مع ملاحظة كون الترك عند القائلين بمقدميته مقدمة شرطية والشرط ما لا يلزم من وجوده الوجود لا يوجب الاولوية
فطره ومع عدم التخلف فلا يتوقف عليه فالباء اه التقييد بالغالب لما سبق الى [illegible] الجماعة كما يصح به فيما بعد ذلك ايضا من توقف
ترك الحرام كثيرا على فعل وجودي كالخروج عن مكان يعلم انه لو بقي فيه لوقع في معصية جمعية بين اسبابها من زنا او شرب خمر او غيبة
او استماع غيبة او نحو ذلك فوجب الخروج ح لوجوب ترك تلك المعصية وعليه ان الانصاف انه لا خطاب بترك الحرام الا عند تهيؤ
اسباب المعصية واجتماع شروطها التي معها القدرة على الفعل وتركها ح يستند اما الى وجود الصارف الذي هو في الحقيقة ليس
الا الخوف النفساني اما من الله سبحانه او من الخلق عموما او خصوصا هو الذي يدعو الانسان الى ترك الارادة لاختيار المعصية
عدم الارادة بالصارف على ما هو المصرح به في كلامهم لعله لضرب من المجاز تسمية للمسبب باسم السبب واما عند عدم تهيؤ اسبابها
فلا خطاب بتركها لمكان عدم القدرة على فعلها وقد يتهيأ اسبابها بحيث يقدر على ركوبها ويعلم من حاله انه لو بقي على هذه الحالة
لغلبت هوى النفس الامارة على الخوف النفساني فركبها بحيث لا مخلص له عنها الا سلب القدرة عن نفسه او تفويت اسبابها الذي قد
لا يتاتى الا بالخروج عن مكانه فالخروج ح وان كان واجبا لكن لا من حيث انه ترك [illegible] بل من حيث انه رفع لوضع المعصية وتفويت لاسبابها
اعدام لشروطها هذا ولكن الصواب عدم وجوب الخروج في نحو الصورة المفروضة حتى من الجهة المذكورة وستعرف وجهه عند
الكلام في دفع شبهة الكعبي قوله بخلاف فعل المامور به فانه لا يمكن التخلف ابدا اه حاصل ما افاده من الفرق بين المقامين ان تخلف
جميع الافعال الوجودية عن ترك الحرام غالبا اية عدم توقف ترك الحرام على فعل وجودي فلا يكون فعل الضد مقدمة لترك ضده
وعدم تخلف ترك الضد عن فعل المامور به اية توقف فعل المامور به على ترك ضده فيكون ترك الضد مقدمة لفعل ضده وفيه
منع عدم تخلف الترك عن الفعل توقف الفعل عليه لما نبهنا عليه من انه انما هو لمقارنة انتفاء علة وجود الضد المتروك لتحقق
علة وجود الضد الموجود المستلزم لكون الترك بالقياس الى الفعل من مقارناته الاتفاقية من دون تاثير له فيه على ما هو مناط
التوقف والمقدمية قوله مع استحالة الظاهر انه اراد منه لزوم الدور اه قد اشرنا الى وجه لزومه والى تقريره اجمالا وتفصيلا ان فعل
الضد اذا كان موقوفا على ترك ضده فترك الضد ايضا موقوف على فعل ضده فيلزم ان يكون كل من فعل الضد وترك الضد موقوفا
على نفسه وهو محال وقد عرفت ان الدور مبني على القول بتمانع الاضداد الوجودية مما لا محيص عنه ولا مدفع له اصلا واما على القول
الاخر كما هو الحق فلا دور حيث لا توقف مع شيء من الجانبين قوله وهو اضعف من سابقه لان المقامين متغايران اه اراد بتغاير المقامين
ما ذكره سابقا من ابداء الفرق بينهما في ان فعل الضد كثيرا ما ينفك عن ترك ضده فلا يعقل توقف الترك عليه بخلاف ترك
الضد الذي لا ينفك عن فعل الضد ابدا فيكون مما يتوقف عليه الفعل وفيه منع الملازمة حسبما بيناه قوله وان اراد به تواردهما
معتذرا عن قبل بعض المحققين المنكر لمقدمية الترك توضيحه ان ما ذكرته في منع مقدمية الفعل جعلا للدور من ان الترك مما ينفك
عن الفعل فلا يعقل كونه مقدمة انما يوجب ان لو قلنا بمقدمية نوع فعل الضد لنوع ترك ضده المستلزم لمقدمية الاشخاص للاشخاص
ويكفي ح لابطال المقدمية وجود مورد نقض وهو مادة التخلف ولو واحدا ولكنا ندعي مقدمية الفعل للترك في قضية شخصية
مفروضة في الصلوة مع الازالة ونظائرهما ونقول ان ترك الصلوة مثلا كما انه مقدمة لفعل الازالة على ما قلت ففعل الازالة ايضا

علة لترك الصلوة فيلزم الدور لثبوت التوقف من الطرفين قوله فيقال ان هذا الكلام اشتباه التوقف بالاستلزام اه توضيحه ان ترك
الصلوة في القضية الشخصية ايضا لا يتوقف على فعل الازالة بدليل ان المكلف قد يخلو عنهما معا فانه قد لا يصلي ولا يزيل وهذا
اية عدم توقف ترك احدهما على فعل الاخر نعم فعل الازالة على تقدير فرض اشتغال المكلف به يستلزم ترك الصلوة والاستلزام ليس من التوقف
في شيء لا في الخاص ولا في العام لا يستلزم الاخص اقول وضعف هذا الكلام مع الاعتراف بمقدمية ترك الضد لفعل ضده ظاهر بما بيناه سابقا
وملخصه انه لا بد اما من القول بالمانع ولازمه الالتزام بالمقدمية من الطرفين فيتوجه اشكال الدور او انكار المقدمية من الطرفين على وجه
الانفصال الحقيقي بالواسطة ونفي عدم المانع ومقدمية الترك خاصة مقطوع بانتفائها اذ لا يعقل المقدمية ترك الضد لفعل ضده
الا كون ترك الضد مندرجا في عنوان عدم المانع الذي هو من جملة المقدمات وقضيته لذلك ان يكون فعل الضد الذي يكون تركه مقدمة
مانعا من الضد الذي يتوقف على هذا الترك وقد ذكرنا ان المانع عبارة عما يستند اليه العدم على معنى كونه علة للعدم ونفي مقدمية الفعل
معنى نفي كونه مانعا ومعه كيف يكون تركه مقدمة فهذا هو منشأ انكار المقدمية لا ما ذكره بقوله والظاهر ان منشأ توهمه النظر الى ان
ترك الضد يتخلف غالبا عن فعل ضده الى اخره قوله فكيف يصح لك الحكم بالوجوب شرعا اه حاصل السؤال ان مقدمة الواجب انما يجب للتوصل
الى الواجب والتوصل الشرعي مع تحقق الصارف عنه غير ممكن فايجابها للتوصل البحت مع عدم امكان التوصل غير صحيح لكونه من التكليف بغير المقدور
قوله علم الامر بعدم الامتثال لا يؤثر في قدرة المكلف اه سند المنع مقدور بتقدير منع خروج التوصل عن المقدورية لمجرد وجود الصارف
بناء على كونه عبارة عن ترك الارادة بالاختيار لبقاء القدرة على نقيضه وهو الارادة فيكون التوصل مقدورا بالواسطة اذ لا جهة لعدم
مقدوريته ح الا توهم تعلق علم الامر بعدم امتثال المكلف للامر وعدم اتيانه بالمامور به وهو مطابق للواقع فيستحيل وقوع نقيض معلومه
في الخارج والا انقلب جهلا وهو محال ويدفعه ان علم الامر على ما حقق في محله على مذهب العدلية لا يؤثر في قدرة المكلف لانه ليس علة
للمعلوم بل هو تابع له بمعنى انه يتعلق به من حيث انه يقع في الخارج باختيار المكلف لا بنفسه ومن حيث انه مختار للمكلف لا بحيث انه نفسه
وبعبارة اخرى ان المعلوم لما كان بحيث يقع في وقته ومختاره المكلف في وقته فيتعلق به العلم هكذا الا انه بحيث لما تعلق به العلم فيقع في
الخارج لاجل تعلق العلم به من غير اختيار للمكلف فيه فانه جبر والجبر باطل قوله وتوهم كون الخطاب بالمقدمة ح عبثا اه حاصل المراد من
التوهم منع صحة الحكم بوجوب المقدمة مع وجود الصارف من جهة لزوم اللغوية وقبح الحكم بيانا للملازمة ان الواجب مع تحقق الصارف عنه مما
لا يمكن صدوره ومعه يكون طلب المقدمة لغوا لانها ليست مطلوبة في نفسها بل من حيث التوصل بفعلها الى الاتيان بالواجب قوله والمنقول
عن مشتبه المقصود والصحيح من مذهب ظاهر علمائنا او شدة البراءة التبع هو القول بوجوب المباح لذاته كما ان الصحيح من مستنده دعوى كون
فعل المباح بعينه تركا للحرام كما نقله العميدي والمدقق المحشي في حاشية المعالم حيث قرره في المنية بان المباح ترك الحرام وترك الحرام واجب
فالمباح واجب قال في الحاشية وذكروا في تقرير شبهة الكعبي انه ما من مباح الا وهو ترك الحرام فان السكون ترك القذف والسكون ترك
القتل وترك الحرام واجب انتهى واما ما عداهما مما نقل كما في مختصر الحاجبي فهو ما يأتي في هذا القول ودليله بزيادة الاصلاح والجمع بين الادلة
وان شئت لاحظ عبارة العضدي حيث جعله جمعا بين هذا القول واجماعهم على وجود المباح حيث قال فاول الاجماع على ذلك الفعل لا
بالنظر الى ما يستلزمه انتهى قوله لامتناع اختلاف المتلازمين في الحكم اه نعرف على من نقل هذا الاحتجاج عن الكعبي صريحا او لعله استنبطه
عما سمعت من عبارة العضدي لكان قوله لا بالنظر الى ما يستلزمه والمقطع من صاحب المعالم حيث انه نقض على من جعل الامر بالشيء نهيا عن
ضده تمسكا بقاعدة الاستلزام وقضيته عدم جواز اختلاف المتلازمين في الحكم بما محصله ان اللازم عليه الالتزام بشبهة الكعبي من ان
في عكس القضية بتقريب ان فعل المباح مستلزم لترك الحرام وهو واجب فالمباح واجب لان مستلزم الواجب واجب وعليه فينبغي الاحتجاج به على
احتمال ان يحتج به على مقالة الكعبي قوله وفيه انه لا يرفع الاشكال اه وورد بان القاعدة في الواجب المخير سقوط الوجوب بحصول بعض الافراد
عن الباقي كما في خصال الكفارة وعلى هذا فلو حصل ترك الحرام بفعل الواجب يبقى المباح على اباحته ويندفع بان المعتبر في وجوب الواجب بما

قبل الاداء او حصول المسقط فخروج المباح عن الوجوب بحصول المسقط لا يجدي نفعا في الفرار عن القول بوجوبه ولو تخييرا قوله ويدفعه
اعتبار تعدد الجهة اه فيه ضعف ونحن لا نقول بتعدد الجهة اذا كانت تعليلية لا يجدي في جواز اجتماع الوجوب والحرمة ولا يمكن ارسال الاخرى الوجو
لجهة التوصل بحيث مع الحرام لعدم الفرق في المانع عقلا وموضوع حكم العقل جهة الوجوب والفرق بتخصيص في حكم العقل فالوجه في الجواب ان
يقال ان المقدمة الغير المقدورة على القول بوجوب المقدمة غير واجبة والمقدمة المحرمة بمنزلتها من المنع الشرعي غير مقدورة فيكون المباح هو
الواجب بعينه على ما هو ضابط الواجب المخير اذا تعذر احد فرديه نعم المقدمة المحرمة كالمقدمة الغير المقدورة حيثما حصلت كانت مسقطة
قوله والتحقيق في الجواب ان ذلك الكثير مقدمة اذ الصارف يكفي في ترك الحرام اه وهذا هو الحاسم لمادة الاستدلال وهو مطرد لا يستثنى
منه بعض الصور وستعرف ضعف الاستثناء على ما ادعاه تبعا للجماعة قوله بل قد يكون المكلف حالة الباعث عن كل فعل اه كما لو كان المكلف
ساكنا ثم ابل لتحقق اسباب فعل الحرام واجتماع شرائطه الى ما بعد تركه لوجود الصارف مدة طويلة فان هذا السكون الممتد على القول
بالمقدمية عن بقاء الاكوان وعدم احتياج الباقي الى المؤثر كون واحد بقي في تلك المدة من دون تأثير من المكلف لا في اصل التكون
المتحقق حين ترك الحرام الغالب بعده ولا في بقائه فلا يكون فاعلا لشيء بناء على ان الفعل هو التأثير فيكون خاليا عن كل فعل بالجلاء على
القولين الاخيرين فانه لا يخلو عن فعل وتأثير وهو اما الكون المتجدد في كل ان على احد القولين او ابقاء الكون الواحد على القول
الاخر قوله فح لا يكون المباح احد افراد الواجب المخير ايضا اه فان وجوب المقدمة ولو تخييرا انما هو باعتبار المقدمية وهو
الكف عن الحرام والمفروض ان الكف باعتبار عدم تصور الحرام على معنى عدم الالتفات اليه غير واجب فكيف يكون ان يجب المباح مقدمة
ولو تخييرا بينه وبين ايجاد الصارف قوله فالصارف ايضا من احد افراد الواجب المخير اه فيقع الوجوب المقدمي بين المباح والصارف على وجه
التخيير سواء جعلنا الصارف عبارة عن امر مقدور وهو ترك الارادة اختيارا او عن امر غير مقدور وهو شرط الحرام كالصورة
الشوقية والميل النفساني البادي ووجود المانع عنه كالكراهة وانقباض النفس عنه قوله ولكن ليس هذا مراد الكعبي لا يقال ان هذا بناء على
ما ذكره سابقا بقوله لانه يقول ح بكونه احد افراد الواجب المخير لوضوح الفرق بين التخيير المفروض بين فعل المباح وفعل الواجب والتخيير
المفروض بين المباح والصارف فان الاول تخيير حقيقي والثاني تخيير ترتيبي كالتخيير بين الوضوء والتيمم قوله اذ كثيرا ما يتفق في
انفسنا توقف ترك الحرام على فعل وجودي بحيث لو لم تشتغل به لفعلنا الحرام ولا يمكن انكاره اه وقد يمثل لهذه الصورة بما لو كان
شاب اعزب في مكان عند ذات جميلة لو لم يخرج عن المكان لوقع في الزنى بها وبحر به ان المكلف لم في الحال الحاضر صارف عن الحرام
لكنه يعلم انه لو لم يشتغل بفعل ما لانتفى عنه الصارف في الان اللاحق ووقع في الحرام فيكون ذلك الفعل مما يتوقف عليه الترك اللاحق
بواسطة توقفه على بقاء الصارف المتوقف على هذا الفعل ولكن يرتفع مع ما قدمناه ان مقدمة الصارف وهو عدم الارادة لا بد ان
يكون نقيض ما هو مقدمة لنقيض الصارف وهو الارادة ولا ريب ان مقدمة ارادة الحرام في الصورة المفروضة انما هو البقاء في المكان
المذكور عند الاجنبية فيكون مقدمة الصارف ترك هذا البقاء وكون فعل المباح كالخروج مثلا مقدمة لا يستقيم الا اذا فرض كونه
عين ترك البقاء او مقدمة سببية له والكل موضع منع اذ ليس الخروج بالاضافة الى ترك البقاء الا كالحركة بالاضافة الى ترك
السكون وكما ان الحركة ليست بعين ترك السكون ولا علة له الا على القول بالمانع الذي نفيناه فكذلك الخروج بالقياس الى البقاء
فالانصاف في نحو الصورة المفروضة انه يحرم على المكلف البقاء في المكان المفروض لا انه يجب عليه الخروج وان احدهما ليس بعين الاخر
قوله موضع النزاع ما اذا كان المامور به مضيقا والضد موسعا الا فضيه دعوى اختصاص النزاع بما ذكر دعوى خروج الموسعين
المضيقين عن موضع النزاع وفي الاول بحث اوردناه في التعليقة واما الثاني فهو حق لا سترة عليه وما لا اشكال فيه لان النهي اللازم
من الامر على القول بالاقتضاء ان خص باحدهما لزم الترجيح من غير مرجح وان عم كليهما بان يكون الامر بكل منهما مقتضيا للنهي عن صاحبه
خرجا عن كونهما واجبين الى كونهما محرمين وهو كما ترى قوله الاقوى ان الامر بالشيء يقتضي النهي عن ترك المامور به التزاما اه اراد

بالنهي عن ترك المامور به المنع منه وهو الذي لا محيص من القول باقتضائه التزاما لا النهي بالمعنى الحقيقي المقابل للامر و
هو طلب ترك الفعل فانه لا الطلب الفعل حتى انه لو فسر بطلب ترك الترك وعبر عنه بالامر كما لم يكن نهيا بهذا المعنى كما هو واضح
الا ان يراد بالفعل فمعنى الامر والنهي ما يعم الامر الوجودي المعبر عنه في الفارسية بكردن والامر العدمي المعبر عنه في الفارسية بنكردن
لكون نحو اتركه امرا ولا تتركه نهيا وهو بعيد خارج عن مودى اللفظين لغة وعرفا فالمختص مما حققناه ان النهي عن الضد العام ان اريد
به النهي بالمعنى المقابل للامر الماخوذ في وضع هذا اللفظ فالمتجه عدم دلالة الامر بالشيء عليه بشيء من الدلالات ولو التزاما ولا
يلزم من ذلك خروج الواجب عن كونه واجبا لان الماخوذ في حقيقة الوجوب هو المنع من الترك لا النهي بهذا المعنى وان اريد به المنع من
الترك الذي قد يعبر عنه بعدم الرضاء بالترك فالمتجه دلالة الامر عليه التزاما كما اختاره المصنف واما كونه نهيا بالمعنى الاخص
او الاعم فوجهان ذكرناهما في التعليقة قوله ان بعض المحققين ذكر ادلة المثبتين وهذا قول استقربه شيخنا البهائي في زبدته حيث
انه بعد ما ضعف ادلة المثبتين والنافين للنهي قال ولو ابدل النهي عن الضد الخاص بعدم الامر به فيبطل لكان اقرب وجزم به السيد
الطباطبائي بعده قوله ان ذلك على تسليم صحته انما يتم في العبادات اه وهذا عند التحقيق غير وارد على صاحب هذه المقالة لان مقصوده
من ابداله بما ذكر ان الفساد حيثما صح اسناده الى النهي المعبر عنه بالجامع للامر فهو بحسب الحقيقة مستند الى عدم الامر فقط فالمقصود
الى النهي والامر هو بحيث يعبر عنه بعدم جريان مقالته في غير العبادات فلا حظ عبارته في الحاشية قائلا لكن ثمرته لا تظهر الا في العبادات
انتهى وعند التحقيق من النافين لاقتضاء النهي مطلقا ولذا يظهر الثمرة بينه وبين المثبتين من حيث التكليف فقط وهو التحريم
وعدمه في كل من العبادات والمعاملات قوله ولم يتعين عليه الاتيان به في زمن اتيانه اه يعني ان الحال هو طلب الضدين معا ان لوحظ
على وجه التعيين لا طلب احدهما وانطباق الاخر على المطلوب والامر الموسع يرجع بالقياس الى اجزاء الوقت الى طلب الكلي وهذا
الكلي لا يضاد المامور به المضيق بجميع افراده وهو الذي يقع في الزمان بل المضاد له احد افراده وهو الذي يقع في الزمان المختص
للمضيق كفرد من الصلوة اذا وقع في زمان الازالة فانه يضاد الازالة الا انه باعتبار افرادها ولكن هذا مطلوبا بالخصوص بل المطلوب
هو كلي الصلوة الصادق عليه وعلى غيره من الافراد وحصول الامتثال والصحة بالاتيان به لا لانه فرد انما هو لمجرد انطباقه على
المامور الكلي نظرا الى ان الصحة بمعنى موافقة الامر فلتتاتي باداء المامور به فقد تتاتي باداء ما ينطبق على المامور به كالفرد
فرد من المامور به الكلي فالذي يضاد المامور به المضيق من افراد هذا الكلي ليس مورد للامر والذي هو مورد للامر وهو الكلي
بما هو كلي ليس مضادا له فلم يلزم من حصول الصحة بفرد منه تواردا مرين متضادين في ان واحد كما هو ملازم طلب المحال وتمام
الكلام في تحقيق هذا المقام في التعليقة قوله فذهب اصحابنا وجمهور المعتزلة الى ان كل واحد منها على البدل اه ان المامور به كل
واحد من الامور على البدل وتحليل الى مطلوبية فعل كل واحد والمنع من تركه على تقدير عدم حصول فعل احدها وعدم مطلوبية فعل كل
واحد ولا المنع من تركه على تقدير حصول فعل احدها وحيث ان الاشياء قد تعرف باضدادها والواجبات التخييرية واقعة في
الشارع في مقابل الواجبات التعيينية والمباحات فافرض تحرير الرقبة واطعام ستين مسكينا من خصال الكفارة التي من الواجبات
التخييرية مثلا والصلوة وصيام شهر رمضان من الواجبات التعيينية واكل الطعام وشرب الماء من المباحات واستقل من صفة
النوعين الاخيرين الى تحقيق صفة النوع الاول فان صفة الاكل والشرب انه يجوز ترك كل واحد منها على كل التقدير بل فعل صاحبه
وتركه وصفة الصلوة والصيام انه لا يجوز ترك شيء منهما على كل التقديرين فعل صاحبه وتركه فيكون صفة تحرير الرقبة والاطعام
انه يجوز ترك كل منها على تقدير فعل صاحبه لا يجوز ترك كل منها على تقدير ترك صاحبه لهذا صح ان يقال في تفسير كل واحد
من البدل انه لا يجب الجميع ولا يجوز الاخلال بالجميع وايها فعل كان واجبا في نفسه لا ان يكون بدلا عما هو واجبا مما كان فعله
واجبا في نفسه لا بدلا لان المفروض انه فعله حال عدم حصول فعل صاحبه وهو بهذا الاعتبار واجب في نفسه مطلوب فعله وممنوع

تركه قوله وذهب الاشاعرة الى انه احد الابدال لا بعينه كانهم ارادوا باحد الابدال لا بعينه مفهوم الاحد لا مصداقه والا
رجع الى قول الجمهور والمعتزلة فيعود النزاع بينهما لفظيا لوضوح ان مصداق احد الابدال الماخوذ بوصف اللاتعيينية في خصال
الكفارة وغيرها ليس عبارة عن كل واحد من الافعال الخاصة الملغاة عنها جهة التعيين وايجابه يرجع الى ايجاب هذا او هذا او
هذا وهو بعينه ايجاب كل واحد على البدل وانما عبر عنه باحد الابدال لا بعينه تنبيها على الغاء جهة التعيين عن المامور به الذي
هو مناط التخيير لما ذكرناه قال العلامة على ما حكي الظاهر انه لا خلاف بين القولين في المعنى قوله وهو ان ما يفعله المكلف
ويختاره فهو الواجب عند الله تعالى لا على معنى ان اختيار المكلف شرط للوجوب بل انه علم بحكمته انه لا يلزم عند وجوب شيء عليه على تقدير عدم
اختياره شيئا فلا يعصي بالترك فان ذلك احتمال ضعيف فتحكاية هذا القول وملاعمة ما اعد عليه المنقول عن دليله بل بمعنى
ان الواجب واحد معين عند الله غير معين عند المكلف واختياره كاشف عن التعيين ومحل الوجوب فاذا اختار بعد عليه سابقا على اختيار
لسبق علمه بما اختاره وعلم اختياره ولذا عبر عن هذا القول في المعالم وغيره بان الواجب واحد معين عند الله غير معين عندنا الا ان
الله يعلم ان ما يختاره المكلف هو ذلك المعين عنده تعالى انتهى قوله ولكن الاشكال في تحقيق معنى التخيير على مذهب الاشاعرة اذ
مبنى الاشكال على كون مراد الاشاعرة من احد الابدال مفهوم الاحد لكونه مرة كليا وان كان انتزاعيا وجه الاشكال ان الكلي لعدم التخيير
المتضمن لتجويز الترك لا بد من تعلقه برجع بتجويز الترك كل منهما على تقدير فعل صاحبه لا يعقل في الكلي فلو وصف مع ذلك بالتخيير
كان تخييرا بين فعل الواجب وتركه وهو محال للمنافاة بجوازه الشيء ظاهر الوجوب المتضمن لمنع الترك قوله ويندفع بان المراد التخيير في
افراده والوصف بمجاز المتعلق اه وهذا هو الحاسم لمادة الاشكال بتقريب ان الاحد على مذهب الاشاعرة على حسب ما يستفاد من
الخطاب بعضا الى الشيء الاشياء فهو بمفهومه باعتبار هذه الاضافة يقتضي كونه مخيرا في افراده واذا كان المستفاد من قوله تعالى فكفارته
اطعام عشرة مساكين من اوسط ما تطعمون اهليكم او كسوتهم او تحرير رقبة احد الاشياء الثلثة فكونه مخيرا في افراده حكم ملحقه من جهة
الخطاب بلا حاجة الى انضمام مقدمة خارجة اليه وبهذا الاعتبار كان التخيير شرعيا مستفادا من خطاب الشرع كما هو كذلك على
مذهب المعتزلة ايضا فلا يلزم محذور التخيير بين فعل الواجب وتركه ولا ينتقض ما ذكر بالواجب المعين اذا كان كليا كما سنذكره
قوله ويشكل هذا بالواجبات العينية فانها ايضا كليات متخير في افرادها اه وعند ان الصلوة في الواجبات العينية مثلا وان كانت كليا
عنوانها ليست مضافة الى افرادها فهي بمفهومها لا تقتضي كونها مخيرا في افرادها بل كونها كذلك حكم عقلي ملحقها بملاحظة مقدمة
عقليتين احديهما ان الاتيان بالكلي لا يمكن الا بايجاد فرد منه والاخرى بما فيه الترجيح بلا مرجح اللازم من تعيين بعض الافراد عند تعددها
فالواجب التخييري مخير في افراده بحسب خطاب الشرع والواجب العيني مخير في افراده بحسب حكم العقل وهذا كاف في الفرق بينهما ولا حاجة
الى تكلف ذكره من ان الكلي في المخير جعل منتزعا من الافراد وفي العيني متاصلا وعلة للافراد حتى يتوجه اليه عدم جدواه في الفرق بينهما بحسب خطاب
الشرع ولا الى غيره مما ان تكبير الفوم مثل كون الافراد في المخير مختلفات في الحقيقة وفي المعين متفقات في الحقيقة حتى يتوجه اليه النقض بالتخيير
في الصلوة بين القصر والاتمام وفي التسبيحات بين الواحدة والثلث قوله ويبقى الكلام في ثمرة النزاع بين الفريقين اه واعلم ان المستفاد
من كلمات الاصوليين ان ثمرة النزاع بين المعتزلة والاشاعرة بين ناف لها راسا وبين قائل بقلتها وعليه المص لكان قوله ولكنه
قليل الفائدة في الفقه ونحوه والاول في المسئلة من قبيل المبادي الاحكامية لان البحث فيها راجع الى تحقيق موضوع الوجوب التخييري الذي
هو من قبيل الحكم الشرعي وثمرة المسئلة عبارة عن الغاية المطلوبة من عقد تلك المسئلة ولم يقصد عقد هذه المسئلة ترتب مسئلة فرعية
عليها والمعروف عدم ترتب مسئلة اصولية عليها ايضا لتكون مقصودة من عقدها وما توهم من ظهور الثمرة في مسئلة اجتماع الامر والنهي
مع تعدد الجهة فعلى قول المعتزلة لا يجوز تعلق النهي التعييني باحد افراد الواجب المخير وعلى مختار الاشاعرة من كون المامور به الكلي
المنتزع يبنى جواز تعلق النهي باحد افراده والعدم على كفاية تعدد الجهة والعدم ففيه اولا وضوح عدم القصد من عقد المسئلة الى

تفرع مسئلة اجتماع الامر والنهي عليها بالخصوص وثانيا منع الفرق بين القولين في عدم جواز الاجتماع وان اكتفينا بتعدد الجهة في الجواز
في اصل المسئلة اذ كما يقبح عقلا على الامر الحكيم ان يتصور المحرم بخصوصه ويأمر به فكذلك يقبح عليه ان يتصور المحرم والمحلل معا و
يأمر بالقدر المشترك بينهما وان كان انتزاعيا قوله وثمامكن ان يكون ثمرة انه اذا نذر ان يأتي بنافلة ولجبان سر غيره اه وقد جعل
بكون ذلك ثمرة جماعة منهم صاحب الاشارات وصاحب الفصول وصاحب الضوابط وغيرهم الا انا حققنا في محله من عدم اندراج النذر
في ضابط ثمرات المسائل الا ان يراد بالثمرة مطلق الفائدة وثانيا منع حصول النذر على مختار المعتزلة بالاتيان بخصال الكفارة
لانصراف اطلاق الواجب في مقام النذر وغيره الى الواجبات التعيينية فان الواجب ان لم يكن حقيقة في خصوص المعين فلا اقل من ظهور
اطلاقه فيه فلا يبر النذر الا باداء ثلاث واجبات معينة على القولين قوله واطلاق الاداء على مجموع الصلوة المدرك ركعة منها في
الوقت اصطلاح اه جواب عن سؤال مقدر تقديره انه لو لم يجز الامر بشيء في وقت ينقص عنه لم يكن الصلوة المدرك ركعة منها في الوقت
اداء لان الاداء فعل المامور به في الوقت والمفروض ان الوقت هنا مقدار ركعة والمامور به اربع منه واللازم باطل نصا وفتوى
حاصل الجواب انه لا كلام هنا الا اطلاق الاداء على نحو هذه الصلوة وهو مجرد اصطلاح لا يلازم كون المامور به هو الاتيان بمجموع
الصلوة في مقدار ركعة من الوقت بل المامور به هو الاتيان بالصلوة على وجه يقع ركعة منها في الوقت والزائد عليها في خارجه على
مثل ذلك اطلق الاداء وهذا انما اصطلاح اخر وارد على خلاف الاصطلاح المعروف في الاداء او منزل شرعي لمثل هذا الفعل
منزلة الاداء وان لم يكن اداء على وجه الحقيقة والسؤال انما يتوجه على التقدير الاول لا الثاني وهو ليس بلازم من الاطلاق المذكور
قوله لا بمعنى كون العقاب على الترك في الجميع يعني ان العقاب على الترك انما في قول هؤلاء مترتب على الترك في الاول مع عدم حصول
ما يوجب العفو فيما بعده وهو الفعل فيما بعد فان ترك الفعل في الاول عند هؤلاء وان كان معصية ومخالفة للخطاب لا انه يعفى
عن العقاب عليها على تقدير الفعل في غير الاول واللازم من ذلك انه لو لم يفعله في غير الاول ايضا يترتب العقاب عليها ايضا وانما
على قول غيرهم من القائلين بجواز التوسيع في الوقت فالعقاب المترتب على الترك وانما مترتب على تركه في جميع اجزاء الوقت لا انه
معصية عندهم لاختصوص تركه في الاول فقط فلا يرتفع النزاع بين الفريقين لمجرد كون العقاب مترتبا على الترك وانما عندهما
تعدد المتغاير الاعتبارين قوله فالتوسعة في وقت العفو اه يعني ان الواجب الموسع عند هؤلاء مع الواجب المضيق فيما ان يجوز العفو
بالفعل فيما بعد الاول في الاول وعدمه في الثاني فاطلاق الموسع على الاول عندهم انما هو باعتبار توسعة وقت العفو لا توسعة زمان
الاداء قوله ودعيان ان الاجماع ممنوع لو اريد اصل المعصية اه يعني ان المعصية ان اريد بها نفس المعصية التي هي مخالفة الخطاب فالاجماع
المدعى على عدم لزومها بالتاخير ممنوع كيف والقائلون باختصاص الوجوب باول الوقت يلزمهم القول بكون تاخير الفعل عن الاول
معصية كما عرفت فلا معنى لدعوى الاجماع على نفي لزومها وان اريد بها الاثر المترتب على المعصية وهو العقاب فالاجماع على نفي
لزومها وان كان مسلما غير انه لا ينافي اختصاص الوجوب بالاول لكون عدم لزوم العقاب على تقدير الفعل فيما بعد الاول من جهة ثبوت
العفو لا من جهة انتفاء الوجوب في الاول قوله فحصل الفارق اه اي الفارق بين اول الوقت وما بعده بكون الاول وقت الوجوب
والثاني على تقدير الفعل فيه وقت العفو والفارق هو النص المذكور اقول ويمكن الجواب عن النص بمنع دلالته على الفرق المذكور بل
ظهوره لطابقته على ما عليه الجمهور فان توسعة وقت الواجب ان كان يقتضي كون الفعل في كل من الاول وما بعده الى الآخر اداء غير انهما
متساويان في الفضل وعدمه ومن البين ان الفضل ان الفعل في اول الوقت يوجب استحقاق رضوان الله وهو اعلى مراتب الرضا ونيل اعلى
درجة في الجنة وظاهر انه يلازم العفو عن المعاصي ايضا وهو في ما بعده يوجب العفو عن المعاصي فقط فالعفو عن المعاصي جهة مشتركة
بين الاول وما بعده كما قال عز من قائل ان الحسنات يذهبن السيئات وفسرت بالصلوات الخمس اليومية قوله وقيل انه مراعى فان ادرك
اخر الوقت ظهر كونه واجبا والا فهو نفل اه هذا القول محكي عن الكعبي والفرق بينه وبين سابقه انه لو وقع المكلف في اول الوقت

نقل من التنبيه اذ ادرك اخر الوقت وعدمه على القول السابق غايته الامر انه على التقدير الاول نفل يسقط الفرض وعلى هذا القول
فرض على التقدير الاول ونفل على التقدير الثاني ولا يوصف بالمسقطية على التقديرين وتظهر فائدة الفرق في جواز قصد الوجوب بذلك
على هذا القول دون سابقه لو علم بطريق علمي كاخبار المعصوم ونحوه بانه يدرك اخر الوقت ومن غرابة هذا القول كونه على ما هو المعروف
بينهم من القول باختصاص الوجوب باخر الوقت ولاجل ذلك بظاهره لا يخلو عن تدافع بتقريب ان قضية اختصاص الوجوب باخر
الوقت عدم كون ما وقع في اوله واجبا كما ان قضية وجوب ما وقع في الاول عدم اختصاص الوجوب بالاخر ولعله اذا اضطر الانظار في
تفسيره وتوجيهه فذكروا وجوها تعرفها ولا يكاد يسلم شيء منها عن شيء قوله وقد ذكروا في تفسيره وجوابه وجوها اه فوجه تارة بان ما
يختص بالاخر انما هو الوجوب بمعنى استحقاق العقوبة على التاخير فلا ينافيه ايضا ما وقع في غيره بالوجوب بمعنى اخر واخرى بان معنى
اختصاص الوجوب بالاخر اختصاص كونه ظرفا للوجوب وكاشفا عن سبق الوجوب بان المكلف ان بقي اليه وهو على صفة التكليف ولم
يكن اتيا بالفعل قبله كان ظرفا للوجوب وان كان اتيا به قبله كان كاشفا عن سبق الوجوب وان لم يبق اليه على صفة التكليف لم يكن ظرفا و
لا كاشفا وثالثة بانه انما يقول باختصاص الوجوب به اذا بقي اليه وهو على صفات المكلفين ولم يكن ادى الفعل في غيره لا مطلقا ورابعة
بان كون ما وقع في غير الاخر واجبا تسمية من باب التجوز لمناسبة مقام الواجب من جهة كونه مسقطا له لا انه الواجب في الحقيقة فما يقع في
الاخر واحتمال المص توجيها اخر له بقوله ولعله اراد ان الوجوب مشروط بادراك مجموع الوقت فمعنى اختصاصه باخر الوقت على هذا
التوجيه مدخلية اخر الوقت في وجوبه بعنوان كونه جزء متاخرا من علة وجوبه وهو ادراك مجموع الوقت من حيث المجموع والذي يختلج بالبال
في توجيهه ان يقال ان معنى اختصاصه بالاخر ان ادراك اخر الوقت شرط الوجوب في الجميع ما لا يخفى اما الاول فلانه خروج عن مقتضى دليل
المنكرين لتوسعة الوقت من ادائها الى جواز ترك الواجب من كون الوجوب المتنازع في عمومه لجميع الوقت واختصاصه ببعض معين منه هو الطلب
الحتمي او استحقاق العقوبة بمخالفته وليس للوجوب معنى اخر سواهما وثمانه في الشرعيات مثلا ثمان واما الثاني فلان قضية الجمع بين
الظرفية للوجوب والكاشفية عن سبق الوجوب على تقدير البقاء الى اخر الوقت على صفات التكليف عدم اختصاص الوجوب بالاول ولا
بالاخر فهو مبني على التقدير المذكور ولو اتى بالفعل في اي جزء من اجزاء الوقت كان واجبا فيوله معنى عدم الظرفية وعدم الكاشفية على
تقدير عدم البقاء الى كون ادراك اخر الوقت على صفات التكليف شرطا للوجوب فان اريد من اختصاصه بالاخر هذا المعنى كان ذلك معنى
اخر غير ما ذكر في التوجيه اما الثالث فلان مرجعه الى عدم اختصاص الوجوب بالاخر في حق من ادركه وهو على صفات التكليف ولكن اتى
بالفعل في الاول او في غيره مما عدا الاخر فاما ان يكون التوسعة الوقت في حقه فيكون كالعلي ما فرضه من لزوم جواز ترك الواجب او يختص الوجوب
بالجزء من الوقت الذي وقع فيه الفعل وان لم يكن هو الاول ولا الاخر فيكون قولا اخر في المسئلة غير ما هو المعروف من اقوالها واما الرابع فلان
التجوز بتسمية ما وقع في غير الاخر واجبا انما لا ينكره اصحاب القول السابق وعليه فيعود الاختلاف بينهما لفظيا واما ما احتمله المص
فلان جعل الوجوب عند هذا القائل مشروطا بادراك مجموع الوقت من حيث المجموع ليس باولى من جعله مشروطا بادراك اخر الوقت
بل هذا اوفق بكونه من القول باختصاص الوجوب بالاخر وعليه فيحصل الفرق بينه وبين سابقه الذي هو قول بعض الحنفية ان اخر الوقت
عند بعض الحنفية من قيود المامور به وادراك اخر الوقت عند هذا القائل جزء للموضوع وهو المكلف فيثبت الاشتراط كما هو
الضابط في كل واجب مشروط من رجوع الاشتراط الى ايجاب المطلق والسلب المطلق بالقياس الى واجد الشرط وفاقده فالمدرك لاخر
الوقت يجب عليه الفعل ومن لا يدرك لا يجب عليه كما يقال في نظائر اشتراط وجوب الحج مثلا بالاستطاعة المستطيع يجب عليه الحج و
من لا يستطيع لا يجب هذا وان كان ما وجهه مما ذكره غير انه في توجيه القول باختصاص الوجوب باخر الوقت لا يخلو عن تكلف والاولى
صرفه عن القول بالاختصاص وجعله قولا اخر مغايرا له كما وبما يرشد اليه جملة من العبارات التي نقلناها التي منها عبارة المنتهي لا
تعرض فيها لعده من القول المذكور فاندفع عنه توهم التدافع المتقدم ولو اورد عليه بناء على ما وجهناه ايضا بانه لا يلائم دليل القول

بامتناع التوسعة في الوقت من اداتها الى جواز ترك الواجب لان التوجيه المذكور لا ينفي التوسعة في حق المدرك لاخر الوقت وقضيته
الدليل انه ينفي هذا النوع من التوسعة ايضا امكن دفعه بان هذا القائل كانه زعم من اصحاب القول بجواز التوسعة في الوقت انهم
يجعلون كل جزء من الوقت مستقلا في الشرطية للوجوب وادونها ما يستلزم الوجوب العيني للفعل في كل جزء يصدق عليه عنوان
الشرطية فذكر في رده انه يلزم لا فضائه الى جواز ترك الواجب بخروجه عن كونه واجبا بجعل الوجوب مشروطا بادراك اخر الوقت
فرارا عن هذا المحذور ويرد عليه بدفع مقالته ان الفرار عن المحذور المذكور لا يقتضي اناطة شرط الوجوب بادراك اخر الوقت
لانه ما يرضا بجعل الوجوب بالقياس الى الوقت واجزائه مطلقا والواجب مقيدا على معنى كون الوقت بجميع اجزائه ظرف وجود الفعل
المامور به على وجه يتحصل بالقياس الى اجزائه التخيير بين ايقاعه في المتعاقبة المنطبق كل واحد منها على جزء من اجزاء الوقت المتعاقبة فيجوز
ترك كل ايقاع بالتاخير الى بدله الذي هو الايقاع اللاحق لا باشتراط الوجوب واصحاب القول بالتوسعة انما ارادوا ذلك نظرا الى الواجب
الموسع عندهم قسم من الموقت وهو ما كان الوقت المحدود المضروب له في الشريعة للمامور به اعني قوله فهل يجب في كل من اشرطه
بدلية العزم عليه ثابتا او ظاهر العبارة كعبارات جمع كون ذلك متفرعا على القول بالتوسعة وعدم او ثبات لمذهب المنكرين لها وسيتعرض
ان لم يحو تعلق بمقالة اهل القول باختصاص الوجوب باول الوقت وان كان اكثر تعلقا بالقول بالتوسعة وكيف كان فالقول ببدلية
العزم منقول عن المرتضى وعزى اختياره الى الشيخ وابن زهرة والقاضي ابن البراج وجماعة من المعتزلة والمعروف في كتب الخاصة نسبته الى
القاضي ابي بكر ونسبه في التهذيب والمنية الى الجبائيين ايضا وقواه البهائي في زبدته قوله اظهرهما العدم او عزى ذلك في ما مر الى الاكثر من
ونسب الى المعظم واختاره السيد في المنية تبعا للشيخ في التهذيب وغيره ما نسباه الى ابي الحسين البصري وفخر الدين واكثر المحققين قوله لعدم
الدليل وعلم دلالة الامر عليه اذ بمجرده لو وجب العزم بدلا عن الفعل في اول الوقت وغيره من اجزائه الى ان يتضيق لكان ذلك امرا
خارجا عليه او بدلا له اصل الامر الوارد بالفعل ولا سبيل الى الاول لعدم قيام ما يدل من العقل والنقل على ان العزم واجب تخييرا بينه
بين الفعل وعدم الدليل دليل العدم ولا الى الثاني لوروده بالامر فالدلالة على التوسعة مطلقا وعدم كونه دالا على جواز تاخير الفعل
مقيدا بما يقتضي بدلية العزم واشتراطه او تاخيره بالعزم عليه فلا فائدة للملازم منه ثبوت التخيير قوله مثل انه لا بد من مساواة
البدل والمبدل منه والفعل واحد والعزم متعدد اه وقد جرى دليلهم بتسمية العزم بدلا من حيث نيابته مقام الفعل في افادة الامتثال
وسقوط الامر وتسمية الفعل مبدلا منه من حيث قيام العزم مقامه نظرا الى ان البدلية فيه بين شيئين تاتي باعتبار قيام كل مقام صاحبه
ويستلزم التخيير الذي مرجعه الى تجويز ترك احد الشيئين على تقدير فعل الاخر والمنع من تركه على تقدير ترك الاخر ومن هذا التوجيه
يتقدح الى مبنى الدليل المذكور ومحصله بعده على توهم كون المبدل منه عند اهل القول ببدلية العزم هو اصل الفعل المامور به القابل
لايقاعات متجزية على حسب اجزاء الوقت كما استظهره بعض الافاضل من الجواب بمقالة ان الفعل واحد والعزم متعدد وان الفعل يسقط
للتكليف دون العزم وههنا احتمال اخر للقول بالبدلية لا يتوجه معه شيء من الدليلين وهو كون العزم بدلا من الفعل في الجزء الاول
من الوقت بعينه على معنى البدل والبدلية والتعجيل به ثم الجزء الثاني ثم الجزء الثالث وهكذا الى ان يتضيق على وجه يكون في كل جزء لاحق
بدلا من البدل والبدلية سابقه كما نبه عليه بعض الافاضل ايضا فتتعدد المبدل كالبدل ويسقط التكليف بالبدل وبسبب العزم كما
يسقط التكليف بالعزم بسبب البدل وعلى هذا فطريق دفع القول بالبدلية هو ان البدلية بهذا المعنى لا تكاد تنضبط الا باجراء قيود تقدم
احدها وجوب العزم بمعنى البدل ومع وجوب اصل الفعل وثانيها ثبوت التخيير بينه وبين العزم ليتولد منه حكم البدلية وكل منهما موضع
منع لعدم مجوز ودليل عليه ولكن بناء على الاحتمال المذكور يظهر ان مرجع القول بالبدلية الى انكار الموسع بمعناه الاخص واثبات
التضييق بمعناه الاعم وبهذا يفارق القول باختصاص الوجوب باول الوقت من حيث انه مصير الى التضييق بمعناه الاخص فهذا
القائل يوافق اصحاب القول بالتوسعة باعتبار توسعة وقت الاداء ويخالفهم في التزام التضييق باعتبار الرخصة ويوافق اهل

القول بالاختصاص باعتبار التزامه بالتضييق من حيث الرخصة ويخالفهم في القول بتوسعة وقت الاداء ومن هنا ذكرنا سابقا ان له
نحو تعلق بالقول بالاختصاص فليتدبر جيدا قوله وقد يجاب ايضا بان البدل ههنا تابع مسبب عن ترك مبدله اه وفي هذا الجواب
من وجوه الاختلال والاضطراب ما لا يخفى اذ البدل انما يكون تابعا في البدل الاضطراري وهو ما كان بدليته مترتبة على العجز
من مبدله كالتيمم وخصال الكفارة على القول بالترتيب لا على مجرد ترك المبدل كيف وكل بدل من الابدال الاختيارية يكون
الاتيان به مترتبا على ترك مبدله ولم يقل احد بكونه تابعا وظاهر ان الفعل مع العزم من هذا الباب اذ لا يعتبر في بدلية العزم على
القول بها العجز عن الفعل فبطل التشبيه لعدم كون المشبه به من سنخ المشبه فالوجه في الجواب هو منع اعتبار جهة البدلية في الابدال
الاختيارية وفي الابدال الاضطرارية ايضا قد يعتبر في البدل خاصة لا في المبدل كما في التيمم بالقياس الى الوضوء مثلا قوله لا يطلق
البدل عليه اصطلاحا اه اطلاق البدل على مبدله وهو الفعل اصطلاح ومحصله ان الفعل ليس بدلا شرعيا من العزم ليعتبر في الاتيان
به جهة البدلية وانما يطلق عليه البدل اصطلاحا من دون ان يكون بدلا شرعا قوله وعن ان الواجب ما يستحق تاركه العقاب في الجملة اه
فيه تكلف والصحيح الاولى تقرير الجواب بان الواجب ما يستحق تاركه لا الى بدل ولا عن عذر العقاب والموت فجاءة حسنا فرضنا المسئلة في
فعلم لا اثم عليه مع عدم حصول البدل لا بنافي وجوبه الذي اثره حصول الاثم فيما لو تركه لا الى بدله ولا عن عذر قوله وعن ان سقوط كل
بفعل الاخر بمجرده لا يستلزم الوجوب اه يعني ان سقوط كل من الفعل والعزم بفعل الاخر بمجرده لا يستلزم وجوب العزم اذ لا بد من سقوط
بحصول الفعل بمجرد الرخصة في تركه وظني ان منشا الاستدلال للتبرع على الجزء الاول من حكم خصال الكفارة ليتوجه اليه ما ذكره من منع
الاستلزام بل على الجزء الثاني وهو حصول العصيان بتركهما قوله ان التقدير بقوله وانا نريد حصول العصيان بتركهما غير حسن لان
المقدر انما هو مبنى الدليل لا انه احتمال فيه لعجز تقديره والتحقيق في جوابه ان يقال انا نريد من حصول العصيان بتركهما حصوله
بتركهما عند تضيق الوقت بقول بالموجب لكنه مترتب على ترك الفعل فقط من دون مدخلية لترك العزم فيه وان اريد حصوله بتركهما
مطلقا يمنع حصوله قوله ويجوز بدله ما قيل ان من وجب العزم فيه لزم انقسام بدل اخر في بعض الاحيان اه فان الواجب على ما تقدم بيانه
ما لا يجوز تركه لا الى بدل فلو كان العزم واجبا واراد تركه في بعض الاحيان لا بد له من بدل ليجوز تركه الى بدله قوله مثل العزم على صوم
رمضان واختيار سفر مباح اه على معنى وجوب احدهما على التخيير بينهما فيجب عليه اما ان يعزم على صوم رمضان المستقبل وان يباعد
بدلا من العزم ليجوز له تركه وهو باطل اذ لم يقل احد بوجوب اختيار السفر المباح على انه احد فردي الواجب التخييري وهذا انه عدم وجوب
العزم عليه ايضا وانما جعل البدل اختيار السفر المباح لانه كما يسقط به وجوب اصل الصوم لو حصل في شهر رمضان فكذلك وجب ان
يسقط به وجوب العزم عليه لو حصل في غير شهر رمضان فيه من التمحل ما لا يخفى لان وجوب صوم رمضان مشروط بالحضر وسقوطه عند
السفر المباح انما هو من جهة انتفاء شرط بطرو المضاد الوجودي لمحل الشرط لا لكون السفر مسقطا له والا لكان بدلا عن الصوم فلزم اما
ان يجب عليه الصوم او اختيار السفر كما سواه لم يقل به احد وقضيته ذلك استحالة بدلية اختيار السفر المباح في غير شهر رمضان عن العزم
على صومه لانه لا ينافي العزم على صومه ما لم يجئ الشهر ولو جعل بدلا عن العزم اختيار السفر في شهر رمضان تمنع انه لا يحل للعزم ح
ليقوم مقام مبدله ان سقوط العزم ح انما هو لانتفاء متعلقه اذ لا صوم مع السفر ليتحقق العزم عليه حتى يسقط وجوبه بحصول بدله
قوله او يظن الموت اه وانما عبر بالظن مع انه قد يحصل القطع بالموت او بعدم التمكن لانه ادنى مرتبتي الرجحان او لان الغالب حصوله لاحد
الامرين من مقتضى الامارات الغالبة انما هو الظن والا فالموسع يتضيق بالقطع ايضا بل بطريق اولى ومعنى تضيقه بالقطع والظن
بالموت وطرو عدم التمكن انقطاع التخيير بين اجزاء الوقت اللازم للتوسعة وانقطاع جواز تاخير الفعل عن جزء من الوقت الى ما بعده
اللازم للتخيير ومرجعه الى سقوط ما هو من لوازم التوسعة من التخيير وجواز التاخير ظاهرا وواقعا في صورة مطابقة الواقع في القطع
والظن او ظاهرا فقط في صورة عدم مطابقتها الواقع فعدم جواز التاخير اللازم من التضييق بالمعنى المذكور حكم واقعي على الاول

ظاهري يعقل على الثاني قوله فيعصي من ضاق عليه الوقت بالتأخير على معنى كون التأخير بنفسه عصيانا لانه في معنى ترك المأمور
به لا الى بدل لانه لا بدل له ح يجب قطعه او ظنه ولا عذر عنده لكان الاختيارية تأخيره فيستحق العقاب واقعا او ظاهرا بحسب قطعه
او ظنه ويحصل بدليل العصيان المستتبع لاستحقاق العقوبة ان تأخير الفعل مع القطع او الظن بطرو العذر الرافع للتمكن مما كان
او غيره فيما بعدهما بعينه ترك للمأمور به لا الى بدل لمخالفة للامر قطعا او ظنا وهو على الاول مخالفة قطعية تفصيلية يستقل العقل
بقبحها واستحقاق العقوبة من جهتها وعلى الثاني مخالفة ظنية تفصيلية والعقل غير مستقل بقبحها ابتداء لعدم استقلاله بحجية
الظن في نفسه خصوصا في الموضوعات نعم لما كان الظن المذكور ناشئا بالاخرة الى الظن بالضرر الاخروي وهو استحقاق العقوبة
فيندرج فعل المأمور به في وقت عروض الظن في عنوان دفع الضرر المظنون المحكوم عليه عند العقل بالوجوب المستلزم لقبح
مخالفته عقلا فيقبح المخالفة الظنية المذكورة ذاتا وبالعرض باعتبار مصادفته الواجب العقلي المذكور للفعل في وقت عروض الظن
بطرو العذر وتقرير الدليل على هذا الوجه استدلالهم بما استدل به قدس سره بقوله لان اليقين بالبراءة لا يحصل الا بذلك ح
تحصيله واجب عند اشتغال الذمة بعينه بالتقريب المتقدم الى وجوب تحصيل اليقين بالبراءة على الوجه الذي يتوقف على الاتيان بالمأمور
به في وقت الظن بطرو العذر وهو حصول اليقين بها في وقت الظن المذكور فان غاية ما يسلم ان اليقين بالاشتغال يستدعي وجوب
تحصيل اليقين بالبراءة في الوقت مطلقا لا في خصوص وقت الظن والمفروض ان اليقين بالبراءة في الوقت مط لا يتوقف على الاتيان
بالمأمور به في خصوص وقت الظن لجواز كذب الظن وانتفاء حصول الاتيان فيما بعد انكشاف كذب ظنه فاليقين بالبراءة في وقت
الظن مما لا مقتضي لوجوب تحصيله قوله والمراد اليقين في موافقة الامر والاطاعة اه لا يخفى انه لا حاجة الى هذا التعبير بل هو مما
احرى لليقين ببراءة الذمة ضرورة ان المتوقف على الاتيان بالمأمور به في وقت الظن هو اليقين بموافقة الامر والاطاعة في ذلك
الوقت خاصة لا اليقين بهما في الوقت مطلقا ولا ريب ان موافقة الامر في الوقت المذكور بعينه براءة الذمة فيه او علة موجبة لها
قوله لانه مكلف بالعمل بالظن وقد خالفه فيصير عاصيا اه فيه منع ثبوت التكليف بالعمل بالظن المذكور من حيث هو ظن بناء على ما
قرره في دليل العصيان من قاعدة الاشتغال على تقدير صحة الاستناد اليها فيما نحن فيه ولا غماض عما اوردنا عليها فان غاية ما يلزم
عن صفة الظن بطرو العذر انه يتولد منه ما هو من موضوع هذه القاعدة وهو ظن عدم البراءة وفوات المأمور به لو لم الاتيان
به الى ما بعد وقت الظن بطرو العذر فيكون اليقين بالبراءة ولو بمعنى موافقة الامر متوقفا على الاتيان به في وقت الظن فيجب
تحصيله عقلا لاستقلال العقل بوجوب اليقين بالبراءة عند اليقين بالاشتغال فلو كان هناك تكليف فانما هو وجوب
تحصيل اليقين بالبراءة المتوقف على الاتيان في الوقت المذكور وهذا كما ترى ليس تكليفا بالعمل بالظن بل هو تكليف بشيء
آخر وموضوعه مبدأ الظن ثم لو استشعر قدس سره مما اتجهنا عليه ارادة اثبات المعصية وبقائها بعد انكشاف بطلان الظن
من جهة حصول مخالفة هذا التكليف بالتأخير وعدم الاتيان بالمأمور به في وقت الظن المذكور لدفعناه بانه ان اريد بها المعصية
المستتبعة للمؤاخذة واستحقاق العقوبة فهو ممنوع لانه مع الظن المطابق يكشف بالمخالف لكون الوجوب المذكور من باب الامر الارشادي
العقلي الذي لا يترتب على موافقته ومخالفته ازيد مما يترتب على موافقة الامر الشرعي الواقعي المتعلق بالمأمور به ومخالفته فان
العقل يلزم المكلف على تحصيل البراءة عند اشتغال الذمة محافظة له عن المؤاخذة واستحقاق العقوبة وعلى تحصيل اليقين
بها ليحصل له الاطمئنان بعدمها فان مخالفة المكلف في الحكم الاول لم يترتب عليه سوى ما يترتب على مخالفة الواقع الحاصلة بترك
المأمور به الواقعي وان مخالفته في الحكم الثاني فقط مع اتيانه بالمأمور به بغير الوجه الذي توقف عليه ما تركه من اليقين بالبراءة لم يترتب
عليه شيء اصلا وان اريد بها اصل المعصية بمعنى مخالفة الخطاب ولو مع فرض انكشاف فساد الظن من اصله فمحل منع لان الحكم العقلي
مع فساد الظن في الواقع لم يبق له موضوع فانه انما حكم بوجوب تحصيل اليقين في وقت الظن على انه طريق بحسب هذا الظن فيختص

الاتيان بالمأمور به في هذا الوقت فاذا انكشف فساد الظن انكشف عدم الاختصاص وان البراءة واليقين بها يحصلان فيما
بعد ايضا وقضيته للثاني يكون الوجوب المذكور بالقياس الى المقدمة وذيها من باب الامر الظاهري العقلي وهو على ما يتحقق في
باب الاجزاء مما لا حقيقة له بل هو امر خيالي تابع للاعتقاد والمخالف الذي اذا انكشف مخالفته انكشف انتفاء متبوعه في الواقع واساس الحق
انه لو ظهر بطلان الظن ظهر انتفاء المعصية من اصلها لا بقاؤها حتى على ما قررناه في دليل العصيان الا ان يقال ان وجوب العمل بالظن
المذكور اتفاقي كما ادعاه المص سابقا فيكون تأخير الفعل مخالفة له فيصير المكلف عاصيا بالتأخير وان ظهر بطلان ظنه لانا نقول
ان الاتفاق على وجوب العمل بالظن المذكور لا بعنوان الحجية على وجه الموضوعية لئلا يتفاوت فيه الحال بين الظن المطابق والظن المخالف
بل من حيث انه انكشاف ظني لفوات المأمور به في الزمان المتأخر موضوع الوجوب هو ذلك الانكشاف الظني فاذا ظهر بطلانه بطل
بقاء مجال الامتثال ظهر ان الوجوب المستفاد من الاتفاق لم يصادف موضوعه فان قلت ان التأخير مع ظن الفوات قبيح عقلا لاستحقاق
فاعله الذم ولو مع بطلان الظن في الواقع فيستحق العقاب ايضا وهو يلازم المعصية قلت هذا القبح مما هو من جهة التجري والمحقق في
محله انه قبيح فاعلي لا يؤثر في قبح الفعل المتجرى به فلا يكون التأخير من جهته مع بطلان الظن عصيانا قوله كما لو وطئ امرأة بظن انها اجنبية
اه والعصيان في هذين المثالين ونظائرهما مما لم ينص عليه بالخصوص ممنوع اذ ليس فيها الا عنوان التجري وما يتوهم في قبح الفعل المتجرى به ممنوع
منع كما عرفت قوله ولو قيل بالعصيان في ما وقته العمر القائل به الحاجبي والعضدي وضعفه البهائي وغيره كالمص بكونه تحكما ووجه
جريان ما ذكره في تعليل العصيان من خروجه عن الوجوب في المحدود ايضا فتخصيص العصيان بالاول والفرق بينهما بلا فارق ويمكن بناء الفرق
على ان التوقيت في المحدود مع التوسعة في الوقت تصريح من الامر بجواز تأخير الفعل الى ان يتضيق الوقت وح فاذا اخر فمات المؤخر كان
فوته مستندا الى تجويز الامر فلا يعصي بتأخيره بخلاف ما وقته العمر فانه ليس من الموقت واطلاق الموسع عليه نوع توسع في الاستعمال بحسب
الاصطلاح فغاية ما فيه انه من جهة اطلاق الامر لم يتعين له وقت محدود فالعقل ينبغي تقييده بوقت خاص لما علم الاغراء من السكوت في
معرض البيان فتجويز التأخير حكم عقلي لا يؤثر الا في مجرد كون الفعل في الزمان المتأخر امتثالا واطاعة وهذا لا ينافي كون تركه فيه لمفاجاة
الموت معصية ولا يخرج عن كونه واجبا ولكن يرد عليه ان المعصية عبارة عن مخالفة الخطاب ولا تصدق الا بترك المأمور به لا الى بدل ولا عن عذر
والموت فجاة عذر فعدم المعصية بل وعدم ترتب استحقاق العقوبة لا ينافي وجوبه فرمي القول المذكور بكونه تحكما في محله قوله ومما
يتفرع على توسيع الوقت والتخيير فيه التخيير في لوازمه اه توضيحه ان اجزاء الوقت قد يلزم بعضها الاتمام في الصلوة لمصادفة حالة الحضر
وبعضها القصر فيها لمصادفة حالة السفر وبعضها الصلوة عن قيام لمصادفة حالة القدرة على القيام وبعضها الصلوة عن قعود لمصادفة
العجز عن القيام وبعضها الصلوة بالغسل او الوضوء لمصادفة التمكن من المائية وبعضها الصلوة بالتيمم لمصادفة العجز عن المائية وهكذا
فالتخيير في الصلوة بين اجزاء الوقت يستلزم التخيير فيها بين تلك اللوازم فالمكلف الذي يلحقه حالتا الحضر والسفر مخير بين الصلوة تماما
وبينها قصرا او حالتا القدرة على القيام والعجز عنها مخير بين الصلوة عن قيام والصلوة عن قعود او حالتا التمكن من المائية وعدمه مخير
بين الصلوة بالغسل او الوضوء والصلوة بالتيمم وهكذا قوله بدلالة الاشارة او دون الدلالة الا للوازم العقلية وضابطها ان
العقل يلاحظ الخطاب ويلاحظ مقدمة عقلية خارجية من الخطاب يحكم بكون المدلول بتلك الدلالة لازما للمراد من الخطاب وان لم يكن
مرادا منه والمراد من دليل توسعة الوقت انما هو التخيير بين اجزائه والتخيير بين اللوازم لازم لذلك المراد لا انه مراد من ذلك الدليل والمقدمة
الخارجية الملحوظة مع الخطاب هنا هو انه لولا هذا التخيير لزم الكذب وبيان خلاف الواقع في الادلة المثبتة لتلك اللوازم التي يتنوع
اليها عن قريب قوله فلا يمكن التمسك باستصحاب ما يلزم المكلف اه فان الاستصحاب انما يتمسك به حيث فقد الدلالة المعتبرة على حال
المستصحب بل مطلقا ودلالة الاشارة على التخيير حسبما اشار اليه دلالة معتبرة وارادة على الاستصحاب وادلتها حاكمة على ادلة الاستصحاب
واما ما كان فلا يجري الاستصحاب في وجوب الاتمام على من كان حاضرا في اول الوقت فسافر ولا استصحاب وجوب القصر على من كان مسافرا فحضر هكذا

في سائر موارد هذه القاعدة ولذا يمتنع جريان الاستصحاب في مثل المقام بواسطة تبدل موضوع المستصحب يقينا فان الحاضر والمسافر
موضوعان متغايران ثبت من الشارع في كل منهما حكم مغاير لحكم الآخر ولا يمكن اجراء حكم احدهما في الآخر وكذلك القادر على القيام في الصلوة
والعاجز عنه والمتمكن من الطهارة المائية والعاجز عنه فان قولنا المكلف في اول الظهر انما هو مكلف بمطلق صلوة الظهر ان اريد
بمطلق صلوة الظهر الامر الدائر بين اربع ركعات الحاضر وركعتي المسافر وبين الفرد الاختياري والفرد الاضطراري للصلوة من القادر
على القيام والعاجز عنه والمتمكن من المائية وغير المتمكن منه وهكذا ونحن نقرر الدليل على كون التكليف بالامر الدائر انه من مقتضى التخيير
بين اداء الصلوة الحاضر عند مصادفة حالة الحضر واداء صلوة المسافر عند مصادفة حالة السفر وبين اداء الصلوة عن قيام عند مصادفة
حالة القدرة على القيام واداء الصلوة عن قعود عند مصادفة حالة العجز عن القيام وبين اداء الصلوة بالمائية واداء الصلوة بالتيمم عند
مصادفة حالة التمكن من الاولى وعدمه وانما يتعين احدهما في جميع الوقت بمصادفة الحالة المقتضية له مستوعبة للوقت فالحاضر في
جميع الوقت يجب عليه الاتمام في تمام الوقت والمسافر في تمام الوقت يجب عليه القصر في جميعه وهكذا في سائر الامثلة ويتعين احدهما
في بعض اجزاء الوقت كاوله وآخره في الجزء الآخر كالآخر مثلا بمصادفة الحالتين على البدل فالحاضر في اول الوقت مثلا
اذا اراد الاتيان بها حضرا فهو من اول الوقت في هذه الحالة باق عليها تماما كما ان المسافر في آخر الوقت اذا اراد الاتيان بها في هذه الحالة
باق عليها قصرا فهو من اول الوقت اذا علم بمصادفة الحالتين مخير في الاتيان بها بين وظيفتي الحالتين كل في الحالة المقتضية لها ومرجعه
الى التخيير في الصلوة بين الحالتين ودليل توسعة الوقت انما اقتضى التوسعة فيه بالقياس الى الامر الدائر بالوجه الذي شرحناه
ما قررناه من التخيير بين الحالتين هو التخيير في اللوازم وهذا على ما عرفت تخيير في التخيير والاول لازم للثاني والملزوم مفاد دليل
التوسعة واللازم مفاد ادلة الانواع المذكورة للصلوة واللزوم بينهما انما يثبت بحكم العقل لانه لولاه لزم الكذب وبيان خلاف
الواقع في الادلة المذكورة قوله وان شئت تقريرا اوضح اه اقول ايضا لما دل على ما جزء السفر مطلقا كثير تعلق بمقصود دلالة الاشارة
بل انما يحصل من ملاحظة ادلة صلوة الحاضر وصلوة المسافر حسبما بيناه قوله فتأمل قال في الحاشية وجه التأمل ان دلالة الاشارة
هو ما لم يقصد فيه الدلالة على المعنى والمقصود في التوسيع هو ترخيص اتيان مطلق صلوة الظهر في الوقت المحدود المبين لا خصوص الاربع
وما دل على القصر يدل لفظا واصالة على كون صلوة الظهر ركعتين للمسافر بمعنى قول الشارع في السفر هو ان الصلوة التي من شأنها
ان تكون اربع ركعات مع الحضور والخلو عن الموانع اللذين هما اغلب احوال المكلفين هو ركعتان في حال السفر فدخول الوقت علة لطلب
تعلق الاربع ركعات بالمكلف لا لعكسه مطلقا فالتوسيع يقتضي عدم التعيين للاربع في اول الوقت سهوا آه ونا نقله ومحصل
ما ذكره ان دلالة دليل التوسيع على التخيير في اللوازم لا تندرج في ضابط الاشارة التي يعتبر فيها عدم القصد الى الدلالة من الخطأ لكون
الدلالة على توسيع وقت مطلق الصلوة بمعنى الامر الدائر المردد بين الاربع والركعتين مقصودة من دليل التوسيع اصالة اقول دلالة دليل
التوسيع على توسعة وقت مطلق الصلوة بالمعنى المذكور وان كانت كما ذكره ولكن الدلالة بين الاربع ركعات والركعتين لمن طرأ عليه الحضر
والسفر في الوقت ليست مقصودة من هذا الدليل اصالة لانه لو اريد اثبات هذه الدلالة من جهة اطلاق هذا الدليل فيمكن منعه بكون
الدليل المذكور مسوقا لبيان حكم آخر غير هذا التخيير وهو التوسيع في الوقت المقتضي للتخيير بين اجزائه من دون نظر الى تعميم او تخصيص
لهذا الحكم بالقياس الى من طرأ في الوقت حالتان ليثبت من التخيير بالقياس اليه ايضا التخيير بين الاربع والركعتين فيبقى التخيير المذكور
مستفادا من مجموع دليل التوسيع وادلة صلوة الحاضر والمسافر بانضمام حكم العقل فيه جدا فانه يمكن المناقشة في اثبات دلالة الاشارة
على الوجه المذكور لانه ان فرض في ادلة صلوة الحاضر والمسافر اطلاق يتناول من طرأ في الوقت حالتان كانت الدلالة على التخيير بينهما
من موجب اطلاق هذه الادلة لا دلالة دليل التوسيع من باب الاشارة والا لم يحصل الدلالة من تلك الادلة ولا من دليل التوسيع
لكان الاهمال فيها ولا يحكم العقل معه بشي اذ لا يتولد من انضمام قضية مهملة الى قضية مهملة اخرى دلالة معتبرة ما لم ينضم

اليها

اليها مقدمة عقلية وهي منتفية مع اهمال القضيتين من حيث العموم والخصوص وعليه مبنى التمسك بالاستصحاب في نظائر المتمكنين نحو
ان كان يجد شرب بدل الموضوع حسبما بيناه سابقا قوله الواجب الكفائي ما قصد به غرض يحصل بفعل البعض او يتعلق
وجوبه بذلك البعض فقط او بالجميع بمعنى مجموع المكلفين او بالجميع بمعنى كل واحد فالتعريف جامع للاقوال الثلاث الآتية والمراد
بالبعض الجنس المبهم منه فيصدق على الواحد والاثنين فيما اذا قام بالفعل اثنان فصاعدا حسبما قام به الكفاية والمراد بحصول
الغرض بفعل البعض صلاحيته حصوله به فلا ينافي حصوله بفعل الكل ايضا عند قيام الجميع باداته فلا يرد انتقاض العكس بالنسبة
الى هذه الصورة ثم ان ظاهر عبارته افادة القصد الى الغرض الذي من وصفه ان يحصل بفعل البعض فيفيد اعتبار الحيثية فحاصل المعنى انه
ما قصد به غرض يحصل بفعل البعض على معنى كون قصد الامر انما يتعلق بالغرض المذكور من حيث انه يصلح لان يحصل بفعل البعض
فلا ينتقض الطرد بالواجب العيني التوصلي الذي من حكمه حصول المصلحة المطلوبة منه بفعل الغير في بعض فروضه كالدين اذا كان على جميع
المكلفين وتبرع باداته عن الجميع بعضهم فان الغرض المقصود من ايجاب اداته على كل واحد بعينه وهو وصول الحق الى من له الحق وان كان يحصل
بفعل البعض ويسقط التكليف بسببه عن الباقين ولكن الامر لم يقصد ذلك الغرض من ايجاب الفعل من الحيثية المذكورة بل من حيث
حصوله من المكلف نفسه قوله واجيب بان سقوط الامر قبل الاداء قد يكون بغير النسخ اه يحصل الجواب بمنع الملازمة بين رفع الطلب
عن الباقين بفعل البعض وكونه نسخا ليفتقر الى الخطاب الجديد لان الطلب قد يرتفع بحصول المسقط وبانتفاء الموضوع وبفوات
الشرط وبطرو العذر وبحصول المصلحة المقصودة منه كما في المقام فان مفروض الكلام حصول الكفائي باداء من يقوم به الكفاية
وحصول المصلحة المطلوبة من ايجابه ومعه لا مناص من التزام سقوط الطلب عن الباقين لئلا يلزم من بقائه طلب الحاصل المستحيل
او القبيح والملازمة واضحة هذا مع تطرق المنع الى الملازمة المدعاة بطريق آخر لم نجده في كلام القوم وهو ان النسخ في مصطلحهم
بعد تحقق شروطه عبارة عن رفع سنخ الحكم على وجه يوجب التخصيص الازماني في الخطاب المثبت له المقتضي بظاهره لاستمراره المعبر
عنه بالعموم الازماني ولذا يفتقر الى خطاب جديد ليكون ذلك الخطاب مخصصا وانما يتحقق هذا المعنى في المقام على تقدير ارتفاع
الامر الكفائي وانتفاء ذاته الى يوم القيام بعد ثبوته في الزمان المتقدم عليه بحيث لم يكن الفعل واجبا بعده ولو عند تحقق اسبابه و
شروط وجوبه ولا ريب ان المقام ليس من هذا الباب فتوهم لزوم النسخ فاسد جدا قوله واجيب بان المراد بيان ما يسقط الوجوب
جمعا بين الادلة اه محصل هذا الجواب ان الاجماع على تأثيم الكل يقتضي الوجوب على الكل وظاهر الآية يقتضي الوجوب على البعض المبهم
والتنافي بينهما ظاهر فوجب الجمع بارتكاب التأويل في الآية بحمله على بيان ما يسقط الوجوب لانه امكن من منع ظهور الآية فيما يخالف
الاجماع لتكون الحاجة ماسة الى الجمع والتأويل بتقريب ان لولا مع الماضي للتنديم والتوبيخ وهو لا يصح من العدل الحكيم الا مع سبق
تكليفهم بطلب التفقه جامعين لشرائط التكليف التي منها علمهم به فقضية ذلك حصول الايجاب وتعلق التكليف بهم قبل نزول الآية
فصح كونها لمجرد بيان المسقط مع قطع النظر عمن تعلق به التكليف نعم لو كانت الآية ابتداء خطاب في ايجاب التفقه لكان في دلالتها
على تعلق الوجوب بالبعض المبهم قوة واضحة وقد عرفت القرينة على خلافه وكان النكتة في نزولها لبيان المسقط انهم لما علموا ان
هذا التكليف قد تعلق بهم جميعا وكان اقدامهم جميعا على اداء المكلف به موجبا من جهة طول زمانه لاختلال امور معايشهم وفساد
انتظام سائر حوائجهم فتحيروا وتثاقلوا الى ان تثبطوا فقعدوا عن الفعل فنزلت الآية في سياق ذمهم وتوبيخهم على التقاعد مع ارشادهم الى
طريق الامتثال والخروج عن العهدة او تعليما لحكم الواجب على الكفاية او تنبيها على كون التفقه من الواجب على الكفاية الذي حكمه
السقوط بفعل البعض عن الباقين قوله مع ان اشتغال الجميع اه اراد به التنبيه على ان حمل الآية لبيان ما يسقط بيان زيادة باعتبار
كونه جمعا بين الادلة واخرى باعتبار خصوص المورد وهو لزوم اختلال النظم والعسر والحرج بسبب اشتغال الجميع بطلب التفقه اذ لا
يكفي في سقوط الفرض مجرد الشروع في الفعل بل كما يجب الشروع فيه كذلك يجب اتمامه ايضا والفرض لا يسقط الا بعد التفقه وهذا

(في الهامش: من حيث انه يحصل بفعل البعض)

محال

يحتاج الى صرف مدة طويلة من العمر فيلزم بوجوب اشتغال الجميع ما ذكر من اختلال النظم والعسر والحرج ثم ان الاية لبيان اول ما يسقط
به هذا الفرض وعدم الحاجة في سقوطه الى مباشرة الجميع لئلا يلزم ما ذكره من اختلال والعسر والحرج ومرجعه الى جعل الآية
مسوقة لبيان المصلحة المقتضية لجعل النفر للتفقه من فروض الكفاية لا من فروض العين قوله وهل يعتبر الظن الشرعي مثل شهادة
العدلين ونحوهما اه‍ والجواز قيام غير العلم مقام العلم لا بد له من دليل ينقطع به الاصل المقرر من وجوب استصحاب الامر الكفائي المتوجه الى
عامة المكلفين واستصحاب التكليف الناشئ منه المتعلق بهذا المكلف بالخصوص واستصحاب عدم قيام من قام به الكفاية فان ثبت دلالة
الامارات الشرعية التعبدية بعموم يتناول المقام او ثبت دليل خاص على اعتبار شيء منها في خصوص المقام فلا مناص من اتباعها والا
لا سبيل الى رفع اليد في موضع عدم تيسر العلم بحصول اداء الغرض ممن قام به الكفاية واما الظن المطلق فالظاهر عدم جواز التعويل عليه
في المقام لكونه ظنا في الموضوع ولا عبرة به عندنا وفاقا للجماعة منهم الفاضل الجواد وغيره ونسب الى ظاهر كلام جماعة منهم المحقق في المعارج
والعلامة في النهاية الاكتفاء به وجزم به في الاشارات وهو المصرح به في كلام بعض الافاضل وحكى الاحتجاج عليه بان التكليف بالعلم بحصول
الفعل من الغير في المستقبل منتج لا شاعر ولا خفاء في ضعفه لعدم انطباقه على الدعوى اذ لا مدخل لحصول الفعل في المستقبل فيما نحن فيه
ليكون العلم به ممتنعا مع توجه المنع الى امتناع بل المعتبر حصول العلم به فان التكليف لا يخفى امكان حصوله لكل احد بالمشاهدة او
قضاء العادة او القرائن الخارجية وغيرها من الطرق ومع عدم تيسر شيء من ذلك تعين العمل وتحصيل العلم باداء نفسه بمباشرته بنفسه
ولا امتناع في شيء من ذلك قوله والظاهر ان مجرد العلم بحصول الفعل من مسلم يكون كافيا اه‍ يعني لا يعتبر في الحكم بالسقوط بعد العلم
بحصوله من المسلم العلم بصحته بل يكفي فيه عدم العلم بفساده على ما هو الماخوذ في موضوع اصالة الصحة في فعل المسلم وهذا اصل مجمع
عليه في كلام الاصحاب منصوص عليه في رواياتهم بل هو في الجملة من الضروريات ومن الافاضل من احتج على جواز التعويل عليه هنا بعدم
امكان العلم بالصحة الواقعية في الغالب وبتقرير ان اشتراط العلم بالصحة الواقعية لا يوجب فيها وان فرضنا غير ممكن في الباقي فان غايته
يلزم من عدم حصول العلم بالصحة ولو لتعذره تعين العمل على المكلف واداء الفعل بطريق المباشرة وهذا مما لا محذور فيه فلا ثم
الاصل المذكور لكونه من الاصول التعبدية الشرعية لا يسقط اعتباره بحصول الظن بالصحة بل يكفي فيه احتمالها ولو مرجوحا عملا
باطلاق ادلته ولا تواجه اصالة العدم واستصحاب الحالة السابقة وقاعدة الشغل لحكومة ادلته على ادلة هذه الاصول او وروده
عليها اذ المدار في الصحة المحمولة عليها الصحة عند الحامل لا الفاعل ويكفي فيها في المسائل الخلافية احتمال وقوعه على وفق مذهب
الحامل ومعتقده ولو مرجوحا فمع العلم بالمخالفة الشخصية لا يمكن التعويل على الاصل المذكور لعدم جريانه قوله فلا يعتبر العدالة
اه‍ كما انه لا يعتبر انتفاء الفسق على اقوى الوجوه ومرجعه الى عدم كون العدالة شرطا ولا الفسق مانعا فلو حصل اداء الفعل من مجهول
الحال او الفاسق جاز الاكتفاء به ما لم يعلم فساده عملا بعموم ادلة الاصل وفقد ما يقتضي شرطية العدالة ومانعية الفسق الا اذا كان
في حد ذاته ملزوما للفساد واللازم ممنوع حيث لا قاضي بها من العقل والشرع خلافا للعلامة في تذكرته والفاضل في شرحيهما للزبدة
فاشترطا العدالة محتجين بان الفاسق لا يقبل خبره لو اخبر بايقاع الفعل ولا عبرة بفعله ايضا وفيه ان عدم قبول خبره مسلم
لاية النبأ وعدم اعتبار فعله عين المدعى فكيف يجعل دليلا عليه ولو اريد القياس فهو اوضح فسادا لبطلان القياس اولا
وكونه مع الفارق ثانيا لان الفسق لكونه وصفا مناسبا للكذب يصلح امارة على الكذب كما ان العدالة امارة على الصدق ولا يصلح
امارة على فساد العمل بعد العلم بوقوعه منه فيندرج في عموم الاصل ودعوى انه لو اخبر بصحة فعله لما قبل خبره لدليل وجوب التثبت
عند خبره فمع عدمه اولى وبعبارة منع الاولوية فان طريق احراز الصحة في فعله انما هو الاصل المعول عليه في مطلق فعل المسلم
معه فلا يترتب على اخباره بالصحة اثر وجوبا وعدما فعدم اعتبار المفهوم بالنسبة لا يؤثر في عدم الصحة المستندة الى الاصل
عن الفاضل الاحتجاج ايضا مضافا الى ما عرفت فساده بان قيام الظن مقام العلم انما هو في موضع خاص ولذا لا اثر العمل عليه بهما

منتفيان

منتفيان في المقام فلا عبرة به مضافا الى ان وجوبه على المكلف معلوم والسقوط عنه بذلك مظنون والعلم لا يسقط بالظن وهذا
اضعف مما سبق اذ لا ظن هنا حتى ينظر في قيامه مقام العلم وعدمه بل المسقط لاعتبار العلم هو الاصل القطعي نعم في العلم بالوجوب
ساقط بالعلم بحصول المسقط لا بالظن قوله هل المطلوب به الماهية اي الماخوذة من حيث هي بعبارة اخرى الملحوظة لا بشرط
شيء من مشخصات الفرد زمانا او مكانا وغيرهما وقد يعبر عنها بالماهية المطلقة قوله او الجزئي المطابق للماهية الممكن الحصول و
هو الماهية المقيدة عند العقل بمشخصات الفرد بحيث لو وجدت في الخارج مع جميع المشخصات كانت فردا خارجيا ولذا وصفه بعضهم
بالجزئي الحقيقي لا مناص من صرف مثله اذا اخذ على هذا الوجه على كثيرين وبالتامل فيما قررناه يظهر ان المطلوب بالامر على القول
بكونه الجزئي المطابق للماهية هو الفرد الخارجي من حيث انه يمكن وجوده في الخارج بانضمام المشخصات الى الماهية لا من حيث انه وجد
بالفعل لئلا يلزم طلب ايجاد الفرد بعد وجوده لاستحالته باعتبار كونه طلبا للحاصل لا الفرد الذهني باعتبار انه ليس الا
صورة منطبقة في الذهن تستحيل تعلق الاحكام بها نعم يعتبر هذه الصورة في لحاظ الامر والطلب بل مطلق انشاء الحكم بل
الاخبار به في الاخبارات آلة لملاحظة الفرد الخارجي الذي هو المقصود بالذات ويظهر ايضا ان المدار في امكان وجود الفرد
الذي هو بعينه امكان وجود الماهية على انضمام المشخصات الى الماهية كما يرشد اليه ايضا القضية المشهورة المعبر عنها بان الشيء ما
لم يتشخص لم يوجد وقضية ذلك انه لا يكون خلاف بين الفريقين في ان المطلوب بالامر هو ما امكن وجوده في الخارج من الماهية
لا بشرط او الماهية بشرط شيء بل الخلاف يرجع الى ان الامر في لحاظ الامر والطلب هل اخذ انضمام المشخصات قيدا مع الماهية
ليكون المطلوب هو الماهية المقيدة او انه لم يعتبر انضمامها الى المكلف عند الايجاد ليتوصل به الى مكانه وعلى هذا البناء
يكون النزاع معنويا غير انه لا شاهد عليه لحجة القول بمطلوبية الفرد على ما قرره الحاجبي في المختصر من ان الماهية يستحيل وجودها
في الاعيان لما يلزم من تعددها فيكون كليا جزئيا وهو محال لابتنائها على انكار وجود الكلي الطبيعي فيكون مبنى القول بمطلوبية
الماهية على اثبات وجوده وقد اتضح مدرك القولين حيث ان الاصح عندنا وجود الكلي الطبيعي فالمتجه في المسئلة هو القول
بمطلوبية الماهية وتعلق الاحكام بالطبائع واما ما قيل من ان النزاع نشا عن الخلط وعدم الفرق بين الماهية لا بشرط والماهية
بشرط لا كما في شرح الشيرازي فبعيد عن الانظار قوله واما هي لا بشرط فيمكن وجودها بايجاد الفرد اه‍ بل ايجاد الماهية المطلقة
بالاضافة الى المتشخص لفرد على ما عرفت بعينه هو ايجاد الفرد فيكون الاول ممكنا بعين امكان الثاني والفرق بينهما بالاطلاق
والتقييد لا يكاد اعتبار انضمام المتشخص الى المكلف والقيد به من الامور الاعتبارية لا يوجب فرقا بينهما في كون الثاني ممكنا والاول
غير ممكن اذ قد عرفت ان مناط الامكان فيهما هو اعتبار الانضمام المتشخص الى الماهية ولا يتفاوت الحال في ذلك بين كون المعتبر
هو الامر او المامور فالقول بكون الفرد من مقدمات حصول الماهية فيجب من باب المقدمة مسامحة واضحة او وارد على خلاف التحقيق
اذ قضية مقدمية شيء لشيء تغاير وجودهما بحيث يكون احدهما موقوفا والاخر موقوفا عليه ولا تغاير بين الماهية والفرد في
الوجود بل الماهية توجد بعين وجود الفرد فيلزم من مقدمية الفرد للماهية توقف الشيء على نفسه وهو محال قوله وثانيا
ان المقام مما يتدون ذلك ايضا اه‍ ملخصه ان الخطابات الشرعية منزلة على ما ساعد عليه متفاهم العرف وعدم وجود الكلي
الطبيعي انما يظهر بعد الدقة الفلسفية التي لا يسقط بها خطابات الشارع بل المناط فيها ما يفهمه اهل العرف ولا ريب انهم
يفهمون من هذه الخطابات المطلقة كون المطلوب بالامر فيها مجرد المفاهيم الكلية باعتقاد انها موجودة في الخارج وان كان ذلك
الاعتقاد فاسدا في نفس الامر فان فساد الاعتقاد لا يقدح في ذلك فيكون متعلق الاحكام هو المفاهيم الكلية وان كانت هي
عند اهل القول بامتناع وجود الكلي الطبيعي صورا ذهنية منتزعة عن الافراد واورد عليه بعض الفضلاء بان الطبيعة من
حيث هي اذا امتنع في الواقع تحققها في الخارج امتنع تعلق التكليف بها لانه تكليف بالممتنع وهو مما يقبح صدوره من الحكيم

العلم

العالم ونحو اهل العرف بامكان حصولها في ضمن الفرد لا يوثر في رفع الاستحالة والقبح بعد علم الامر بحاله نعم يجوز ان يكلف
بايجاده بناء على ان الطبيعة موجودة فيه لكنه يرجع بالاخرة الى الامر بايجاد الفرد لا بايجاد الطبيعة انتهى وهذا في غاية المتانة
والعجب ان المص ذكر هنا ما عرفت مع انه في مبحث اجتماع الامر والنهي دفع ما ذكره صاحب المعالم في الجواب عن احتجاج القائل بجواز
الاجتماع بفهم العرف فيما لو امر المولى عبده بخياطة الثوب ونهاه عن الكون بمكان مخصوص من ان الظاهر في المثال المذكور
ارادة خياطة الثوب باي نحو اتفق بان الكلام في جواز اجتماع الامر والنهي في نفس الامر عقلا وعدمه والظهور من اللفظ لا يوجب
جوازه اذا كان مستحيلا عقلا فان بين كلاميه تدافعا واضحا قوله ولا ريب ان فردا ما من الطبيعة ايضا كلي اه وفيه منع بل
هو فرد ما من الطبيعة كما نبه عليه بعض مشايخنا وقبله بعض الفضلاء لئن الاخرتيا حقيقيا وذلك لان الفرد والجزئي على ما بينا
عبارة عن الماهية الماخوذة من حيث الوجود الممكن حصوله في الخارج وحيث الوجود قد يوخذ مع الماهية على سبيل التعيين فيكون
مفاده شخصا معينا وقد يوخذ على سبيل الترديد فيكون مفاده شخصا مرددا ولا ريب ان الترديد في اعتبار الوجود مع
الماهية المقيدة بالوجود لا يخرجها عن ضابط الجزئية ولا يعطيها عنوان الكلية قوله بمعنى ان المطلوب هو كل واحد هذا هو
مفاد الترديد في اعتبار الوجود وملخصه مطلوبية احد الافراد الخارجية على وجه البدلية ومرجعه الى التخيير في المطلوب قوله ثم
ان الفرق بين الواجب التخييري والعيني اه هذا انما اوقع له في دفع التوهم المذكور للفرار من تعلق الطلب بالكلي فان التخيير بين الافراد
مشترك للزوم بين القولين غير انه على احدهما يثبت بدلالة العقل واللازم من الآخر ثبوته بدلالة اللفظ فقدم كونه من باب
الوجوب التخييري انما يتم على الاول فلا يصلح الزاما لاصحاب القول الثاني اعني التعلق بالفرد على بطلان مذهبهم غاية ما هناك
على هذا المذهب انتفاء الوجوب العيني في الكليات وهذا ابعد شاعده الدليل عليه مما اخترناه فيه فالعمدة في ابطال هذا القول
هو دفع ما ذكروه وابطال دليله حسبما تقدم قوله فتامل اه امر بالتدقيق النظر لئلا يتوهم امكان التخلص عن المجاز بفرض وقوع الكلي
على الفرد من باب الاطلاق الذي هو حقيقة لا من باب الاستعمال فان قضية امتناع تعلق الطلب بالكلي هو مطلوبية الفرد
بقيد الخصوصية في لحاظ جعل الحكم ولا يلزم منه كونه بهذا القيد مرادا من اللفظ في لحاظ الاستعمال فالموافقة بين لحاظي الجعل
والاستعمال غير لازمة وطريق دفع هذا التوهم حسبما اشار اليه في الامر بالتامل لعله ما يظهر منه في غير موضع من وجوب موافقة
لحاظ الاستعمال للحاظ الجعل في اعتبار التعين والخصوصية فاذا كان موضوع الحكم في لحاظ الجعل هو الفرد بقيد الخصوصية
فلا بد وان يكون المستعمل فيه اللفظ ايضا كذلك لئلا يلزم تعلق خطاب بالمبهم وفيه منع الملازمة كما يظهر بادنى تامل قوله و
الظاهر ان الوضع هنا ايضا كسابقه اه اي الوضع والموضوع له فيه كلاهما عامان كوضع المشتقات والفرق بينه وبين سابقه ان
الوضع ثمة متعلق بالمادة وهنا بالهيئة واعلم ان ما رجحه هنا في وضع الهيئة للطلب خلاف ما يرجحه في ذيل بحث المفرد المعرف باللام
من كون وضعها للطلب ايضا حرفيا حيث يقول ان صيغة افعل مشتمله على مادة وهيئة ووضعها بالنسبة الى المادة عام و
الموضوع له عام واما بالنسبة الى الهيئة فهي متضمنة لاسنادين احدهما اسناد الفعل الى المتكلم من حيث الطلب والثاني اسناده
الى المخاطب من حيث قيام الفعل به وصدوره عنه ووضعها بالنسبة اليهما وضع حرفي الى آخر ما ذكره وهذا كما ترى حين ناحكا عن
بعض الفحول دونا لا بالاشتباه وهو الصواب لا اشتباه فيه بل الاشتباه في جعل وضعها للطلب كوضع المشتقات الذي هو
عنده من باب الوضع العام والموضوع له العام ومن مفاسد مختاره هنا لزوم الاشتراك في الصيغة لانه جعل وضعها بالقياس الى
النسبة الفاعلية وهي نسبة الفعل الى المخاطبين وضعا حرفيا فان الجمع بين الحكمين يوجب تعدد الوضع فيها وهذا مع بطلانه في نفسه مما لا يقول
به احد قوله فان ظاهر الجهل بالوقوع وهو ينافي العلم اه فيه منع ظهور التعليق في الجهل بوقوع المعلق عليه لئلا يصح وقوعه من العالم
بالعواقب كيف واعظم فوائد التعليق تخصيص الوجوب بحال وجود الشرط المتضمن لنفيه عن حال انتفائه بل هو الظاهر المتبادر من

التعلق في مقام العرف بل هو ظاهر فيه ازيد من ذلك وهو السببية ولولا هذا الظهور لانسد طريق اثبات المفاهيم ولما امكن الاستدلال في نحو الآية
ومثل قوله ان استطعتم فحجوا الى الحكيم المطلقين بوقت بالنسبة الى الواجد بلى بالنسبة الى الفاقد انما هو باعتبار هذا الظهور المتحصل الى
المنطوق والمفهوم وكون الشرط المعلق عليه في الواجبات المشروطة من باب الشرط الاصولي لا السبب لا يمنع هذا الظهور ولا يوجب
ظهور التعليق في الجهل لان الظاهر من التعليق هو السببية فيبنى عليه الا ما علم كونه شرطا اصوليا بدليل من الخارج كما في قوله ان نعت
في المجلس نصح القصر نعم علم الآمر في نحو يجب الحج على من استطاع ولئن استطعتم فحجوا بحصول الشرط المعلق عليه وانه سيحصل يلزم التعلق
فغايته ما ثبت ان التعليق لا يلازم العلم الا انه يلازم الجهل وبينهما بون بعيد فاذا صدر من العالم بالعواقب لم يفد العلم بالحصول وعدمه
من مقتضى كونه عالما بالعواقب لا من مقتضى التعليق لا يقال التعليق بواسطة كلمة ان يلازم الجهل لما صرح به النحاة من انها موضوعة
للشك في الشرط لانه مع عدم جريانه في التعليق بالوصف كما في الآية وعدم اطراده في سائر الادوات وكلمة المجازات خصوصا اذا
نص بها بكونها موضوعة للجزم اذا صدر من العالم بالعواقب كان تصديره منه مترتبة على ارادة مجرد التخصيص ولو مجاز المصاد
ثانية للجزم بحصول الشرط ولحوق الجزم بعدم حصوله فظل الى ان لزوم الشك ليس من مقتضى طبيعة التعليق بل من مقتضى وضع
كلمة ان والخروج عن مقتضى الوضع لقرينة صارفة عنه امر شائع فان مرجع ما ذكر الى ان هذه اللفظة موضوعة للتعليق الصادر من
الشاك في الشرط وقد استعملت من جهة القرينة في التعليق الصادر من الجازم بحصول الشرط او بعدم حصوله فالقول بان الشرط بناء
التعليق مما لا يصح على العالم بالعواقب ولا يحمل الشرط منه على ظاهره تعليلا بان ظاهره الجهل بالوقوع ليس بجيد جدا قوله والقول
بان التكليف يتجزى بالنسبة الى اجزاء المكلف به اه اراد القائل بذلك منع كفاية الظن بالسلامة في تنجز التكليف المعبر عنه بالاطلاق
بدعوى ان التكليف بالعلم بالسلامة ولو بالنسبة الى اجزاء المكلف به بتقريب ان التكليف بالكل ينحل الى تكاليف متعددة على حسب تعدد
اجزائه وهو عند الاتيان بكل جزء عالم بالسلامة وبالاتيان بالتكليف المفروض بالقياس الى هذا الجزء ويحصل العلم بكونه مطلقا الا بالظن
فالحاصر عن ما نسب التعويل عليه قوله في محل المنع بالنسبة الى الدلالة لان المقصود من اللفظ بمقتضى الدلالة المقصودة من الخطاب
انما هو التكليف بالكل من حيث انه كل والتكليف بالنسبة الى كل جزء منه لو سلم انما يثبت بدلالة انه غير مقصود بواسطة المقدمة
والكلام انما هو في طريق تنجز الاول لا غير والعلم بالنسبة اليه متعذر غالبا قوله لا يتم العلم قبل حصول ذلك الجزء اه اي لا يتم العلم
بتنجز التكليف التبعي المفروض بالنسبة الى جزء قبل حصوله ايضا لاحتمال طرو العذر الرافع للتمكن منه ايضا حين الشروع حتى العلم المقصود
بالبحث في المتنازع فيه هو هذا العلم لا ما يتاخر حصوله عن تحقق الجزء فقوله لا يتم باعتبار الهيئة من الاتمام وباعتبار المادة من
بالاتيان قوله والمراد بالشرط في محل النزاع هو شرط الوجوب اه فيه نظر يظهر من شارح المختصر ان محل النزاع هو شرط الوقوع والوجوب
لا الوجوب فهذه عبارته اقول الفعل الذي ينتفي شرط وقوعه عند دخول وقته ايجهل الآمر انتفائه يصح التكليف به اتفاقا الا اخرها
ذكره اقول الانصاف ان النزاع ليس في شرط الوجوب بقول مطلق حتى ما لا يكون منه شرطا للوقوع ولا في شرط الوقوع كذلك حتى ما لا يكون
منه شرطا للوجوب بل في شرط الوقوع الذي هو شرط للوجوب ايضا كالقدرة على الامتثال بالمعنى المقابل للامتناع الذاتي والامتناع
العرضي لان المتنازع من ادلة القولين خصوصا ما احتج به المص على ما اختاره من عدم الجواز فانه على ما ستعرف صريح فيما ذكرناه ولئن
شئت قلت ان النزاع في انتفاء خصوص القدرة او انتفاء ما يؤول انتفائه الى انتفاء القدرة باعتبار كونه من شروط القدرة ويندرج
فيه الطهر عن الحيض في الحائض للصوم المطلق وخصوص صوم رمضان وغيرهما مما جعله الشارع شرطا للوقوع لكون مرجع جميع الى طرو القدرة
لمنع الشارع من الصوم المطلق مع الحيض ومن صوم رمضان مع السفر والمنع الشرعي كالمنع العقلي في انتفاء المقدورية معه فيكون كل من
الطهر والحضر شرطا للقدرة قوله او لا كتملك النصاب من الزراعة في الزكوة اه حيث ان قضيته كون الزكوة بالنسبة الى تملك النصاب
من الواجب المشروط كما هو المعروف المصرح به في كلامه ايضا في غير موضع كون تملك النصاب شرطا للوقوع ايضا نظر الى ما تقدم

منه من تعريف الواجب المشروط بانه ما يتوقف وجوبه على ما يتوقف عليه وجوده وان اقتصر جعل ملك النصاب مما يتوقف عليه وجوب
الزكوة الى تكلف قد منا ذكره في بحث المقدمة فبطل بذلك ما عسى ان يحمل النزاع بالنسبة الى شرط الوجوب فقط او يمثل له بملك
النصاب بل قضية التعريف ان لا يوجد في شرائط الوجوب ما لا يكون شرطا للوجود فيتعين بطلان التعميم قوله ولا لانتفى الواجب
المشروط غالبا آه اي ان كان القطع مع انكشاف فساده مقصرا من جهة الاغراء بالجهل لزم انتفاء الواجب المشروط غالبا وبيان الملازمة
ان الغالب من افراد الواجب المشروط ما ظهر كونه مشروطا بقرينة متاخرة عن الخطاب ولو كانت القرينة انتفاء شرط الوجوب فهو ايضا يمكن
بعد ما كان الخطاب به من حين صدوره ظاهرا في الاطلاق واللازم من ظهور الخطاب في الاطلاق قطع من انتفى عنه الشرط في الزمان الثاني
بدخوله في الخطاب ومعنى انكشاف فساد القطع هنا ظهور عدم دخوله فيه بالقرينة المتاخرة عنه فلو كان ذلك الظهور الموقع للقطع
المذكور من الاغراء بالجهل الغير الجائز لزم كون الخطابات العامة لغالب المكلفين مطلقات بالقياس الى واجدي الشرائط وفاقديها
كالحائض والمسافر والمريض مثلا بالنسبة الى الصلوة والصيام وغيرهما اذ طرو اعذارهم في اثناء الوقت ولم يخرجه بالنسبة الى الصلوة
مهلا وفعلا وهذا هو معنى لزوم انتفاء الواجب المشروط غالبا واما بطلان اللازم فلما دل من النص والاجماع على توقف وجوب الصلوة
والصيام وغيرهما على عدم طرو الاعذار المذكورة مطلقا حتى في اثناء الوقت قوله لنا انه تكليف ما لا يطاق آه لا خفاء في ظهور
قصور الدليل عن التناول لما لا يكون شرطا للوقوع على ما هو محل النزاع من كونه شرط الوجوب ان لم يكن شرط الوقوع وعليه فهذه
مما هو بالامر به شرط الوجوب في الوقوع معا اعني القدرة او ما هو من شروط القدرة قوله لانتفاء شرطه عند وقته وهو عدم
النسخ هو مبني على شهادة ما اخترناه لان عدم نسخ الوجوب من شروط القدرة على الذبح بتقريب ان اصل ذبح الولد محرم عقلا او
شرعا وايجابه لمصلحة راجحة على مفسدة الفعل ونسخ الوجوب يستلزم عود الحرمة المنسوخة والمنع الشرعي كالمنع العقلي يوجب خروج
الفعل عن المقدورية فعدم النسخ شرط للقدرة عليه وقد علم الله سبحانه حينئذ ان ذبح الولد انتفاؤه في وقت الذبح قوله بدليل
قوله تعالى قد صدقت الرؤيا آه بناء على ان المراد من تصديق الرؤيا تحقيقها بايجاد ما رآه في المنام في الخارج نظرا الى انه ما اوجده
في الخارج الا فعل المقدمات فيكون هو المامور به لا غيره واما بناء على كون المراد به ترتيب آثار الصدق على الرؤيا كما هو الاظهر
فلا شهادة في الآية بما زعمه المجيب بل لا تنافي كون المامور به اصل الذبح لان فعل المقدمات ايضا من آثار كون المامور به نفس الذبح
قوله معارض بان في اذبحك آه تحرير المعارضة ان تصديق الرؤيا على الوجه المتقدم وان كان ظاهرا في كون المامور به هو فعل مقدمات
الذبح الا ان قوله تعالى اذبحك ظاهر في كونه نفس الذبح فيتعارض الظهوران فيجب الجمع بينهما بارجاع احدهما الى الاخر بطريق التجوز
اما في الاول فبعد جعل المرئي في المنام نفس الذبح فيحمله على اسناد تصديق الرؤيا اليه في غير زمان وقوعه وهو زمان ايجاد مقدماته
لقرب هذا الزمان من زمان وقوعه من باب المجاز بالمشارفة واما في الثاني فبحمل الذبح على مقدماته من باب ذكر المسبب وارادة
السبب والفرق بينهما ان الاول مجاز في الصيغة والثاني مجاز في المادة وهو ليس باولى من الاول فقوله مع كون المجاز في الاول
اظهر آه علله في الحاشية مع نصر يجعل كون هذا المجاز من المجاز بالمشارفة بان الاستعمال في الاول اظهر وعينه مع عدم خلوه عن
المصادرة ولا منع جريان المجاز بالمشارفة في نحو المقام لكونه من خصائص الفعل المستقبل واما مخصوص بقت فهو بمقتضى
وضع الماضي موضوع لاقتران الفعل بالزمان الماضي وهو في هذا اللفظ زمان تحقق الرؤيا اعني ايجاد المرئي في المنام وليس
الا في المقامات فعل المقدمات لان الذي اوجده في الخارج فيكون صدقت الرؤيا على تقدير ارادة هذا المعنى حقيقة لا يتجوز
فيه المجاز بالمشارفة لبنائه على ارادة زمان لم يقع فيه الفعل القريب من زمان وقوع الفعل مع كون الماخوذ في الوضع هو الشارع
هذا ان يدعى منه زمان وقوع الفعل وهو التصديق بمعنى التحقيق والايجاد في الخارج غاية ما هنالك يتطرق الكلام الى ان ما رآه
في المنام هل هو الذبح او مقدماته ووقوع المقدمات منه في الخارج بالفرض شاهد على الثاني وعليه فيتعين التجوز في قوله اذبحك

اذبحك وتنبيها على انحصار طريق الجواب عن الاستدلال بتصديق الرؤيا بابداء المعارضة لتمسك الحاجبي في علاجها الى ارتكاب
التجوز وبجعل ذلك وظيفة قوله تعالى قد صدقت الرؤيا بدعوى لا ظهرية في الاستعمال المعروف من قيام احتمال ارادة ترتيب آثار
الصادقة من تصديق الرؤيا وهذا يجامع كون المامور به نفس الذبح المستلزم لبقاء اني اذبحك على حقيقته مع كون ذلك الاحتمال
اظهر الاحتمالين في متفاهم العرف قوله من باب البداء الذي يقول به الشيعة آه حقيقة البداء ظهور الشيء بعد خفائه ومرجعه الى
العلم بشيء بعد ما كان مجهولا وهو بهذا المعنى مستحيل على الله اذ لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء واذا اسند
اليه كما ورد في الاخبار فحقيقته يراد به اظهاره تعالى للمخلوق الشيء بعد ما اخفاه عليه وهذا هو البداء الذي يقول به الشيعة ويجوزونه
عليه تعالى ومنه ذبح اسمعيل حيث اظهر لابرهيم عدم وقوعه في الخارج بعد ما اخفاه عليه لسبق اعتقاده بوقوعه قال الشيخ في
العدة على ما حكي واما البداء فحقيقته في اللغة الظهور ولذلك يقال بدا لنا سور المدينة وبدا لنا وجه الرأي قال تعالى وبدا
لهم سيئات ما عملوا وبدا لهم سيئات ما كسبوا ويراد به كله ظهر وقد يستعمل في العلم بالشيء بعد ان لم يكن حاصلا وكذلك في الظن
واما اذا اضيفت هذه اللفظة الى الله تعالى فمنه ما يجوز اطلاقه عليه ومنه ما لا يجوز فاما ما يجوز من ذلك فهو ما افاد النسخ
بعينه ويكون اطلاق ذلك عليه ضربا من التوسع وعلى هذا الوجه يحمل جميع ما ورد عن الصادقين من الاخبار المتضمنة لاضافة البدا
الى الله تعالى دون ما لا يجوز عليه من حصول العلم بعد ان لم يكن ويكون وجه اطلاق ذلك عليه تعالى والتشبيه هو انه اذا كان
ما يدل على النسخ يظهر للمكلفين ما لم يكن ظاهرا ويحصل لهم العلم به بعد ان لم يكن حاصلا اطلق على ذلك لفظ البداء انتهى
ويبقى الكلام في توجيه انطباق الجواب على الاستدلال بحيث ينهض في افساده ولعل مبناه على اتحاد الامر بالذبح ثم النسخ بعده
بدعوى ان قضية ذبح اسمعيل الولد الذي رآه ابرهيم في المنام ثم اقدم عليه في اليقظة ولم يقع في الخارج بورود الفداء من باب
البداء الذي يقول به الشيعة فلا امر ولا نسخ ليكون من الامر مع علم الآمر بانتفاء شرطه والى ذلك يرجع ما ذكره المصنف بعد ما استشكله
بقوله ويمكن توجيهه وليت شعري انه كيف فهم انطباقه بدون هذا التوجيه ورده على الاستدلال حتى قابله بما استشكله من ان
البداء انما هو في الافعال التكوينية الى آخر ما ذكره وكيف كان فيرد على الجواب بالبيان الذي ذكرناه اولا قول اسمعيل يا ابت افعل
ما تؤمر وثانيا ان ذبح الولد مما استقل العقل بقبحه فيستحيل الاقدام عليه من مثل ابرهيم بمجرد رؤيا من دون امر به من الله تعالى
رافع لحكم القبح وناسخ له قم قوله فالاولى جعله اما من باب النسخ آه لا يقال ان ذلك اعتراف بموجب الدليل لابتناء دعوى انتفاء
الشرط في الامر بالذبح على نسخ ذلك الامر فكيف ينهض جوابا عنه لانا نقول ان مبنى الاستدلال على دعوى النسخ قبل حضور وقت العمل
لكون الذبح بعده في وقته بعد حضوره غير مقدور بسبب قيام المنع الشرعي وما ذكره في الجواب انما هو النسخ قبل العمل لا قبل حضور
وقت العمل وان كان قوله سيما عند حضور وقته ربما يبعده الا ان الخطب فيه سهل لظهور كونه من سهو الناسخ قوله او من باب ارادة
العزم والتوطين آه لا يقال هذا عدول الى الجواب الاول الذي زيفه بقوله وفيه ان ذلك لا يناسب امتحان مثل ابرهيم الخ لان مبنى الجواب
المتقدم على جعل الامر بالذبح امرا بمقدماته مع علم ابرهيم بكونه كذلك ومن ثم لا يناسب امتحان مثله لان فعل مقدمات الذبح مع العلم
بانها المامور به يتاتى من كل احد من غيره لا انه ضد على علو الهمة بخلاف ما ذكره لرجوعه الى جعل الامر بالذبح من الامر الابتلائي
التوطيني بان يكون المراد منه في الواقع العزم والتوطين على الذبح مع جهل ابرهيم بذلك واعتقاده بكون المامور به نفس الذبح من
باب الاعتقاد بخلاف الواقع كما هو المعتبر في كل امر ابتلائي ولا يرد عليه ما اورده على الجواب المتقدم من عدم مناسبة لامتحان
مثله كما لا يخفى قوله مع ان الوجوب المشروط فيها لو كان المكلف واحدا والحال واحدا ايضا مشكل آه وجه الاشكال ما اشار اليه من انحلال
الاشتراط في الامر المشروط الى حكمين طلبيين فان تعدد الحكم يقتضي تعدد الموضوع وهو اما حقيقي كالواجد والفاقد حيث ان
الاول يقع موضوعا للحكم الاثباتي والثاني موضوعا للحكم السلبي او اعتباري كما لو شرط المكلف الواحد حالتان يكون في احديهما

موضوعا للحكم الاثباتي وفي الاخرى للحكم السلبي وبدون التعدد باحد الوجهين يستحيل الاجتماع والمفروض في المقام انتفاء التعدد
الحقيقي لكون ابن هيثم واحدا والاعتباري ايضا لوحدة حاله وعدم طرو ما يلزمه التعدد قوله مثل ان يكون من العبادات بحسب
لكونها اشترط بها بدون الاذن اه كان نظره الى انه لو قصد باتيانها جهة العبادة والتقرب والا فلو اتى بها لا بهذا القصد بل
لغرض اخر من الاغراض الصحيحة العقلائية فلا ينبغي الاسترابة في جوازه واباحته لعين الاصل الجاري في العادات حسب ما اشار اليه
قوله والمعاملات فالاصل البراءة من اللزوم اه مثاله ما لو فرض ان الشارع اوجب بيع المنابذة مثلا لحكمة دعا اليه فانه يدل
مطابقة على حكم تكليفي وهو وجوب ايقاع تلك المعاملة والتزاما على حكم وضعي هو الصحة بمعنى ترتب الاثر من نقل وانتقال او ح
فلو نسخ ذلك الوجوب بعد مدة يقع الشك تارة في حكمها التكليفي بعد النسخ اهو الاباحة او الحرمة واخرى في حكمها الوضعي بعد النسخ
اللزوم بمعنى وجوب دفع العوضين كل الى صاحبه على ما هو من لوازم حصول الملك من الجانبين لعين ثمرة الملك ولا عرابي حكمها
التكليفي ظاهر من جهة الاصل الجاري في العادات وهو الاباحة واما حكمها الوضعي فمرجع الشك فيه الى وجوب دفع العوضين على كل منهما
الى صاحبه وهو فرع على ترتب الاثر على معنى حصول الملك لكل منهما في مال صاحبه وهو موضع شك فالاصل عدمه وقضية ذلك براءة
الذمة عن اللزوم بمعنى وجوب الدفع فما قرره من الاصل في محله فلا يرد عليه ما اورده بعض الاواخر من ان الاصل بهذا المعنى مما
لا يتصور له معنى في المعاملات قوله او بالنظر الى الاقوال فيما لم يرد فيه نص او ويشكل الجمع بين هذا الطريق وسابقه من جهة ان
مسئلة الحظر والاباحة مفروضة فيما لا حكم فيه من الشارع بالخصوص ولذا جعل عنوانها الاشياء الغير الضرورية قبل ورود الشرع
ومسئلة البراءة والاباحة مفروضة فيما ثبت له من الشارع حكم بالخصوص وجهل ذلك الحكم دائرا بين الوجوب وخلافه وبين التحريم
وخلافه فوقع الخلاف في حكمه الثانوي المستفاد من عمومات الكتاب والسنة ولذا اخذ موضوعه ما لم يعلم حكمه بالخصوص من حيث انه
كذلك والواقعة بعد نسخ الوجوب لا يمكن اندراجها في كل من العنوانين الا ان يكون قضيته كلامه وروده بناء على حد الاقتضاء الحقيقي
ناشئة عن اشتباه حال الواقعة من حيث اندراجها في اي العنوانين هذا ولكن المتجه دخولها في عنوان ما لا حكم فيه بالخصوص اصلا
كما صار اليه المحققون لان دخولها في عنوان مجهول الحكم فرع الدلالة على ان لها بعد نسخ الوجوب حكما من الشارع بالخصوص مرددا
بين الاحكام الاربعة الباقية والمفروض انتفاء الدلالة عليه وعلى تقدير ثبوتها انها تكون خارجة عن المبحث قوله وفيه ان الجنس والفصل
وجودهما في الخارج متحداه ومن هنا يظهر ان استحالة بقاء الجنس بعد ارتفاع الفصل انما يسلم في الحقائق العينية والماهيات الاصلية
اما الحقائق الجعلية فالامر في جنسها وفصلها بقاء وارتفاعا موكول الى نظر جاعلها وكما انه يتمكن من رفع احد مجعوليه وابقاء الاخر
على نحو جواز انقلاب عدم الرضا بالترك الى الرضا به مع بقاء الرضا بالفعل على حاله كما كان مما يشهد به الوجدان السليم والذوق
المستقيم وليس من باب بقاء الجنس بلا فصل بعدما كان مفاد النسخ اظهار الرضا بالترك فانه فصل يطرء المحل بعد ارتفاع الفصل
الاول فهو ضرورة استحالة ارتفاع النقيضين فاليقين بارتفاع الفصل الاول في معنى اليقين بثبوت نقيضه ... فلا يمكن دفع
لحوقه بالاصل فالمعارض للاصل الذي يستند اليه القائل في الحكم ببقاء الجواز قوله الاصل عدم تيقن اللحوق ... هذا التعبير لا يخلو
عن شيء لان عدم تيقن اللحوق لا يكون اصلا بل الاصل عدم لحوق فصل اخر لاجل كونه متيقنا قبل النسخ ولعل اوله العبارة على ارادة ذلك
كما يرشد اليه ما يذكره فيما بعد من قوله فكذلك عدم لحوق القيد به متيقن حتى يثبت اليقين بخلافه وقد صرح بانه لا معنى للاصل ح
تيقن لحوق نقيض الفصل المرتفع من موجب استحالة ارتفاع النقيضين وكون الملحوق به هو جنس الوجوب يكفي في ثبوته ابتداء بقاء ذلك
الجنس بالاستصحاب ولا يعتبر فيه اليقين بالبقاء بل يعتبر فيه اليقين بالملحوق به ولا يمكن معارضته باستصحاب عدم اللحوق به كما زعمه
بقوله فيتعارض الاستصحابان ... فيبقى المورد بلا حكم ... مسببه شكه فان الشك في لحوق القيد
المتحد ما لحق الثابت مسبب عن الشك في بقاءه قوله فان جنس الوجوب هو الطلب الراجح اه توضيحه ان نسخ الوجوب بمنع انتهاء

مدة الرجحان الملزم الباعث على ايجاب الفعل والقدر الذي يتيقن انتهاء مدته من مراتب الرجحان انما هو المرتبة المقتضية للالزام و
اما اصل الرجحان المشترك بين الواجب والمندوب فلم يتيقن انتهاء مدته فيستصحب بقائه المستتبع لبقاء الطلب الكافي بعد نفي
الرضاء بالترك الى ان قال فالقيد انعقاد الاستحباب بقوله واما لو نذر ايقاع ركعتين مبتدأة في المكان المذكور فينعقد والفرق بينه وبين
نذر ايقاع صلوة الظهر ونافلته في المكان المذكور في غاية الخفاء ويمكن توجيهه بان مورد النذر في الظهر ونافلته هو الفرد ولا
رجحان فيه والرجحان انما هو في الماهية وليس مورد النذر بخلاف الركعتين مبتدأة فان مورد النذر فيهما ايضا وان كان هو
الفرد الا انه باعتبار عموم ما دل على استحباب النافلة مبتدأة بعنوان الكلي المتناول لجميع افراده منها هذا الفرد راجح و
الاصل عنوان الامر في الظهر ونافلته لما كان لطلب الماهية فلم يفد الا مطلوبية الماهية من دون اشعار بالفرد فانحصر الرجحان في
الماهية دون الفرد والامر بالركعتين مبتدأة اريد منه التكرار فافاده مطلوبية جميع افراد الماهية التي منها هذا الفرد فيكون الرجحان
في الماهية والفرد معا فوجب ان ينعقد النذر المتعلق بالفرد وفيه نظر لانه ان اريد من رجحان هذا الفرد رجحانه من حيث انه ركعتان
مبتدأة فهو وان كان مسلما الا ان النذر لم يرد عليه بهذه الحيثية الكلية والا لوجب حصول الوفاء باداء الفرد الاخر ايضا وان اريد
رجحانه من حيث وقوعه في المكان المذكور فهذه الحيثية لا رجحان فيها والنذر قد ورد عليها وان رجحانه من حيث الصلوتية لا يستلزم
رجحانه من حيث الخصوصية الحاصلة باعتبار المكان الزائدة على الخصوصية الحاصلة من حيث الوقت والزمان وتكرار الامر بالركعتين
مبتدأة انما يقتضي الرجحان في الافراد المتعاقبة على حسب تعاقب اجزاء الوقت لان المستحب انما هو ايقاع ركعتين مبتدأة في كل وقت
يسعهما لا الافراد المتمايزة بخصوصيات المكان لعدم ورود الامر الاستحبابي على ركعتين مبتدأة في المكان ليكون هذا الفرد باعتبار
وقوعه في هذا المكان الخاص من افراد هذا العنوان والا بطل فرض كون مورد النذر مكانا لا رجحان فيه قوله الحق ان الامر يقتضي
الاجزاء اه الاجزاء لغة الكفاية وفي عرف الفقهاء والاصوليين قد يطلق على الامتثال وقد اتفقوا على الاجزاء بهذا المعنى كما صرح
به جماعة وقد يطلق على سقوط القضاء وهذا هو محل الخلاف وقد اشار الى ما بيناه من المعنيين ومن الوفاق على الاول والخلاف
في الثاني الحاجبي في مختصره حيث عبر عن العنوان بان الاجزاء الامتثال فالاتيان بالمامور به على وجهه يحققه اتفاقا وقيل الاجزاء
سقوط القضاء فيستلزمه وقال عبد الجبار لا يستلزمه انتهى ولما كان المعنى الثاني لظهور القضاء في الفعل في خارج الوقت موهما
لخلاف المقصود وهو كون الامر على القول بعدم الاجزاء مسقطا للاعادة مع عدم كونه مسقطا للقضاء وهو بط لان ما لا يسقط
القضاء لا يسقط الاعادة بطريق اولى كما ان ما يسقط الاعادة يسقط القضاء بطريق اولى عدل جماعة عنه الى التعبير بما يحصله
سقوط التعبد بالمامور به ثانيا ليخرج عن الايهام المذكور وحيث ان التعبد بالمامور به ثانيا قد يكون في الوقت وقد يكون في خارجه
فيتمل الاعادة والقضاء فالعنوانان تعبيران عن معنى واحد هو المتنازع فيه قوله والاولى ان يعبر عن المعنى الاول بحصول
الامتثال اه ظاهر العبارة انه قدس سره زعم ان محل الوفاق من معنى الاجزاء هو ما ذكره اولا من كون الفعل مسقطا للتعبد
به بل هذا صريح قوله في اخر كلامه ويشهد بذلك اتفاقهم على دلالة الامر على الاجزاء بالمعنى الاول دون الثاني وهو سهو لان
ما ذكره اولا على ما بيناه هو عين محل النزاع وما ذكره ثانيا بزعم انه المعنى الثاني المتنازع فيه راجع اليه ولا تغاير بينهما الا في
الايهام بخلاف المقصود وعدمه والمعنى الاول في كلام القوم الذي اتفقوا على دلالة الامر عليه هو ما عبروا عنه بحصول الامتثال
كما عرفت من تصريح الحاجبي وغيره به فلا حاجة الى تكلف ارجاع ما ذكره اولا الى حصول الامتثال مع عدم تحمل اللفظ له هيئة
ومادة بل هو منطبق على المعنى الثاني بعد ارجاعه الى سقوط فعله ثانيا اعم من الاعادة والقضاء قوله كون الامر مقتضيا للاجزاء
اه بيان لصورة المسئلة على الوجه الذي يمتاز به محل الوفاق منها عن محل الخلاف والاوضح في بيانها على ما في كلام جماعة ان
يقال ان ما اتى المكلف بالمامور به على الوجه المعتبر شرعا بان يكون جامعا لجميع الامور المعتبرة فيه من الاجزاء والشرائط خاليا عن الموانع

بمحل الوفاق من ذلك ثم يصير بذلك ممتثلا على معنى كونه اتيا بالمامور به من حيث انه ماتى به وجه لاتفاق على ان الخلاف في الاجزاء
بهذا المعنى غير معقول لاداء القول بالعدم مع الفرض المذكور الى التناقض لرجوعه الى ان يقال الاتي بالمامور به على وجهه
ليس اتيا بالمامور به على وجهه هذا كلام سفهي في بعضنا لا على اصحاب الجنون في محل الخلاف من خروج المكلف بسببه عن عهدة
التكليف بالمرة وفراغ ذمته عما اشتغلت به بالكلية وعدمه وهو الذي عبر عنه بسقوط التعبد به ثانيا اعادة وقضاء وعدمه
وبالتامل فيما قررناه يتضح ان الدلالة والاقتضاء الماخوذين في عناوين المسئلة بالنسبة الى كل من محل الوفاق ومحل الخلاف
عبارتان عن الاستلزام وهو صفة ثابتة في الاتيان بالمامور به على الوجه المذكور واسنادا الدلالة او الاقتضاء بهذا المعنى الى
الامر لضرب من المجاز فالمسئلة ح ليست اصولية باحثة عن حال الامر باعتبار كونه جزء للدليل بل هي من المبادى الاحكامية الباحثة
عن حال المامور به قوله لكن الاشكال في حقيقة الامر وتعيينه اه اي الاشكال الذي في تشخيص الخلاف في الاجزاء وعدمه انما
هو في تحقيق تكليف الظان في الصلوة او المتيمم فيها مثلا وتعيينه بعد ثبوت الدليل على قيام الظن مقام اليقين وقيام التيمم
مقام الطهارة المائية اذ لم يتبين ان تكليف الصلوة بالظن ما لم ينكشف الخلاف والصلوة بالتيمم ما دام العذر فاذا انكشف
الخلاف في الوقت او في خارجه او زال العذر كذلك يصير مكلفا بالصلوة بيقين او بالطهارة المائية اعادة ان كان كشف الخلاف
وزوال العذر في الوقت او قضاء ان كانا في خارج الوقت وهو عدم الاجزاء على معنى عدم سقوط التعبد بالفعل ثانيا اعادة او
قضاء او ان تكليف الصلوة بالظن او بالتيمم مطلقا حتى لو انكشف الخلاف او زال العذر فلا يصير بعده مكلفا بالصلوة بيقين
ولا الصلوة بالطهارة المائية اعادة ولا قضاء وهو الاجزاء على معنى سقوط التعبد بالفعل ثانيا اعادة وقضاء فيبتنى القول
بالاجزاء على جعل التكليف بالصلوة بالظن او التيمم مطلقا ويبتنى القول بعدمه على جعله مقيدا بما لم ينكشف خلاف الظن
وما دام العذر هذا محصل ما حرره وان كان فيه نظر اوردناه في التعليقة ولعلنا نشير اليه فيما بعد قوله والاشكال في ان المكلف
مكلف بالعمل بالظن اذا دام غير متمكن على اليقين اه هذا التعبير لا يجري في الظن بنص الشارع بالخصوص بقيامه مقام اليقين كالظن
الاستصحابي ومثال العدم كون اعتباره ح وقيامه مقام اليقين منوطا بالعجز عن اليقين نعم يجري ذلك في الظن الاجتهادي الذي يتفق
للمجتهد في المسائل بالقياس الى حكم الاجزاء والشرائط فالتعبير العام الجاري في القسمين معا هو ان يقال هل هو مكلف بالعمل
بالظن ما لم ينكشف الخلاف كما سبق منا التعبير بذلك قوله والعمل بمقتضاه في الحال والماضي الاخ حال عدم التمكن منه اي مكلف
بتطبيق الفعل على مقتضى اليقين في الزمان الذي هو فيه باداء الصلوة مع اليقين في اجزائها وشرائطها والماضي من الزمان الذي اتى
بها على حسب ظنه في الاجزاء والشرائط باعادة ما فعل او قضائه على حسب تعيينه فيهما ويستثنى من هذا الحكم حال عدم التمكن
من اليقين بالظن بالاتيان بها على حسب ظنه ما دام غير متمكن فيما ذكره وهذه العبارة ايضا بالنسبة الى الظن القائم مقام اليقين
غير مقيد بالعجز كما بينها والاولى بناء على تعبيرنا السابق ان يقال انه مكلف بالصلوة على طبق اليقين في الاجزاء والشرائط
حالا وما مضيا الا اذا لم يتمكن من اليقين في المسائل الاجتهادية التي يبني المجتهد فيها على الظن ليقال الظن في غيرها الذي يتساوى
فيها المجتهد والمقلد وان تمكن من اليقين فيه فيكتفي بالظن في الصورتين قوله والظاهر ان هذا لا يندرج تحت اصل اه ويمكن ادراجه
تحت مدار الاصلين العملي والاعتباري اما الاول فالاصل الشغل ان كان خلاف الظن او زوال العذر اوجب الشك في متعلق تكليفه
الفعلي الذي اتى به او غيره الموجب للشك في فراغ ذمته بالاتيان المفروض عما اشتغلت به اولا ومن المعلوم استدعاء الشغل
اليقيني المشترك الفراغ اليقيني ولا يتاتى الا بالتدارك ويؤيده استصحاب الامر ان رجع الى استصحاب القدر المشترك بناء على
حجيته ويشكل بالنسبة الى القضاء لابتنائه وجوبه على صدق قضية الفوات وهو مع الشك المفروض موضع شك ومعه لا يجري
عموم الامر به وقضية اصل البرائة ح نفي وجوبه وعدم العقوبة على تركه واما الثاني فالقاعدة العقلية القاضية بان امتثال

التكليف

التكليف الفعلي يستتبع سقوطه فلا يعقل للاتيان الثاني وجوب الا بان يكون هناك امر اخر متعلق بغير الماتي به اولا والاصل
عدمه وبرائة الذمة عنه واعلم ان تحرير المسئلة على الوجه الذي ذكره المصنف في المقدمة الثانية يشعر بابتنائها على ظهور نقض في
الماتي به فيعتبر الاعادة والقضاء على القولين بالقياس الى الاكل وعبارته تحوي كونه من افراد المامور به الواقع الثانوي او الظاهري
الشرعي او الظاهري العقلي ويقتضيه ذلك ان لا يجري النزاع فيما لو كان من الواقعي الاولي وهو ما كان جميع ما اعتبر اختيارية كالصلوة
بالطهارة اليقينية من مختار بالقياس الى جميع الامور المعتبرة فيها من الاجزاء والشرائط ولعله مبني على تنزيل اطلاق العنوان على الانواع
الثلاث المذكورة ولعله لما تقدم من ان القول بعدم الاجزاء في النوع الاخير مشكل مع انه مما لم يتعرض له احد من اوائل الاصوليين ولا غيرهم من المتعرضين
لتحرير العنوان وتشخيص موضع النزاع ونقل الاقوال بان مخالفة القولين بخصوص المسئلة مع اطلاق العنوان لا يوجب التخصيص مع
امكان دعوى ظهوره في خصوص الواقعي الاولي كما ينبه عليه بعض تعبيراتهم عن العنوان بالاتيان بالمامور به على وجهه وتفسيرهم اياه بكونه جامعا
للاجزاء والشرائط خاليا عن الموانع بل هو قضية العبارة المحكية عن القاضي عبد الجبار من اصحاب القول بعدم الاجزاء قال لا يمتنع عندنا
ان يامر الحكيم ويقول اذا فعلته تثبت عليه وادية الواجب بل يلزمك القضاء مع ذلك وهذا كما ترى ظاهر كالصريح في الاختصاص بالواقعي الاولي
قوله ولعل النزاع في هذه المسئلة لفظي اه ومستفاد من مذهبنا ان القول بالاجزاء وعدمه بالنسبة الى مطلق الامر الحاصل فيتم البدل والمبدل منه
معا وهذا بناء على ما وجهه هنا من لفظية النزاع وان القائل بالاجزاء يقول به بالنظر الى كل واحد من الاوامر بالقياس الى الحال التي وقع المامور به
عليها وهذا منه لان هذا الكتاب يقول بمعنى انه لا يقتضي ذلك الامر فعله ثانيا اه وفي تعبير العقد الايجابي بالعقد السلبي من الغرابة ما
لا يخفى مع انه خلاف مقتضى دليل القائل بالاجزاء المنتج لاقتضاء عدم وجوب فعله ثانيا لا عدم اقتضاء وجوب فعله ثانيا بل هو خلاف صريح
ما عثرنا عليه من تحرير القوم وحيث انه مقتضى لعدم وجوب فعله ثانيا فهو مانع من وجوب فعله ثانيا وعليه فالقول بعدم الاجزاء يرجع
الى انه لا يقتضي عدم وجوب فعله ثانيا فالقائل من وجوب فعله ثانيا والظاهر ان مراد الفريقين من وجوب فعله ثانيا في طرفي اثبات
المانع ونفيه وجوب فعله ثانيا بالامر الاول الذي امتثله كما جزم به المحققون ولذا اجابوا عن احتجاج القائلين بعدم الاجزاء بوجوب
القضاء في الصلوة بظن الطهارة بعد كشف الخلاف بان هذا الوجوب انما هو من جهة امر جديد لا الامر الاول وعلى ما نقلناه من التعبير الجديد في الاقتضاء
في قوله فالقائل بعدم الاجزاء يقول انه لا مانع من اقتضائه فعله ثانيا يعود الى الامر الاول وهذا هو الوجه الاول من وجهي تحرير محل النزاع
وهو الاوفق بالصواب كما عرفت ولا ينافيه العبارة المتقدمة عن القاضي بل يساعد عليه لظهور قوله ويلزمك القضاء مع ذلك في اللزوم
بهذا الامر لا بامر اخر ولقد اخطأ المفتي في فهم هذه العبارة حيث انه بعد ما نقلها عن القاضي قال وهذا يشعر بان محل النزاع في الخروج
عن عهدة الواجب بهذا الامر بل في انه هل يصير بحيث لا يتوجه اليه تكليف بذلك الفعل بامر اخر وفيه منع الاشعار بذلك الا ان يريد به مطلق
الاحتمال قوله الثاني ان يكون بمعنى اسقاط القضاء انه لا يجوز اه وملخصه بمعنى كون الاتيان بالمامور به على وجهه مقتضيا لعدم وجوب
فعله ثانيا انه مانع من وجوب فعله ثانيا بامر اخر ايضا وكان منشأ هذا الاحتمال ما عرفت عن المفتي في فهم عبارة القاضي ولقد عرفت
ضعفه قوله فالخلاف يجري على القولين اه لان القضاء في عنوان هذا الخلاف عبارة عن المعنى المصطلح عليه وهو فعل ما فات في الوقت
ولو وقع خلل في الماتي به فهو موجب للبطلان فهو خارج عن موضوع الكلام في المسئلة وهو الاتيان بالمامور به في الوقت على وجهه اطلاق
الاعادة والقضاء على الفعل المتعبد به ثانيا في الوقت وفي خارجه مسامحة لان الفعل المذكور يسمى اعادة في وقوعه في الوقت والقضاء
في وقوعه في خارج الوقت فالقول بالاجزاء يجامع كلا من قولي الخلاف في تبعية القضاء للاداء كما ان القول بعدم الاجزاء يجامعهما
قوله وكذلك مع قطع النظر عن كون الامر للطبيعة او للمرة او التكرار اه لان المسئلة في محل البحث على ما بيناه سابقا عقلية باحثة
عن حال المامور به باعتبار لحوق الاتيان به على وجهه من حيث استلزامه لسقوط فعله ثانيا اعادة وقضاء وعدمه والمسئلة في بحث المرة
والتكرار اصولية باحثة عن حال الامر بمعنى الصيغة المخصوصة بالوضع على طلب الماهية او المرة او التكرار من غير نظر فيه الى الاتيان

نعم اذا وقع الاتيان بالمامور به على وجه على القول بكون المهية بوجب لا لة الامر او المرة كذلك يجري فيه الخلاف في الاجزاء وعدمه
فكل من قولي محل البحث يجامع كلا من الاقوال الثلاثة في مسئلة المرة والتكرار وقوله اذ نفي المرة للعبرة انما هو بالتنصيص وهذا
المقابل عليل لانه لا ينتفي الا على المرة بشرط لا المتضمن لنفي الزائد وما ذكره في وجه مغايرة القول بالاجزاء للقول المرة منقوض
بالمرة لا بشرط الساكتة عن الزائد اثباتا ونفيا لان نفي الزائد على هذا القول ايضا انما هو من جهة عدم الدليل والذي صح في بحث
المرة والتكرار وعندنا بانه ثمرات الاقوال المتعددة ثمة تنفي الثمرة بين القولين في المرة بناء على قاعدة التسامح المقتضية لتحريم ما لم
يرد عليه دليل من الشارع بقوله وعلى هذا فلم يظهر بين القولين في المرة ايضا ثمرة قوله وبثبوت فعله ثانيا اه وبعبارة اخرى ان كل
مرة من المرات الممكنة على القول بالتكرار انما يجب فعلها على انها مامور به بالاصالة وفعله ثانيا فيما نحن فيه على القول بعدم
الاجزاء انما يجب بعنوان الاعادة او القضاء لا على انه مامور به بالاصالة قوله ان الامر لا يقتضي الا طلب الماهية المطلقة اه هذا
مع ما ذكره قبل ذلك من عدم ابتناء الكلام في المقام على مسئلة المرة والتكرار لا يخلو عن تهافت والوجه في الاستدلال على الاجزاء هو
عدم معقولية عدم الاجزاء على معنى جواز ان يبقى في الذمة ما يجب الاتيان به ثانيا فان جواز بقاء ذلك في الذمة ان يريد به جوازه مع
بقاء التكليف ففيه ان التكليف في بقائه وسقوطه يتبع عقلا او شرعا او عرفا حصول متعلقه في الخارج وعدم حصوله فعلى تقدير
الحصول كما هو مفروض المقام لم يسقط البتة وعلى تقدير عدم الحصول لا يسقط البتة وان اريد جوازه مع فرض سقوطه فبان
مدار اشتغال الذمة بشيء وفراغها منه عقلا او شرعا او عرفا على بقاء التكليف وسقوطه فاذا سقط كما هو المفروض فرغت الذمة
عما اشتغلت به لا محالة ولا يعقل معه بقاء ما يجب الاتيان به ثانيا قوله وما يرى ان الصلوة بظن الطهارة تقتضي بعد انكشاف فساد
الظن فانما هو بامر جديد ودليل خارجي اه وفيه ضعف لمنع استناد القضاء هنا الى امر جديد غير الامر الاول بل الوجه فيه ونظائره
من الامر الظاهري الشرعي والظاهري العقلي انه للخروج الموضوع عن عنوان المسئلة بحيث انه بسبب انكشاف فساد الظن والاعتقاد ينكشف
عدم انطباق الماتي به على المامور به وحاصله انكشاف ان المامور به غير حاصل والحاصل غير مامور به وهذا خلاف مفروض المسئلة
من الاتيان بالمامور به على وجهه والاصل فيه ان وجه اعتبار الظن في الظاهري الشرعي والاعتقاد في الظاهري العقلي انما هو
الطريقية على معنى وجوب التعبد بالمظنون او المعتقد على انه الواقع فاذا انكشف فساد الظن والاعتقاد تبين بقاء الواقع على
حاله وعدم خروج المامور به عن الذمة الى الخارج فيجب الاتيان به اعادة او قضاء ولذا كان الاعادة والقضاء هنا على حقيقتهما
لانكشاف الخلل الموجب للبطلان في الماتي به اولا ويصدق معه الفوات على تقدير خروج الوقت قوله اما الثاني فظاهر اه ظهوره
غير ظاهر لامكان منع الملازمة بعد بطلان اللازم الاول لانه انما يستقيم لو قال الخصم بكون صحة الماتي به مفيدة بلحوق الاتيان
به ثانيا وهو ليس بلازم لقيام احتمال انه زعم الاتيان به ثانيا مامورا به براسه فلا بد في تتميم الاستدلال من بيان ما يرفع هذا
الاحتمال ايضا والاولى في تقريره ان يقال انه لو كان مكلفا فالمكلف به اما عين ما اتى به او غيره وعلى الثاني فاما ان يجب الاتيان به على
انه متمم للاول او على انه مطلوب آخر براسه والكل باطل اما الاول فلاستحالة تحصيل الحاصل واما الثاني فلخروجه عن مفروض
المسئلة من حصول اداء المامور به على وجهه وقضيته الفرض عدم الحاجة الى المتمم واما الثالث فلابتنائه على دلالة الامر في
متنفية قوله واما ما قيل في رده اه اي في رد ما قيل على الاستدلال في منع الملازمة من ان فعله ثانيا مثل الماتي به اولا لا نفسه
قوله فهو قريب من الهذيان اذ ذلك يستلزم اه وفيه منع صحة الرد ومنع استلزامه لما ذكر لان مبناه على ان لزوم ايجاد المهية ثانيا
عملا بالامر الاول لما لا معنى له الا لزوم ايجادها على انه مامور بها بذلك الامر والمفروض انها حاصلة على هذا الوجه فايجادها
ثانيا كذلك لما لا يتاتى الا مع اعادة الحاصل ولا ريب انه عين تحصيل الحاصل المستحيل وهذا معنى ما ذكره الراد من انه لا شك
في ان تحصيل الطبيعة بعد حصولها اولا تحصيل الحاصل قوله وقال ان هذا الخلاف اه فيه ان فساد البناء ومنع الابتناء اذ النظر في

مسئلة الجنس والفصل الى لحاظ الخارجي والمامور به لا يطرئه الخارج لانه بعد اذ انه والنظر فيما نحن فيه انما هو في متعلق الامر يجب
لحاظ الامر ولا ربط له بلحاظ الخارج اذ التبعيض في الامر ولحاظ الجعل هل يقتضي ايقاع المهية المطلقة تارة وايقاع الماهية
المقيدة اخرى وطلبهما معا فلا يلزم من فوات الثاني انتفاء الاول او انه يقتضي ايقاع المهية المقيدة فقط وطلبها والنزاع فيما نحن
فيه راجع الى تعيين احد هذين الوجهين وهذا مما لا يرتبط بالخلاف في التمايز وعدمه وبالجملة الكلام في ان قول القائل صم يوم الخميس
هل يفيد طلب الصوم وطلب يوم الخميس فلا يلزم من سقوط طلب صوم يوم الخميس لفواته في الوقت سقوط طلب الصوم او لا يفيد الا
طلب صوم يوم الخميس فيلزم من فوات القيد سقوط الطلب لانتفاء متعلقه وهذا هو المقيد وتمايز القيد مع المطلق بمعنى الماهية
المعروضة له في الخارج على فرض صحته لا يوجب تعدد الطلب والمطلوب على وجه يكون القيد ايضا مطلوبا مع ان القيد مما لا يصلح
متعلقا للطلب لوضوح ان الحكم الشرعي انما يعرض فعل المكلف لا غير فيما اخذ قيدا معه من زمان ومكان وغيرهما الا ان يدفع ذلك
بان المراد من المطلق والمقيد الماهية المطلقة والمهية المقيدة لا الماهية وقيدها فيراد من كونهما شيئين كونهما مطلوبين بطلبين بحسب
حسب ما ذكرناه ومن كونهما شيئا واحدا كون المطلوب منهما واحدا وهو المقيد فقط وح فيه البناء لعدم كون المطلق والمقيد من قبيل
الجنس والفصل لا نظير بهما قوله لاحتمال ان يكون غرض الامر اتيانهما مجتمعا اه ظاهر العبارة تجويز كون المامور به على تقدير التركيب
الخارجي بين الماهية وقيدها مركبا على نحو تركب الصلوة من اجزائها الخارجية وهو ظاهر الفساد لما عرفت من عدم صلاحية القيد
موردا للحكم ولو بعنوان الجزئية فالوجه في سند منع الملازمة ان يعلل باحتمال كون مطلوب الامر المهية المقيدة على نحو دخول القيد
وخروج القيد فمع فوات القيد ينتفي التقييد فينتفي الطلب قوله لاحتمال كون المراد المطلق لا بشرط الخصوصية اه هذا اضعف من
سابقه لقضائه بكون ذكر الخاص لغوا لكونه محصلا للمطلوب بلا مدخلية للخصوصية بجواز تفويت الخصوصية اختيارا من دون ان
يكون اثما ولا يقول به احد ولا القائل بكون القضاء بالامر الاول فالوجه في سند منع هذه الملازمة ايضا ان يعلل باحتمال حصول
ملاحظة المهية في نظر الامر باعتبارين احدهما اعتبارها معراة عن القيد زمانا او غيره وثانيهما اعتبارها مقيدة بزمان ونحوه
مع ترتب مطلوبية الاول على فوات الثاني ولو عصيانا فيحصل الاتحاد الخارجي لا بالزم كون مورد الحكم شيئا واحدا من حيث كون
المقام صالحا لان يجعل الاعتباران في لحاظ الامر قوله وفيه ان احتمال اعتبار الاجتماع اه وعلى ما حققناه ينبغي ان يعبر باحتمال التقييد
المهية وعليه فيعبر عن اصالة عدم اعتبار الاجتماع باصالة عدم التقييد لكن يبقى المناقشة في اصالة البراءة التي اعتبرها علاوة
لاحتمال الاجتماع او التقييد تارة بانه لا يجري لها على فرض صحة جريان اصالة العدم لان هذا الاصل موضوعي ومن المحقق انه وارد
على اصل البراءة وغيره من الاصول الحكمية واخرى بانها حكم ظاهري ولا يعقل كونه عاضدا للحال اللفظ الناظرة الى الواقع لعدم
موضوعها الظاهر والواقع وعدم تعرض الحكم الظاهري للواقع باثبات ولا نفي ولذا لا يعقل كونه معاضدا للدليل ويمكن المناقشة
في الاصل الثاني ايضا بانه ان صح لقضى بجواز تفويت الفعل في الوقت اختيارا من غير اثم ولعل القائل بكون القضاء بالامر الاول لا يقول
به بل الظاهر ان تقييد الماهية بالوقت كما هو قضية دليل التوقيت مما لا ينكره احد ولعل الخلاف على ما بيناه سابقا من امكان لحوق
اعتبارين بالمهية راجع الى تعدد التكليف الموجب لتعدد المكلف به والقدر المتيقن منه بالنظر الى ظاهر الخطاب هو التكليف
بالفعل من حيث وقوعه في الوقت واما التكليف به لا بهذه الحيثية فهو محل شك والاصل براءة الذمة عنه مضافا الى اصالة عدم
حدوث ما زاد على التكليف بالمقيد من ذلك نظيره المنع من جريان استصحاب بقاء ذلك التكليف المتيقن لتبدل الموضوع والمنع
من استصحاب اشتغال الذمة لمجمل التكليف اذ لا اجمال في التكليف ومحله وهو المقيد لرجوع الشك الى الزائد لا الى المكلف به قوله
ونظير الجنس والفصل اه وكان مبنى التنظير على اخذ الصوم بوصف كونه مطلوبا ومامورا به فان هذا الوصف لا ينفك عنه ابقاءه
في يوم الخميس لورود الامر به مقيدا بكونه ايقاعه في هذا اليوم واما اذا اخذ لذاته فلا ريب في عدم كونه مع قيده نظير الجنس والفصل

ايضا كما انهما ليسا من قبيلها لجواز الانفكاك بينهما ذهنا وخارجا قوله فلا ينفع فانه انما ينفع اذا اخذ الصوم لذاته لا

على هذا التقدير اذ انتفى صوم يوم الخميس يمكن الاتيان بصوم يوم ما غير الخميس وهذا هو معنى جواز انفكاكهما خارجا حالا

ما لو اخذ باعتبار الوصف فانه اذا انتفى ايقاعه يوم الخميس انتفى عنه وصف كونه مامورا به فلا يبقى امر ليكون الاتيان بصوم

يوم ما غير الخميس امتثالا له وهذا هو معنى قوله يعتبر تقييده بالخميس يا اراد بقوله ولا وجود له في الخارج انه لا يوجد في الخارج بوصف

كونه مامورا به قوله ولا قولهم ما لا يدرك كله الخ لاختصاص هذا الخطاب وما بعده في متفاهم العرف بالمركبات الخارجية كالصلوة

والوضوء والغسل وما اشبه ذلك اذ تتعدد بعض اجزائها والمهية مع قيدها مركب عقلي فلا اثنينية ولهما الخبران ولنا في تحقيق هذا

المقام كلام لطيف اوردناه في مباحث الوضوء من التعليقة قوله الظاهر ان الامر بالامر امر الخ مبنى هذه المسئلة على دلالة نحو هذا الخطاب

بنوع من متفاهم العرف على كون الواسطة مبلغا للحكم الذي يجب اتيانه الاول الى الثالث فيكون الثالث مامورا بالفعل من الاول او منشأ

للحكم بالنسبة الى الثالث فلا يكون مامورا من الاول وان علم امر الاول من غير جهة تبليغ الواسطة والاظهر عدم الدلالة على شيء من

دون قرينة كما حققناه في التعليقة قوله ويدخل فيه التحريم الخ اراد بالتحريم خصوص الشرعي منه فيكون قوله ويدخل فيه على ظاهره

من دخول ما هو من افراد المعرف في التعريف او نحمل التحريم على ما يعم الشرعي وغيره كما ان التعريف يعمهما فلا بد ان نحمل قوله ويدخل

فيه على ارادة معنى ينطبق عليه قوله واما مثل اكفف عن الزنا الخ ولما كان النهي بالمعنى المتقدم لا يعتبر في انعقاده لفظ خاص

حتى ان مدلول اترك الزنا داخل فيه وان كان الدال عليه من حيث اللفظ من صيغ الامر فاشتبه حال مثل اكفف عن الزنا في بادي النظر

بين كونه امرا او نهيا فتعرض لتحقيقه بما ملخصه ان فيه وجهين احدهما كونه امرا اخذا بظاهر اللفظ من تعلق الطلب المستفاد من الصيغة

بالكف نفسه وهو فعل من الافعال والامر عبارة عن طلب الفعل والاخر كونه نهيا اخذا بما يرشد اليه الوجدان من توجه النفس في مثل المقام

الى طلب الترك لانه المقصود بالذات واعتبار الكف حيث وقع التعبير بصيغة اكفف لبيان كونه المطلوب بالذات بل لاجل انه آلة

لملاحظة الزنا وحال من احواله بمعنى ان المتكلم اذا اراد تصور الزنا الطلب تركه يتصوره بلحاظ الكف فطلب تركه من دون مطلوبية

الكف ولو جعل الكف من احوال الترك والة لملاحظته بمعنى انه يتصور الترك بعنوان الكف فطلبه كان اوفق بالاعتبار وان كان فيه

ايضا تكلف ويحتمل رجوع ما ذكره الى ذلك وان قصرت عبارته ويمكن ان يقال ان النهي انما يصدق على مدلول هذه الصيغة

باعتبار كونه طلبا للترك في ضمن احد فرديه وهو ما يتحقق معه الكف وكان التعبير عنه بتلك المادة من باب اخذ مدلول المادة قرينة

مفهمة لا لاعتبار خصوصيته ويظهر فائدة الفرق بين الاعتبارين في ملاحظة تحقق الكف في الامتثال وعدمه واما مثل لا تترك فهو

في الحقيقة مندرج في الامر لكونه طلبا للفعل بعبارة ما هو لازم مساو اعني ترك الترك قوله والنزاع في صيغة لا تفعل بمجردها عن

القرائن الخ محصل الجواب في هذا المقام ان الاثر لا يفيد الا الكبرى كلية وهي وجوب الانتهاء عن كل ما يصدق عليه النهي وظاهر ان

مجرد الكبرى لا يكفي في انتاج المطلوب لا بد من انضمام صغرى اليها مشتملة على موضوع وهو صيغة لا تفعل ومحمول وهو النهي بان

يقال صيغة لا تفعل نهي وكل نهي يجب الانتهاء عنه فصيغة لا تفعل يجب الانتهاء عنه وهذه الصغرى مما لا يحرز بها الا ان النهي اخذ في

مفهومه التحريم والصيغة من هذه الجهة مشكوك الحال وهذا الشك مما يوجب الشك في صدق النهي عليها ثم لو سلم صدقه عليها

فهو كاف في ثبوت كونها مفيدة للحرمة ولا حاجة معه الى الاستدلال بدليل اخر من اية وغيرها قوله اختلفوا في ان المراد بالنهي الكف

او الكف مرجوح يعبر عنه في الفارسية بباز داشتن خود كما ان نفس ان لا تفعل امر عدمي يعبر عنه في الفارسية بنكردن والمطلوب

بالنهي في بادي الامر يحتملهما فوقع الخلاف في تعيينه قوله العدم الازلي سابق الخ هذا حجة القول بمطلوبية الكف فخرجها بعنوان

السؤال والتامل في وضع هذه الحجة يعطي عدم رجوع القول المذكور الى دلالة الصيغة او المادة على مطلوبية الكف بالوضع بل

باعتبار القرينة العقلية التي لو تمت لكانت صارفة للفظ عما هو ظاهر فيه من تعلق الطلب فيه بالوضع الى الترك لو صح ان الفعل

بيان احكام النهي

في مثل لا تزن باعتبار الوضع المادي لا تفيد الا المهية والاداة الداخلة عليه لا تفيد الا نفي تلك المهية والصيغة المركبة من الدال

والمدخول باعتبار وضعها النوعي الانشائي لا تفيد الا طلب نفي المهية الذي هو مجموع مدلولي الداخل والمدخول فلا ينبغي

الخلاف في مقتضى وضع الصيغة بل الخلاف في ان ما هو ضد من الفعل صادق لها عن مقتضاها من طلب نفي الفعل الذي هو مرعدي

الى الطلب شيء من الامر الوجودي قوله لو كان المطلوب به العدم لزم ان يكون ممتثلا الخ التحقيق في جوابه بالنسبة الى صورة تحقق الموافقة

الاتفاقية وعدم القدرة على الفعل منع الملازمة لان العدم انما يكون مطلوبا من حيث كونه مقدورا ولو بمقدورية الاستمرار وهو في

موضع الموافقة الاتفاقية او انتفاء القدرة على الفعل ليس بمقدور فلا يكون نوع هذا العدم مطلوبا ليكون تحققه امتثالا وبالنسبة

الى صورة عدم ارادة الفعل منع بطلان اللازم اذ لا بعد في ان يتحقق معه الامتثال الى الفعل والقدرة عليه فانه حينئذ

امتثال جزما بناء على ان النواهي كالاوامر التوصلية لا يعتبر في امتثالها الخلو عن قصد القربة ولو سلم اعتبار ما فيه فيتطرق المنع الى

الملازمة ايضا اذ لا يلزم من مطلوبية العدم حصول الامتثال بالعدم كيف ما اتفق لانتفاء شرطه قوله اولا انه معارض بالكف

بقصد التزام الخ فيتعين عدم حصول الامتثال بالكف لرياء في الاتيان في مطلوبية الكف لجواز اعتبار الخلو في صدقه فلا يمكن ان

يستدل بعدم صدقه على عدم مطلوبية الكف بخلاف الترك الاتفاقي او مع عدم القدرة على الفعل لامكان ان يستدل بعدم صدق

الامتثال فيهما على عدم مطلوبية الترك بقول مطلق ولذا منعنا الملازمة بتخصيص المطلوب منه عند قائله بما يكون مقدورا لا

مطلق الترك قوله وثانيا ان الكلام انما هو على ظاهر حال المسلم الخ حيث استدل على مختاره من مطلوبية الترك بصدق الامتثال

عرفا بمجرد ترك العبد ما نهاه المولى ذكر ذلك في الجواب عن السؤال ومحصله ان الحكم بصدق الامتثال بمجرد الترك حينما ادعينا

في الاستدلال من دون ملاحظة تحقق التوقف والميل الى الفعل مبني على الاخذ بظاهر حال المسلم من كون تروك المناهي اختيارية

منوطة بالقصد والارادة والشعور والخلوص هذا الاتيان عدم صدقه في موضع علم انتفاء الاختيار مع كشفه عن انتفاء الطلب

في خصوص هذا الموضع قوله بل ندعي امكان حصول الامتثال الخ اي امكان حصوله بمجرد الترك من دون ان يتحقق معه الكف المتضمن

للتوق والميل الى الميل وان كان قد يحتاج الى الكف والى امر اخر غير الكف حتى ان الموجب للامتثال في موضع الحاجة الى الكف

ايضا هو الترك والكف انما اعتبر مقدمة كما ان فعل الضد في محل الحاجة اليه يعتبر مقدمة قوله قد عرفت انهم اختلفوا في دلالة

النهي عن الشيء على الامر بضده الخ مجمل القول في تحقيق هذه المسئلة ان النهي عن الشيء كالزنا لا يقتضي الامر بالضد الخاص مطلقا

حتى الالتزام لفظا ومعنى والا لاتجه شبهة الكعبي في نفي المباح وقد تقدم الكلام في ابطالها في مبحث الامر بالشيء واما الضد العام

فان اريد به الامر الناشي عن قوله لا تزن ما يكون مفاده اترك الزنا على المختار في المطلوب بالنهي او اكفف عن الزنا على القول

الاخر فالحق انه يقتضيه بطريق العينية ولكن المناقشة في تسمية ذلك امرا على الاول بتقريب بعيد لا يلتفت اليه في المقام وان

اريد ما عدا ذلك فهو غير معقول فضلا عن كونه مدلولا عليه بطريق العينية او التضمن او الالتزام لفظا او معنى قوله و

على القول بكون المطلوب هو الكف يتوجه القول بالعينية الخ ظاهر العبارة يعطي اختصاص توجه القول بالعينية بالقول

المذكور وعدم توجهه على مختاره من كون المطلوب هو نفس ان لا تفعل وقضية ما ذكرناه عدم الفرق اذ كما يقال على القول

المذكور ان النهي بقوله لا تزن بحسب المعنى عين الامر بقوله اكفف وكف عن الزنا فكذا يقال على مختاره انه بحسب المعنى عين قولنا

اترك الزنا الا ان يوجه الفرق بان كونه عين الترك لا يلازم كونه عين الامر بالضد العام وهو الترك لان طلب الترك لا يسمى امرا

كما اشرنا اليه في الاشارة الى المناقشة بخلافه على القول الاخر فان معنى كونه عين الامر بالضد العام بمعنى الكف قوله وهو ايضا

مشكل لعموم الكلام ثمة الخ والتحقيق في دفع الاشكال ان يقال ان الكلام ثمة ان كان في الضد الخاص ايضا فالفرق بينه وبين

الكلام هنا في غاية الوضوح اذ الكلام ثمة في دلالة النهي على حكم اخر بالنسبة الى الضد الخاص وعدم دلالته عليه وهنا في

تحقيق متعلق الطلب الذي هو مدلول النهي بالوضع والمطابقة اهو الترك او الكف ولا ريب ان هذين القولين يجامعان
كلا من الاقوال في الضد الخاص من الدلالة على الامر به بطريق العينية او التضمن او الالتزام لفظا او معنى وعدم الدلالة عليه
مطلقا وان كان في الضد العام فيصح الفرق بينهما بان الكلام ثمة على التقدير القول بالعينية راجع الى تحليل الاقتضاء والدلالة
من دون نظر الى تعيين المدلول وهيهنا راجع الى تعيين المدلول من حيث تردده بين كونه طلبا للترك او طلبا للكف واما على تقدير
القول بما عدا العينية من التضمن او الالتزام لو ثبت ثمة وكان معقولا فالفرق بينهما انظهر ما اقررناه في الضد الخاص فليتدبر قوله
فيلزم الدور فيه اه تصوير الدور الذي توهمه حسبما تساعد عليه التامل يستدعي رسم مقدمات وان كان لا تساعد عليه ما قرره
لدفعه في الحاشية اولها ان القول بكون المطلوب بالنهي هو الكف معناه ان النهي يقتضي طلب الكف وثانيها ان طلب الكف على
القول المذكور امر بالكف وثالثها ان الشيء اذا كان مقتضيا لشيء اخر كان مما يتوقف عليه ذلك الشيء لان المقتضى بالفتح حصوله
بهذا الوصف العنواني يتوقف على المقتضي بالكسر اذ لولاه لم يصدق عليه عنوان المقتضى بالفتح ورابعها ان الكف اذا كان مامورا
به بواسطة النهي فضده فعل المنهي عنه وح فلو كان القائل بمطلوبية الكف في النهي قائلا باقتضاء الامر بالشيء النهي عن ضده يلزمه
الدور اذ ح يجمع بين هذين القولين لان النهي عن الزنا مثلا يقتضي الامر بالكف عن الزنا بحكم المقدمة الاولى والثانية والامر بالكف
ايضا يقتضي النهي عن الزنا بحكم المقدمة الرابعة مع انضمام القول المذكور اليها فينتج ان النهي عن الزنا يقتضي النهي عن الزنا و
هذا بحكم المقدمة الثالثة توقف للشيء على نفسه وقوله فتم اشارة الى دفعه كما ذكره في الحاشية بقوله فتم اشارة الى ان ذلك ليس
بدور التوقف المحال بل هو دور معي مع انا لو سلمنا كون الكف عن المنهي عنه من مقدمات تركه لكنه ليس ترك المنهي عنه من مقدمات
الكف عنه بل هو من ملزوماته والاستلزام غير التوقف انتهى وظاهر ما ذكره اخيرا كونه مبنيا على توهم الدور على توهم كون كل من الكف
عن المنهي عنه وتركه المنهي عنه مقدمة للاخر ومن المعلوم ان طلب المقدمة يتوقف على طلب ذي المقدمة فيكون كل من طلب ترك المنهي عنه
وطلب الكف عنه متوقفا على الاخر وهذا دور وقد دفعه اولا بمنع التوقف من الجانبين مقابلا اياهما بمثال الدور المعي ولعله بناء على كون
الكف عن المنهي عنه مقدمة لتركه كما ان تركه ليس مقدمة للكف عنه وثانيا بمنع التوقف من احد الجانبين وهو طلب ترك المنهي عنه بناء
على تسليم كون الكف مقدمة لتركه وح فطلب الكف وان كان يتوقف على طلب ترك المنهي عنه ولكن طلب تركه لا يتوقف على طلب الكف عنه
بل يستلزمه وانت خبير بان ما ذكرناه في تقرير الدور اوفق بالاعتبار واقرب الى التحقيق ولقد دفعناه تارة بمنع اطلاق المقدمة الثانية
فان المقتضي قد لا يكون موقوفا عليه كما لو كان من قبيل المدلول كما في ما نحن فيه فالامر بالكف الذي هو مدلول لصيغة النهي تقتضي النهي
عن ضد الكف اقتضاء استلزام لا اقتضاء توقف واخرى بمنع المقدمة الرابعة فان ضد الكف انما هو ترك الكف والكف عن الكف لا فعل
المنهي عنه فالنهي الذي يقتضيه الامر بالكف ليس هو النهي عن الزنا الذي كان يقتضي الامر بالكف وثالثة بمنع اصل الدور بعد تسليم جميع
المقدمات فان الاقتضاء يستدعي المغايرة بين المقتضي والمقتضى كما ان التعدد فيما بين الموقوف في الكبرى والموقوف عليه في الصغرى يرفع
التوقف عما بينهما ومن الظاهر ان المراد بالنهي في قوله بكون المطلوب بالنهي هو الكف انما هو صيغة النهي وما يجري مجراها كما ان المراد بالنهي
في قولهم الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده هو الطلب المتعلق بالترك او الكف على الخلاف في المسئلة وح نقول ان صيغة لا تفعل تقتضي
الامر بالكف والامر بالكف يقتضي النهي عن ضد الكف على معنى طلب ترك ضد الكف على المختار او طلب الكف عن ضد الكف على القول الاخر
وهذا في شيء من المعنيين ليس بعين صيغة لا تفعل ولا مستلزما لها قوله اختلفوا في دلالة النهي على التكرار وعلى قول ليس اه عدم الدلالة على
التكرار اعم من الدلالة على المرة وعدم الدلالة عليها ايضا لاحتماله لهما لاشتراك لفظي او معنوي فاقوال المسئلة كما في الامر احتمالا عليه
عنوانا اربع والمراد بالمرة والتكرار هنا انما هو الدفعة وهو ترك الطبيعة المنهي عنها انا ما من انات وقوعها والدوام وهو تركها في جميع
الانات وقوعها الى اخر العمر كما صرح بهما في كثير من العبارات ويمكن حملها على ارادة فرد واحد وجميع الافراد بحمل الفرد على ما يتشخص من الطبيعة

المنهي عنها بانات وقوعها افرادا فبالمرة تركها ما يتشخص منها بان ما وهو ايضا نحو من الفرد وبالتكرار تركها ما يتشخص منها بجميع انات
العمر وهو ايضا نحو من الافراد وهو المراد من كل فرد في عبارة بعض الاجلة بناء على ارادة جميع الافراد المتعاقبة المتمايزة بانات العمر لا خصوص
الافراد المتمايزة بمشخصات اخر قوله ولو كان مدخول الطلب الحرفي الماهية بشرط الوحدة اه بان يكون المطلوب ترك الماهية في واحد
من ازمنة العمر على البدل قوله او بشرط العموم المجموعي ايضا اه بان يكون المطلوب ترك الماهية في مجموع ازمنة العمر من حيث المجموع قوله
لا دلالة في اللفظ على احد التقييدين اه فيه ان عدم دلالة اللفظ على احد التقييدين مسلم ولكنه لا ينافي كون مفاده طلب ترك جميع
افراد الطبيعة في الجملة اذ لو اريد به ان القضية المستفادة من النهي مهملة والمهملة في قوة الجزئية ففيه انه يناسب طريقة اهل الميزان حيث
انهم يقتصرون في مداليل الالفاظ على المتيقن ولا يعتبرون الظهورات ولو بضميمة الخارج ولا يرتبط بطريقة ارباب هذا الفن الماخوذة
عن طريقة اهل العرف لكفاية مجرد الظهور عندهم في صحة الاستنتاج ولو اريد به انه لا يقتضي ازيد من الجزئية ولو بعنوان الظهور ففيه
ان الظهور لو اريد به ما يستند الى حاق اللفظ ووضعه فانتفاؤه وان كان مسلما غير انه لا يلازم انتفاء مطلق الظهور ولا يلزم منه كون
مفاد القضية هو الجزئية ولو اريد به مطلق الظهور ولو استند منه الى الخارج من اللفظ فمنعه واضح لوضوح الفرق بين طلب ترك مطلق
الطبيعة وطلب ترك الطبيعة المطلقة وموضوع الكلام هو الثاني وما ذكره من المتيقن في الجملة من مفاد الاول ولا كلام فيه والعقل
بعد ملاحظة اطلاق الطبيعة الماخوذة في قضية النهي من دون ان يجد لها قيدا زمانيا يقضي بلزوم تركها في ضمن جميع افرادها المتعاقبة
المتمايزة بانات مدة العمر لوضوح ان ايجادها في ان من انات العمر يصدق عليه عرفا انه ايجاد للطبيعة المطلقة ويوجب ذلك عدم
صدق ترك الطبيعة في ذلك الان فلزوم دوام الترك انما هو من مقتضيات امر عدمي وهو الاطلاق من دون استناده الى الوضع ولو بعنوان
العينية ليكون الدلالة عليه من الالتزام بالمعنى الاخص فيما قررنا لا ينبغي ان يحمل عليه ما عن الاكثر من افادة النهي المجرد دوام ترك المنهي عنه
بدلالة التزامية عقلية من باب الاشارة المستندة الى الاطلاق قوله ولا من جهة طلب الترك اه عدم امكان اثبات الدوام والتكرار
من جهة طلب الترك ممنوع فان ترك الماهية قد يلاحظ بشرط الدوام وقد يلاحظ بشرط الدفعة وقد يلاحظ لا بشرط شيء منهما وما
ذكره انما يتوجه الى من يدعي وضع النهي لطلب ترك الماهية مقيدا بالدوام على وجه رجع القيد الى الترك لا الى الماهية والمنع من ذلك مسلم
ولا يلزم منه عدم افادته للدوام لان وضعه لطلب ترك الماهية المطلقة لا بشرط الاطلاق والتقييد يستلزم الدوام بالوجه الذي
قررناه غاية الامر عدم كون الدلالة عليه وضعية وهي ليست بلازمة بعد اتحاد المفاد قوله بان يقال لا يلزم من الاطلاق في الطبيعة كون
المطلوب ترك الطبيعة في وقت غير معين حتى يلزم الاغراء بالجهالة اه بان يكون المراد ترك الطبيعة في وقت معين عند الله غير معين
عند المكلف على نحو يكون مفاده تعيين الوقت عند الله مع عدم تعينه للمكلف قوله بل نقول المراد مطلق طلب ترك مطلق
الطبيعة اه فان الاغراء بالجهل بالبيان المذكور انما يلزم لو دخل في الترك بوصف الابهام في مدلول النهي وهذا ليس بلازم بل
نقول ان الزمان غير داخل في مدلوله اصلا فضلا عن كونه ماخوذا فيه بوصف الابهام وح يحصل امتثاله بترك جميع افراد الطبيعة
في الان المتاخر عن صدوره مع اعتبار تمكن المكلف من الاتيان بها في ذلك الان اقول حصول امتثاله في الان المذكور بتركها على الوجه
المذكور لا ينافي وجوب امتثاله ايضا في الاوان المتاخرة عن هذا الان الى اخر مدة العمر اذا فرض المطلوب تركه مطلق الطبيعة كما
هو مفروض صريح العبارة لا الطبيعة المطلقة وقد عرفت ان ظاهر النهي هو الثاني لا الاول قوله هل هو تكليف واحد اه وحدة
التكليف يتصور تارة بفرض المطلوب مجموع التروك المضافة الى الطبيعة المتعاقبة على حسب انات الفعل بان يكون لانضمام التروك
بعضها الى بعض مدخلية في المطلوب فكل من التكليف والمكلف به واحد فلا يحصل الامتثال الا في الجزء الاخير من مدة العمر على تقدير
حصول مجموع التروك ولو اخل ببعضها مطلقا فلا امتثال اصلا واخرى بفرض المطلوب ترك جميع افراد الطبيعة المتعاقبة على حسب
تعاقب الانات بان يكون لانضمام الافراد بعضها الى بعض في الترك مدخلية في المطلوب فلا يحصل الامتثال الا بتركها على هذا الوجه

ظاهر العبارة بقرينة ما سيذكره من قوله فان تبادر ومع تقييد التروك المفروضة الخ هو الاول قوله او تكليفان اه التعبير بالتثنية لعله
لكونها اقل مراتب التعدد ويمكن كونها سهوا من قلم الناسخ والاولى في العبارة ان يقال تكليفات بصيغة الجمع بان يكون كل ترك
من التروك المتعاقبة مطلوبا في نفسه فيتعدد التكليف والمكلف به معا فلو اخذ ببعض التروك لم يقبح بحصول الامتثال بالتمام
مخل قوله مقتضى الاستدلال على التكرار كانه اراد به ان الطبيعة ما يحصل الى مجموع التروك المنضم بعضها الى بعض ويندفع به
الملازمة وعدم منافاة الاستدلال المذكور للتكرار على جهة تعدد المطلوب بان يوجه بان المطلوب تماما هو ترك الماهية المطلقة
لا بشرط شيء من الامور الوجودية والعدمية وهو كلي افراده التروك المتماثلة بخصوصيات الامكنة والاوقات كما ان الماهية المطلقة
ايضا كلي افراده الايقاعات المتماثلة بخصوصياتها ومن الظاهر ان مطلوبية الترك الماخوذ في مدلول النهي على الوجه الكلي بلا
بشرط شيء يستلزم مطلوبية كل ترك وبالجملة المطلوب هو الترك الكلي المضاف الى الماهية الكلية فكما ان كل ايقاع يصدق
عليه ايجاد الماهية وادخالها في الوجود فيترتب عليه العقاب بهذا الاعتبار فكذلك كل امتناع يصدق عليه الترك المطلق
بالامتناع عما يتحقق في ضمنه الماهية المطلقة المطلوب تركها على الوجه الكلي فيترتب عليه الثواب وان تعقبه نقيض الترك في الان
السابق عليه او اللاحق به ومما يرشد اليه صدق الامتثال عرفا في نظر العقلاء بما يتحقق من الترك في الحركات المطلقة كائنا ما كان
من دون ان يكون مراعى بلحوق امثاله الى مدة العمر مع انتهاء التروك المتعاقبة الى اخرها قوله اختلفوا في جواز اجتماع الامر والنهي اه ينبغي
القطع بعدم كون المراد بهما في عنوان هذه المسئلة صيغتي افعل ولا تفعل ولا بمعناهما بل ما يراد في الوجوب والحرمة لكن يمكن لحظة
اضطراب كلماتهم وتشابهها بمقصودهم بين ان يراد من العنوان اجتماع الوجوب والحرمة في محل واحد على معنى كونه معروضا لهذين
الحكمين وبين ان يراد منه اجتماع الواجب والحرام في محل واحد على معنى كونه مصداقا لكليين احدهما مامور به والاخر منهي عنه وقد
جعل الفاضل النراقي كلا منهما نزاعا على حدة مع كون الكلام في المسئلة الثانية بعد الكلام في المسئلة الاولى واطنب في بيانه بما لا
يرجع الى طائل وذلك لانه يمتنع تعدد العنوان في محل البحث بل لا نزاع الا في عنوان واحد قد يعبر عنه لشيء واحد ذي جهتين قد يعبر عنه
بفرد جامع لعامين من وجه وكان الاختلاف في هذين التعبيرين وقعت توهم تعدد العنوان والنزاع ولكنه سهو لا يبعد تعين ان يقال
برجوع النزاع الى امر صغروي وهو كون فرض المسئلة من اجتماع الامرين المتنازع في جوازه وعدم جوازه هل هو من باب اجتماع
الوجوب والحرمة لئلا يجوز او من باب اجتماع الواجب والحرام ليجوز بعد اتفاق الفريقين على حكمين كبرويين وهو عدم جواز الاول
وجواز الثاني فالمانعون من الاجتماع انما منعوا جوازه بزعم انه من اجتماع الوجوب والحرمة وهو غير جائز اتفاقا والمجوزون انما
جوزوه بزعم انه من اجتماع الواجب والحرام وهو جائز اتفاقا فاشهاده ادلة الطرفين ونقوضهم وابراماتهم فانك اذا تدبرتها
لوجدت ادلة المانعين وسائر كلماتهم مسوقة لبيان انه في محل الاجتماع من اجتماع الوجوب والحرمة فوجب ان لا يجوز واكثر ادلة
المجوزين وكلماتهم مسوقة لبيان انه من اجتماع الواجب والحرام فوجب ان يجوز ولذا قد يبنى الخلاف في المسئلة على القولين بتعلق
الاحكام بالافراد او بالطبائع وذلك لارجاع النزاع الى الصغرى بنا اخر وهو ان متعلق الحكمين في محل الاجتماع هل هو في الواقع
امر واحد او امران متغايران ولكن الظاهر ان مرجع التعبيرين الى معنى واحد قوله وموضع النزاع ما اذا كان الوحدة بالشخص
لكن مع تعدد الجهة اه اراد بخصوص الشخص الواحد الذي اجتمع فيه كليان بينهما عموم من وجه كالكون الصلوتي الواقع في
الدار المغصوبة بالنظر الى كلي الصلوة وكلي الغصب فانهما الجهتان المجتمعتان فيه لصدقهما عليه لا مطلق الواحد بالشخص
ذي جهتين فان له على ما فصلنا في التعليقة صورا كثيرة ليس شيء منها من محل البحث في المسئلة الا ما سمعته ومن ثم ذكرنا
في الحاشية السابقة ان عنوان المسئلة في ابتداء النظر ان يبين اجتماع الوجوب والحرمة واجتماع الواجب والحرام مع رجوع النزاع
في ثاني النظر بملاحظة هذين التعبيرين الى الصغرى بالبيان المتقدم قوله بان يكون موردا لهما من جهة واحدة اه اراد

بوحدة الجهة ما يعم الذاتية كاكرم زيدا والعرضية كاكرم زيدا العالم ولا تكرم زيدا العالم قوله فهو مما لا نزاع في عدم جوازه
لكونه من التكليف بالمحال لتعذر الجمع بين الفعل والترك في امتثال التكليفين فان بناء على استحالة الخروج عن العهدة سواء كانت
ناشئة عن امتناع المتعلق لذاته او من فرض الجمع بين المتعلقين الفعل والترك فان امتثالهما لا يتاتى الا بالجمع بينهما وهو مستحيل فلم
نقف على من جوز اجتماعهما هنا الا في قول شاذ عن بعض الاشاعرة لتجويزه التكليف بالمحال عقلا وشرعا واما القائلون منهم
بجوازه عقلا لا شرعا فلا يجوزونه ايضا متمسكا بقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها قوله واجتماع ارادة الفعل والترك محال
اه والاوضح في توجيه التكليف المحال ان الايجاب والتحريم في الواحد بالشخص من جهة واحدة من التكليف المحال لكون جنس كل منهما
نقيض فصل الاخر فيستحيل اجتماعهما مع ان الاول يتبع ارادة الفعل والثاني يتبع كراهته وهما متضادان فيستحيل انعقادهما في نفس واحد
مع اتحاد المتعلق قوله بالنسبة الى انواعه وافراده اه ضابطه تعلق الامر والنهي بالجنس الواحد لجهتين متنوعتين كالامر بالقراءة جهرا و
النهي عنها اخفاتا او ضرب اليتيم تاديبا وتعذيبا او متشخصتين كالامر بالسجود لله والنهي عنه للشمس ووجه الجواز ان الواحد بالجنس
بسبب لحوق الجهتين يصير نوعين او شخصين احدهما مامور به والاخر منهي عنه فلا يلزم محذور من اجتماع المتضادين في محل واحد لا تعدد
الخروج عن العهدة لمكان تعدد الموضوع في الحقيقة وخرج بالقيد ما لو تعلقا بالواحد بالجنس لجهة واحدة ولجهتين لجنس كل منهما
علة للحكم اذ لا اشكال ولا نزاع في عدم جوازه لاستحالة كون الشيء الواحد ولو بالجنس مصلحة ومفسدة مع ان الامر بالماهية لا بشرط
يعم جميع الافراد على البدل ولو بحكم العقل والنهي عنها يستلزم المنع عنها حتى الفرد الذي يوجد الامر بتخيير بحكم العقل فيرجع
مفادهما الى المنع عن فعل كل فرد والاذن في فعل احدها وهو مستحيل قوله من مقتضيات الماهية الجنسية اه على معنى كون الحسن حسنا
لجنسه والقبيح قبيحا كذلك لا لفصله ولا لوصفه اللازم ولا بالوجوه والاعتبار خلافا لما عليه الجمهور وقيل فالنجاح في مثل الامر
بالسجود لله والنهي عنه للصنم الى صرف الامر الى قصد تعظيمه تعالى والنهي الى قصد تعظيم الصنم وعلى مذهب الجمهور كون السجود لله وكونه
للصنم جهتين متنوعتين يتبعهما حسن الاول وقبح الثاني والقصد معتبر عندهم بعينا لا مورد اللحكم قوله وهو في غاية الضعف اه
لوضوح سخافة ما اختاره مع قضائه الى حسن القبيح وقبح الحسن في مثل الصدق والكذب لان الاول يقتضي مذهبه حسن لكونه كلاما
خبريا فيلزم كون الثاني ايضا حسنا لانه ايضا كلام خبري والثاني قبيح لكونه كلاما خبريا فيلزم كون الاول ايضا قبيحا لانه ايضا من الكلام
الخبري وبالجملة يلزم اجتماع الحسن والقبيح في شيء واحد من جهة واحدة قوله وان كانت من المسائل الكلامية ابتداء ولا ينافيه وقوع البحث
عنها في الكتب الاصولية لكون وروده فيها من باب المبادي الاحكامية لرجوع البحث فيها الى بعض احوال الوجوب والحرمة وبما من الحكم
ومن ذلك يظهر عدم اندراجها في المسائل الاصولية الباحثة عن حال الدليل لان الوجوب والحرمة من قبيل المدلول لا الدليل ولا مدخلية
لخصوص لفظ فيهما ولا لاستفادتهما من اللفظ وقد يورد على عدها من المسائل الكلامية بانه ناش عن توهم ان كل مسئلة عقلية يجب ان
يبحث عنها في علم الكلام وليس الامر كذلك فانه غفلة عن تعريف علم الكلام بانه العلم الباحث عن احوال المبدء والمعاد والباحث عن
الصانع وما يصح عليه وما لا يصح وجواز الاجتماع وعدمه ليس مما يتعلق بالمبدء والمعاد ولكن مما يصح وما لا يصح على الصانع نعم
لو رجع النزاع الى جواز الامر والنهي معا وقبحه كما في مسئلة جواز الامر مع العلم بانتفاء شرطه لكان في عدها من المسائل الكلامية وجه
وعندي انه في جملة ما يرجع الى احوال المبدء صحة التكليف عليه تعالى بل وجوبه مرجع جواز الاجتماع وعدمه الى صحة التكليف بالايجاب
والتحريم في شيء واحد ذي جهتين وعدمه لشبهة كونه تكليفا بما لا يطاق او جمعا بين المتضادين او غير ذلك مما لا يصح عليه تعالى وعدمه فالبحث
انما هو عن حال من احوال التكليف الذي هو من جزئيات موضوع علم الكلام وقد اعترف المورد في اخر كلامه بكون المسئلة على هذا
التقدير كلامية وان كان نمنع تقييده على ارجاع البحث اليه تعالى من حيث انه يصح عليه او لا يصح لوجوب البحث ايضا بالاخرة على ما يبقاه
قوله لكنه لا يلزم بطلان الطبيعة الحاصلة في ضمنه لان الحرام قد يكون مسقطا عن الواجب قد عرفت في بحث المقدمة بطلان القول

بكون الفرد مقدمة للكلي فاجراء حكم المقدمة المحرمة في ذلك الفرد المحرم غير ممكن بل يقول مع الاخطة ان الطلب في الامر يتعلق بايجاد
الماهية وفي النهي يتعلق بتركها لا بايجاد ماهية فان النهي عن الماهية يقتضي المنع من ايجاد كل فرد منها ولو بدلا لان النواهي عقلية
ان النهي يقتضي المنع من ايجاد هذا الفرد بعينه وهو بعينه ايجاد الماهية المتحققة فيه المتحقق من وجود الكلي الطبيعي بعين وجود
الفرد وح فلو شمله اطلاق الامر ايضا لزم كون هذا الايجاد الخاص مع كونه ممنوعا مأذونا فيه وانه محال الغا الاقوى بل الحوالة
لا محيص عنه هو امتناع اجتماع الامر والنهي بهذا الاعتبار قوله وما نحن فيه اشبه بالمقاصد الكلامية وان كان لا ادرجه في المسائل
الاصولية ايضا وجرة قد سبق منا بيان الوجه في عد هذه من المقاصد الكلامية واما ادراجه في المسائل الاصولية فلم اعرف له وجها
عد المحلل ان المسئلة لكونها عقلية فالبحث عنها راجع الى حال العقل من حيث انه يحكم بجواز اجتماع الامر والنهي والحكم بامتناعه وهو
من ادلة الشرع ومن يعلم ان الدليل انما هو حكم العقل لا ذاته والبحث راجع الى حال من احوال ذات العقل لا الى حال من احوال حكمه وانما
يكون المسئلة اصولية على الثاني لا الاول لغلبة قوله ولكن المسئلة الاتية انسب بالمسائل الاصولية اه بل الاظهر كونها اصولية لان
المراد من النهي هو النهي اللفظي ومعنى لفظنا ان فساد العبادة او المعاملة على ما هو المتنازع فيه لا لانه في متفاهم العرف لشرا ما او وضعا
عبارة على خروج مورده عن عموم او اطلاق دليل الصحة الواردة في كلي العبادة او المعاملة المتناول بعمومه او اطلاقه لمورد النهي
لولاه فيكون بحثا عن حال الدليل من حيث انه بدلالة ولا بد لنا ولما الحمال رجوعه الى المسائل الكلامية فساده على رجوعه الى البحث
عن الملازمة بين التحريم المستفاد من النهي وفساد مورده من عبادة او معاملة وبحصل ان التحريم المستفاد من النهي في العبادة او
المعاملة هل يلازم فساد المنهي عنه او لا وقد عرفت فيما مضى ان المسئلة في نحوه كالاستخدت في كتب هذا الفن من باب المباد
الاحكامية ولكنه يبعد قوله الاول ان المناهي التنزيهية راجعة الى شيء خارج عن العبادة اه وكان غرض المجيب توجيه النهي المتعلق
في ظاهر الخطاب بالعبادة بانه وان كان ظاهرا في منع نفس العبادة لكن يحتمل ان تحذور اجتماع المتضادين اوجب صرفه عنها الى امر
ملازم لها من الامور الخارجة عنها المقارنة لها ولو باعتبار الغالب فيكون ذكرها في الخطاب مع ان مورد النهي في الحقيقة ما هو
لها من باب ذكر الملزوم وارادة اللازم وانما لم يصرح بذكر اللازم نفسه تعويلا على الملازمة بينهما ولو بحكم العادة والغلبة الغير
القاضية باستحالة التخلف هذا ولكن قوله بحكم الاستقراء لا يساعد بظاهره على هذا الاعتبار لقضائه بكون مستند ارجاع
تلك النواهي الى الامور الخارجة عنها هو الاستقراء لا تعذر الاخذ بظواهرها حسبما بيناه وعلى تقدير بنائه عليه قلنا الجواب
شافيته عندنا وردنا ها في التعليقة قوله فلا مناص من اجتماع الكونين في كون واحد اه يندفع ان ما اجتمع من كون الصلوة مع
كون متعرض الترشاش عينها امر من اكوان الصلوة التي هي عبارة عن حركات وسكنات مخصوصة والكون المجتمع مع هذا الكون
المنهي عنه وان كان من لوازم الجسم بل من لوازم حركات الصلوة وسكناتها عين انها امر خارج عنها لا انه جزء لها ولا شرط
لها فلم يتعلق الامر بعين ما تعلق به النهي قوله بحكم بجعله اه يندفع بانه لا تحكم في الفرق بين المقامين بل الفرق بينهما واضح لان كون
الصلوة المتحد مع كون الغصب جزء للصلوة وهو امر زايد على كونها الخارج منها المتحد مع كون الغصب من جهة اخرى بخلاف
كونها المتحد مع كون التعرض للترشاش فانه ليس الا ما هو خارج منها لازم لها من جهة كونه من لوازم الجسم وهو الصرد الذي
من فعل المصلي في الدار المغصوبة فيتحد مع كونها الذي هو جزء لها نعم كون التعرض له يتحد مع كون المصلي في الحمام الذي هو من لوازم
الجسم باعتبار كونه في المكان وهو امر خارج من الصلوة لازم لها باعتبار لزومه للجسم ولو فرض مثله فيما بين كون المصلي في الدار
المغصوبة بالمعنى اللازم للجسم بين كون التعرض للغصب الذي هو عين الغصب فالصلوة على تقدير مغايرته للغصب كان مجاورا
للكون الخارج من الصلوة مع كون التعرض للغصب الذي هو عين الغصب فالصلوة في الحمام مع الصلوة في الدار المغصوبة تتساويان
في جهة ولا يتغايران في اخرى ومبنى الفرق بينهما انما هو على الجهة الثانية فبطل المعارضة كما اندفع ما ذكره لجريانه ايضا في كون

الغصب

الغصب مع كون الصلوة ليس باوضح من اتحاد كون التعرض للترشاش مع كون الصلوة لا بتنائه على الخلط بين الجهتين المذكورتين
قوله ان هذا الامر في كثير من الحالات وكثير من الاوقات اه يمكن دفعه بان الملازمة العرفية المنوطة بمجرد الغلبة حسبما اشرنا اليه
سابقا كافية ولا ينافيها التخلف في بعض الاحيان قوله لا يجري في مثل الصلوة في مواضع التهمة اه يمكن ان مناط الجواب صرف
النهي الى امر خارج من الصلوة وهو حاصل هنا من غير حاجة الى الصرف للكون المفروض بتعلق النهي في صريح اللفظ بالكون في مواضع التهمة
وهو امر خارج من حقيقة الصلوة واذا اجتمع معها كان من الكون اللازم للجسم من دون ان يتحد مع كون الصلوة الذي هو جزء منها
فيكون كالنظر الى الاجنبية حال الصلوة وان غايرته في انه من لوازم الصلوة بخلاف النظر قوله فلا يرد ما يقال اه وقد حكى نحو
هذا الايراد عن العلامة الشيرازي فقال فيما حكي انه يلزم على هذا ان يكون قلة الثواب مساوقة للكراهة وليس كذلك فانه ربما
تكون العبادة كالصلوة في البيت قليلة الثواب من الصلوة في المسجد ولا تعد تلك العبادة مكروهة انتهى وطريق الدفع على ما وجهه
المصنف وغيره ان مراد من يذكر هذا التوجيه تلك النواهي كون العبادة اقل ثوابا بالقياس الى الثواب المعد لاصل الماهية المعراة عن
الخصوصيات اللاحقة بها الموجبة لنقصان ذلك الثواب وزيادته او بقائه على حاله لا مطلقا حتى بالقياس الى افرادها التي لها مزية
او مساواة في الثواب وبالجملة فرق واضح بين ما يستند قلة الثواب الى وجود المانع من التمام او الى فقد المقتضي فالمقصود بالتوجيه
هو الاول والمذكور في الايراد هو الثاني قوله فان ترك الصلوة في الحمام واختيار الصلوة في المسجد او البيت اه فيه منع كون ذلك
حاصل مراد المجيب من الجواب لو اريد به دخول طلب الترك في مدلول هذه النواهي ليتعقد به الكراهة المصطلحة بل الظاهر ان المراد
باقلية الثواب في توجيه الكراهة ما يمكن معها حمل النهي المتعلق بالعبادة على الارشاد الى اقلية الثواب نظرا الى ان المنقصة الناشئة
عن الخصوصية ملازمة لقلة الثواب المترتب على العبادة فحاصل التوجيه تعرية النواهي التنزيهية عن معنى الطلب وجعلها
ارشادية صرفة وفائدة هذا الارشاد ليكون المكلف على بصيرة من امره في فعل العبادة تحصيلا للثواب لئلا يفوت عليه
القدر الزائد منه الموجود في غير هذا الفرد المشتمل على المنقصة اللازمة من الخصوصية بتركه هذا الفرد واختياره غيره ادراكا
لزيادة الثواب حتى انه لو فات عليه ترك الزيادة باتيانه بالفرد الناقص كان فواتها مستندا الى اختياره وتقصيره لا الى الشارع
حيث امر بالعبادة بقول مطلق مثلا ولو لم يرشد المكلف الى ما لزمه باعتبار خصوصيته فيه من اقلية الثواب
قوله فيه ان هذه المنقصة اما يطلب فعلها بدون تركها او تركها بدون فعلها اه بملاحظة ما قررناه في الحاشية السابقة يندفع
هذا الالزام ويتوجه اليه منع كون الترك مطلوبا من جهة هذا النهي بعد كونه ارشاديا فالمجيب يختار الشق الاول من الترديد
قوله يلزم على هذا عدم الكراهة ان اراد بها الكراهة المصطلحة فهو حق ولكنه لا ينافي الكراهة بالمعنى الذي ذكره المجيب في التوجيه
ويتمسك بحمل النواهي عليه وان اراد بها ما تعم المعنيين كان غير المتجه لا ملازمة بين كون الشيء مطلوبا فعله دون تركه وعدم
كونه اقل ثوابا بالقياس الى الثواب المعد لاصل الماهية وهو ايضا في نفس الامر ومع قطع النظر عن دلالة هذا النهي مطلوب فعله
خاصة ولا ينافي مطلوبيته فعله لقلة ثوابه وبهذا اندفع ما ذكره بقوله فنقول مع قطع النظر عن دلالة هذا النهي الخ قوله
اما في ما لا بدل له الى قوله فلا يصح ما ذكرت بوجره اه يمكن دفعه بمنع الفرق بين المقامين فان ما يفعله المكلف في الوقت المكروه
من الصلوة اقل ثوابا مما يفعله في غير ذلك الوقت كما ان ما يفعله من الصوم في السفر اقل ثوابا مما يفعله غيره في الحضر في هذا اليوم
او اقل ثوابا مما يفعله المكلف نفسه من العبادات الاخر مكان الصوم اذ كان الصوم مما لا ادراكها معه كما ورد في كراهة صوم يوم
عرفة اذا اوجب الضعف عن قراءة الدعاء فينبغي ان يأتي مكان الصلوة مثلا بما كان من العبادات اكثر ثوابا منها وان لم يكن من
جنسها بناء على ان البدلية لا يعتبر فيها المماثلة ولا قصد البدلية كما في افراد الكلي المأمور به الواقع كل بدلا عن الاخر وان يأتي
مكان الصوم مما كان الصوم مؤديا الى الضعف عنه من تلاوة قرآن وقراءة دعاء او السعي في قضاء حاجة اخ ديني او دنيا ونحو

الائمة عليهم السلام او النهي في كتب المعتبرة في موضع الحاجة او غير ذلك مما لا يحصى قوله وما يقال من ان الاحكام وارد على طبق
الغالب الخ وانما قيل بذلك هربا عما ذكره من عدم صحة ما ذكر من ترك ما هو اقل ثوابا واختيار ما هو اعلى منه فيما لا بدل له تعليلا
بان كل ان يسع الصلوة ركعتين يستحب فيه ركعتان وكذلك كل يوم يستحب فيه الصيام ويحصله ان قضية العادة التي يتبعها الاحكام
تناول ادلة النوافل كل ان وكل يوم فيمكن فرض عدم ثبوت استحباب ركعتين في كل من الوقت المكروه وشيء مما يوازيه من الاوقات الغير
المكروهة وعدم ثبوت استحباب الصيام في كل من اليوم المكروه ويوم من الايام الغير المكروهة بل ثبوت استحباب ركعتين او صيام
يوم فيما بينهما على البدل بحيث يتخير المكلف بين اتيانه في الوقت واليوم المكروهين او اتيانه في غيرهما مما ليس بمكروه ولكن الاول
اقل ثوابا من الثاني فينبغي للمكلف ترك الاقل واختيار ما هو اعلى وبهذا التوجيه يندفع ما ذكره المصنف في رده من انه يرد عليه ان
العادة لا يصلح لتخصيص عمومات النوافل فالبدلية على الوجه المذكور غير متحققة فيها لتدريج الركعتين والصيام بالاضافة الى
الوقت واليوم المكروهين فيما لا بدل له بهذا الاعتبار قوله سيما اذا لم يتدارك بدلا له قيل ان عدم تدارك بدل له من جهة لا يستلزم ان لا يكون له
بدل في نفس الامر حسبما بيناه سابقا ولم يظهر ان المعصومين عليهم السلام كانوا يتركونها وكونها لا بدل لها بهذا المعنى مما يكون اكمل
واعلى منها ثوابا فتركهم اياها لمحض انها اقل ثوابا لا لنفي رجحان فعلها على الوجه الكافي في انعقادها للاستحباب قضيته لذلك انتفاء الكراهة
بالمعنى المصطلح عليها عنها ان لم يشكل الامر من جهة اخرى فيه قوله فان قلت فكيف يمكن بها نية التقرب وكيف يصير لك عبادة او ربما
كان مبنى كلام المعترض في تصحيح العبادات المكروهة مطلقة بناء على مختاره من جواز اجتماع الامر والنهي الفاسد بجواز اجتماع الكراهة المصطلحة
مع الامر الاستحبابي بها اكتفاء بتعدد الجهة بينهما فتوجه اليه هذا السؤال بتقريب ان قضية غلبة المرجوحية الناشئة عن الخصوصية
اللازمة للكراهة المصطلحة على الرجحان اللازم لاصل ماهية العبادة في الفرد المكروه على ما بنى عليه الامر خروج فعله عن الرجحان
فكيف يصير عبادة مع ان العبادة لا بد فيها من رجحان وكيف يمكن قصد التقرب به مع ان قضيته عدم الرجحان عدم ترتب ثواب عليه لانه
الثواب انما يترتب عليه وقضيته عدم ترتب الثواب عليه انه لا يحصل به التقرب اصلا مع ان صحة العبادة يتعين فيها قصد التقرب قوله
وان التزم ذلك في جميع الخصوصيات فلم يثبت بعد يعني لا يعتبر في الرجحان المعتبر وجوده في العبادة وجوده في جميع افراد الماهية حتى في مثل
الكراهة بل يكفي وجوده في اصل الماهية وان لم يسلم في بعض افرادها لمزاحمة المرجوحية الناشئة من الخصوصية قوله في صوم السفر الكراهة و
في التطوع في الاوقات المكروهة العدم اه هذا التفصيل عدول عما اطلقه فيما لا بدل له اولا من تغليب جانب الكراهة والمرجوحية
الناشئة من الخصوصية على جانب الرجحان من جهة الماهية تعليلا بعدم خروج النهي عن الفائدة ويشكل بان المحافظة على النهي
من خروجه عن الفائدة ان صلح وجها لتغليب الكراهة في صوم السفر لجرى ذلك في التطوع في الاوقات المكروهة ايضا والاعتلا
ل بان النهي هيهنا بعد حمله على الارشاد الى قلة الثواب مثلا لا يخرج عن الفائدة لا يتم لجوازه مثله في صوم السفر ايضا الا ان
يقال ان اطلاق الكراهة اولا انما هو بحسب البحث الاصولي ونحو المذهب في المسئلة الاصولية من جواز اجتماع الامر والنهي و
نفي الكراهة ثانيا في التطوع في الاوقات المكروهة على المشهور انما هو بحسب فتواه ومختاره في المسئلة الفرعية في خصوص هذا
المورد واراد به اخراجه عن عنوان العبادات المكروهة راسا على خلاف المشهور كما صار اليه جماعة في خصوص التطوع عند
طلوع الشمس وعند غروبها حملا للاخبار الناهية عنه المعللة بان الشمس تطلع بين قرني الشيطان وتغرب بين قرني
الشيطان على التقية او يقال ان صوم السفر مما نهي عنه لنفسه لان المسافر بوصف كونه مسافرا منهي عن الصوم فيكون بحيث الفتو
في حقه منهيا عنها فلا يكون الا مكروها بخلاف التطوع في الاوقات المكروهة فانه مما نهي عنه لوصفه فيمكن جعل المرجوحية
الناشئة عن الخصوصية انقص من الرجحان الحاصل لاصل الماهية فيحمل عليه النهي ولا دفاع ان يكون اقل ثوابا والكل منظور فيه
ان جعل صوم المسافر من المنهي عنه لنفسه لا يلائم ما اطلقه سابقا من قوله المناهي الواردة في العبادات تنزيها انما تعلقت بها

باعتبار وصفها ولنفسها ما تعلق بذاتها والانصاف ان كلماته هيهنا مضطربة غير ملائمة قوله فرجحانها ذاتي والمرجوحية
اضافية المراد بالرجحان الذاتي رجحان فعل العبادة بمهيتها بالاضافة الى تركها المطلق الذي لا يتحقق الا بترك جميع افرادها
بالمرجوحية الاضافية مرجوحيتها باعتبار المنقصة الناشئة من الخصوصية بالاضافة الى ساير افراد المهية الخالية عن هذه
المنقصة فهذه المرجوحية لا تنافي الرجحان المذكور بل تجامعه على حد ساير الصفات الاضافية التي لا مانع من اتصاف شيء واحد
بها باعتبارين كالفوقية والتحتية والكثرة والقلة الا ترى ان سقف البيت والعشرة مع ان كلا منهما شيء واحد يتصفان بكلا
الوصفين لما يلحقهما من تعدد الاضافة والاعتبار فالسقف فوق بالاضافة الى ارض البيت وتحت بالاضافة الى ما فوقه من
السماء والعشرة كثير بالاضافة الى ما تحته وقليل بالاضافة الى ما فوقه ولا تنافي بينهما وكذلك الرجحان الذاتي والمرجوحية
الاضافية ويرجع هذا الجواب الى صرف النواهي المتعلقة بها عما هو ظاهرة فيه من المرجوحية الذاتية وهي مرجوحية فعل العبادة بالاضافة
الى تركها المطلق اللازمة من رجحان الترك مطلقا الى المرجوحية الاضافية غير انه لا يتم الا بجعلها ارشادية معراة عن طلب الترك
لان المرجوحية الاضافية لا تقتضي طلبا للترك مع ان بعض المحاذير كلزوم التكليف بالمحال فيما لا بدل له لا يندفع الا بالتعرية
عن طلب الترك وكانه مراد المجيب ان تصرف عن افادة عبادة الجواب بقوله بحيث يستحق الترك بالنسبة الى ذاتها ايضا فيعود المحذور له
فيه منع عود المحذور لان استحقاق الفرد المتروك توصلا الى ادراك الفرد الراجح بالنسبة الذي ثبت وراء اصل الطبيعة في الثواب او يزيد
عليه غير مطلوبية تركه والثاني انما يحصل على الثاني وقد ذكرنا ان مبنى هذا الجواب على التعرية عن الطلب مجردا باستحقاق الترك
بالاضافة الى فعل فرد اخر لا يستلزم مطلوبية ذلك الترك لئلا تنافي مطلوبية فعله لما فيه من الرجحان الذاتي والسر فيه بملاحظة
نتيجة الفرق بين الرجحان الذاتي والمرجوحية الاضافية انه لو دار الامر بين فعل هذا الفرد وتركه لا الى بدل بتة في فرد اخر كان فعله
راجحا لمكان الرجحان الذاتي ولو دار الامر بين فعله وفعل غيره مما هو راجح عليه من افراد الطبيعة المستلزم لتركه كان تركه راجحا
لمكان المرجوحية الاضافية فلا طلب لا مطلوبية ومن ذلك اندفع قوله والا فالغير الراجح بالقياس اليه ان كان يجب تساوي اصل
الطبيعة في الثواب الخ قوله الى اخر ما ذكرناه في رد الجواب الثاني اه يعني فعلى الاول يلزم عدم الكراهة الى اخر ما ذكره سابقا وفيه منع
واضح بعد الاول اختيارا يظهر وجهه بمراجعة ما بيناه في دفع مثله الذي اورده في دفع الجواب الثاني اعني حمل الكراهة على اقلية الثواب
قوله لا فارق بين قولنا لا تصل في الدار المغصوبة ولا تصل في الحمام اه يدفعه وضوح الفرق بين المقامين فان النهي عن الصلوة في
الدار المغصوبة تحريمي متضمن لمطلوبية الترك وممنوعية الفعل وهذا مناف لمطلوبية الفعل وممنوعية الترك ولا صارف له
عن هذا المعنى مع كونه حقيقيا بخلاف النهي عن الصلوة في الحمام فانه لقيام الصارف له عن التحريم يحمل على ما لا ينافي مطلوبية الفعل
ورجحانه الذاتي من مجازاته وهو الارشاد الى المرجوحية الاضافية المعرى عن الطلب على ما ومر انا اليه ولئن سلمنا ان النهي في
الاول ايضا ارشادي فهو ارشاد الى ما يكون مفاده مانعية الكون في المكان المغصوب التي يمتنع معها صحة الصلوة بناء على ما
سنحققه في المسئلة الاتية من ان الاوامر والنواهي المتعلقة بالعبادات والمعاملات كلها ارشادية مسوقة لبيان الشرطية والمانعية
بخلافه في الثاني فانه ارشاد الى ما كان مفاده المرجوحية الاضافية لا المانعية للاجماع وغيره مما قام على صحة الصلوة في الحمام و
غيرها من العبادات المكروهة فان التزامهم بالتوجيهات المذكورة في المقام مبني على قيام الدليل على الصحة من اجماع وغيره قوله وما
يقال ان الصلوة ثمة عين الغصب مراد هذا القائل ابداء الفرق بين المقامين بان الصلوة في الدار المغصوبة عين الغصب فلا يمكن
اعتبار المرجوحية الاضافية فيها لان الغصب قبيح عقلا ومرجوحيته بالقياس الى تركه المطلق ذاتية ومن ثم يجب ترك جميع افراده
فلا يحصل الرجحان الذاتي فيه وفيما هو عينه بخلاف الصلوة في الحمام فان الصلوة ليست عين الكون في الحمام لان الكون فيه عبارة عما
هو من لوازم الجسم والمنقصة اللاحقة منه في الصلوة لم توجب الا مرجوحية اضافية غير منافية لرجحانها الذاتي وهذا الفرق كما ترى

ثم لا تكلف فيه اصلا فضلا عن وضوحه قوله يوجب ارتفاع الاتحاد اه فيه انه لا اتحاد بين الفرد والكلي الا بحسب الاعتبار فقد
تكون بحسب العبادة ايضا كما في المقام والاتحاد في الصلوة في الدار المغصوبة باعتبار الحقيقة بين الغصب بمعنى التصرف في ملك الغير من
دون اذنه في المادة وهو التصرف في ملك الغير دون اذنه وهيئاته وكيفياته كثيرة مختلفة فكما قد تكون بهيئة الجلوس فيها وقد تكون بهيئة
الاضطجاع فيها وقد تكون بهيئة النوم فيها وهكذا فكذلك قد تكون بهيئة الصلوة بمعنى هذه الاكوان اي الحركات والسكنات
المخصوصتين فهذه الاكوان بعينها تصرف في ملك الغير بدون اذنه وتعينت بصورة الصلوتية فتكون فردا من كلي الغصب قوله
مبني على المغالطة بناء على ما وجهناه لا خلط بين المقامين وليس مبنى كلام القائل على دعوى ان النهي في قوله لا تصل في الدار المغصوبة
تعلق بالصلوة لانه غصب والغصب منهي عنه حتى يرجع ما سيجيء من عنوان القانون الاتي الى ما عنون به هذا القانون بل على دعوى
ان الصلوة لكونها عين الغصب لا يمكن اعتبار المرجوحية الاضافية فيها قوله والذي ذكرناه من النقض اه اراد بالنقض استدلاله
على جواز اجتماع الامر والنهي بالوجه الثاني فانه بحسب الصورة نقض للقول بعدم جواز الاجتماع استنادا الى لزوم اجتماع المتنافيين
الوجوب والحرمة في محل واحد بالعبادات المكروهة التي اجتمع فيها المتنافيان الوجوب او الاستحباب مع الكراهة في محل واحد وانما
قصد بهذا الكلام الاعتذار لذلك النقض بدفع ما عساه يرد عليه من مثل ما اورده على الفرق المذكور ودفعا للمعارضة المتقدمة
من كونه خلطا بين ما عنون به القانون وما سيجيء وتقرير الورود انه لو كان هذا الفرق خلطا فالنقض المتقدم ايضا خلط لما
وجه الاستدلال به قوله انما كان من باب الاولوية اه فان اجتماع الامر والنهي فيما كان متعلق النهي ولو تنزيها نفس العبادة اذا كان
جائزا فاجتماعهما فيما كان متعلق النهي امرا خارجا عن العبادة متحدا معها في الوجود جائز بطريق اولى قوله والاكتفاء بلزوم
اجتماع المتنافيين مطلقا اه اي سواء كان محل اجتماعهما مادة الاجتماع في العامين من وجه كالصلوة والغصب في مادة الاجتماع
في العام والخاص مطلقا كالصلوة والصلوة في الحمام او سواء كان المتنافيان الوجوب والحرمة او الوجوب والاستحباب والكراهة
الاول اظهر قوله مطابقا للبحث في النوع اه لان البحث ما كان المنهي عنه فيه اعم من المامور به من وجه ومثال العبادة المكروهة
ما كان المنهي عنه تنزيها اخص من المامور به مطلقا قوله ويلزم مما ذكرنا القول بذلك اه اي يلزم مما ذكرنا من النقض بالعبادة
المكروهة مع كون المنهي عنه تنزيها اخص من المامور به مطلقا القول بجواز اجتماع الامر والنهي التحريمي مع كون المنهي عنه اخص من
المامور به مطلقا ايضا كالصلوة في الدار المغصوبة فضلا عن كونه اعم من وجه قوله وبين قولنا صل ولا تكن في مواضع التهمة
اه انه لا خلط مما قررناه مرادا للفرق ان هذا لا يندرج في امثلة المبحث بل لا يندرج في العبادات المكروهة لان الكون المنهي عنه
هنا عبارة عما هو من لوازم الجسم فلا يتحد مع الكون الصلوتي في الوجود فيكون هذا المثال نظير قولنا صل ولا تنظر الى الاجنبية
فلا مرجوحية هنا في نفس الصلوة حتى يقال انها اضافية بالنسبة الى غيرها بخلاف الصلوة في الدار الغصبية التي هي مادة
الاجتماع في قولنا صل ولا تغصب فانها لكونها عين الغصب فالمرجوحية صفة فارقة لها ولا يتعقل الحكم بكونها اضافية كما عرفت
قوله وما دفعت به المعارضة مناسب قد عرفت مما ذكرنا في توجيه دفع المعارضة انه ليس مرجعا لقوله لا تصل في الدار المغصوبة
الى قوله صل ولا تغصب حتى يرد عليه انه يناسب المعارضة بالفقرة الاولى من المثال الاول بالنسبة الى الفقرة الاولى من المثال
الثاني بل هو على التوجيه المذكور يناسب المعارضة بالفقرة الثانية من المثال الثاني بالنسبة الى الفقرة الاولى منه كما لا يخفى
على المتدبر قوله مع ان الكلام في الواجب النفسي والغيري هو الكلام فيما نحن فيه اه يعني ان اجتماع الوجوب النفسي والاستحباب
الغيري ايضا من موارد النقض الوارد في الشرع لان الوجوب والاستحباب ولو كان احدهما نفسيا والاخر غيريا ايضا متنافيان
وقد اجتمعا في محل واحد كغسل الجنابة والتحقيق في دفعه منع اصل الاجتماع لو اريد بالاستحباب الفعلي منه لان الواجب ما لا يجوز
تركه والمستحب ما يجوز تركه فيلزم من اجتماعهما في غسل الجنابة مثلا كونه لا يجوز تركه وكونه يجوز تركه وهو غير معقول والنفسية

والغيرية ليستا من القيود المنوعة ليلزم من ملاحظتهما تعدد موضوع القضيتين بل من الجهات التعليلية لان النفسية عبارة عن كون
علة الوجوب مصلحة في نفس الواجب والغيرية عبارة عن كون علة الوجوب او الاستحباب مصلحة في غيره وعدم جدواه لو اريد به
الاستحباب الشأني اذ لا مضادة بينه وبين الوجوب الفعلي اذا وجد في الفعل ما يقتضي استحبابه مضافا الى وجود مانع من اقتضائه فعلا
ومن المانع طرو الوجوب للفعل المتضمن لطلب الترك ومما بيناه يظهر الحال في اجتماع الاستحباب النفسي مع الوجوب الغيري المعدود من
موارد النقض ايضا قوله مع ان الاستحباب النفسي على القول بالوجوب لغيره اه حاصله ان غسل الجنابة على هذا القول ما دام لم يجب لغيره
كما لو كان في وقت مشروط بالطهارة او يستحب لا غير كما لو كان قبل الوقت وبعده او فيه بعد العمل نعم لا يبعد القول بالصحة لو وقع حال
الوجوب لنية الغاية المقتضية للوجوب عن الغايات الاخر المقتضية للاستحباب لولا المانع وان قصد به الاستحباب ايضا بناء على ان قصد
الاستحباب يكفي فيه وجود المقتضي له ولا يفتقر الى وجوده فعلا اذا كان المانع من فعليته لزوم اجتماع المتنافيين لا طرو قبح عقلي للفعل او
كونه لغاية غير بحيث يترتب عليه مفسدة قوله وكذلك افضل افراد الواجب التخييري اه كالاستنجاء بالماء والاتمام في المواطن الاربعة
التحقيق هنا ايضا عدم جواز الاجتماع ان اريد بالاستحباب معناه المصطلح المتضمن لجواز الترك لكون الاستحباب عينيا ومعنى استحبابه
العيني في احد فردي الواجب التخييري جواز تركه على كل تقدير بخصوصه الى عدم حصوله مع رجحان فعله على التقديرين ولا ريب
انه ينافي عدم جواز تركه على تقدير عدم حصول المعادل لعينا فالان ما يختاره المكلف من الفرد الافضل يصدق عليه انه لايجاد
المعادل ليس حال عدم ايجاد الاخر وهو بهذا الاعتبار ليس الا واجبا محضا ممنوعا تركه فلا يعقل استحبابه المتضمن لتجويز الترك
فمعنى استحبابه حينئذ كونه افضل الفردين لاشتماله على صفة زائدة ومزية كاملة قوله اللهم الا ان يقول الفرد الافضل اه راجح بالنسبة الى
الفرد الاخر اه هذا توجيه غير مرضي حيث لا مقتضي لاعتبار الاضافة في الرجحان الموجود في الفرد الافضل بناء على وضوح اشتماله
على صفة زائدة ومزية كاملة زائدة على رجحانه الذاتي المشترك بينه وبين الفرد الاخر التابع لذاته المشتركة بينهما اذ لا اشتباه في الرجحانين
ليحمل احدهما على الاضافي وان كان رجحان الذات رجحانا ملزما موجبا للوجوب التخييري ورجحان الخصوصية رجحانا غير ملزم موجب
للاستحباب العيني نعم اصل هذا الاستحباب لو اخذ بمعناه الحقيقي مناف للوجوب المذكور بالتقريب الذي ذكرناه في الحاشية السابقة
فدعى ذلك الى اخراج الاستحباب عن حقيقته الى حمله على زيادة الافضلية والا فالاستحباب الوارد فيه ايضا يحمل على الارشاد الى
الافضلية فالرجحان الناشي عن الخصوصية الموجودة فيه حقيقي لا انه اضافي [illegible] الافضلية المذكورة انما هو باعتبار هذا الرجحان
قوله من تداخل الاغسال الواجبة والمستحبة اه كغسل الجنابة والجمعة مثلا ينبغي ان اشكال هنا اما على ان الغسل ماهية واحدة اجتمع
فيها الوجوب والاستحباب وعلى ان الواجب والمستحب منه ماهيتان متغايرتان بينهما عموم من وجه لجمعهما في محل ان الحال في
مصداق واحد كالصلوة والغصب فان ذلك اختلاف احكام الغسلين ولوازمهما من رفع الحدث وعدمه واستباحة الصلوة وعدمها وغير
ذلك من الاحكام المختصة بكل منهما تكليفا ووضعا واختلاف الاحكام واللوازم مما يكشف عن اختلاف الموضوعات والملزومات وهذا
اظهر قوله ذهب كل منهم الى مذهب اه فعن جماعة ان نية الواجب والندب في الواجب كالصلوة الواجبة اذا صليها في المسجد جماعة
والحاصل انه اذا نوى غسل الجنابة والجمعة يكون قد اتى بالواجب على افضل افراده وفي المدارك والذخيرة ان تعين بدخل الواجب والمستحب
تادى احد الوظيفتين بفعل الاخرى كما تودي صلوة التحية بقضاء الفريضة والطهور وتعلق الغرض بمجرد الماهية على اي وجه اتفق فلا يرد
ذلك يمنع لتضاد وجهي الوجوب والندب اذ الواقع هو الغسل الواجب خاصة لكن الوظيفة المسنونة تادت به وذكر في الاخيرة وجها اخر
هو ان الوجوب انما هو الغسل الواجب الذي حصل فيه غسل الجمعة وهو هنا واجب لغيره فمن سبب الوجوب له وهو اتحاده لغسل الجنابة كما
لو نذر غسل الجمعة فانه غسل جمعة واجب هذه توجيهات ثلاث كلها ضعيفة حسبما بيناه في كتابنا ينابيع الاحكام قوله واما على ما
اخترناه فلا اشكال اه باختياره اعتبار تعدد جهتي الجنابة والجمعة مثلا والاكتفاء به هذا العدد التوجيهات التي ذكرها غير وافق المقا

وهذا ايضا ضعيف لكون الجهتين تعليليتين ولذا يعبر عن هذه المسئلة بتداخل الاسباب فمثل هذه الجهة لا يجدي تعددها في جواز
اجتماع المتضادين ولا يجدي اعتبار الشرط لتطرق الصحة به بحيث تقييديته لان مورد الوجوب هو الغسل المنوي به
الجنابة ومورد الندب هو الغسل المنوي به الجمعة لان هذا الاعتبار بعد تصحيحه انما يوجب تعدد في الغسلين بحسب الماهية واجتماع الوجوب
والندب فيهما بهذا الاعتبار ليس محل كلام لوجوده الى اجتماعهما فيهما ما دام في الذهن بل محل الكلام انما هو الفرد الشخصي الموجود
في الخارج بايجاد واحد المفروض كونه مصداقا لهما فيلزم اجتماع المتضادين في الايجاد الواحد وهو الممتنع والتحقيق ان يقال في مثل ذلك
انه لا دلالة في النص الدال عليه انه من جهة اجتماع الحكمين كما هو المقصود بالنقض بل غاية ما يدل عليه جواز الاكتفاء عنهما بغسل واحد
ولعله من باب الاسقاط بان ينوي به الجنابة ويسقط عنه الجمعة ايضا فهو على معنى ترتب اثاره الوضعية من السقوط وفراغ الذمة عليه
او هي مع اثاره التكليفية من استحقاق الاجر والمثوبة والاولى بل الاحوط ان ينوي به الجنابة ليجزي به عنها وعن الجمعة ولو كان في النص
ظهور في اجتماع الحكمين يجب تاويله الى احد هذين الوجهين محافظة على القاعدة المستفادة من العقل القاطع نظرا الى انها لا تدفع بالظهور
ويمكن ان يقال بما سمعته عن صاحب المدارك والذخيرة على احدهما ايضا قوله فانا نقطع انه مطيع عاص من جهتي الامر بالخياطة والنهي عن
الكون اه مرجع هذا الوجه الى التمسك بفهم العرف الذي يستكشف به عن عدم المنافات بين وجوب الشي وتحريمه فيما هو من موضوع
المسئلة باعتبار كونه من اجتماع الواجب والحرام والا فالحكم بعنوان القطع على العبد المذكور بالاطاعة والعصيان معا فاذا فاز بذلك
في العرف جاز في الشرع ايضا لان خطابات الشرع واردة على طبق القواعد العرفية وذكر في الحاشية في توضيح الفرق بين هذا الوجه والوجه
الاول ان ما يتصور من المانع عن اجتماع الامر والنهي اما من جانب الامر من استحالة طلب شي وتركه معا واما من جانب المامور وهو استحالة
الاطاعة والعصيان معا واما من جانب المامور به وهو استحالة كون الشي الواحد حسنا وقبيحا محبوبا ومبغوضا ودليلنا الاول ناظر الى
بيان دفع المانع من جانب الامر اذ مورد التكليف هو الحيثية لا الفرد وحيثية المامور به غير ماهية المنهي عنه وقد جمعهما المكلف بسوء
اختياره فلا يرد قبح من جانب الامر ولا استحالة ودليلنا الثالث ناظر الى بيان امكان اجتماع الاطاعة والعصيان ولا معنى لعدم اجتماعهما
الا عدم صدق الامتثال المبني على ما هو عاص بفعل ذلك الشي وقد بينا صدقهما معا باتفاق العرف بان العبد في المثال المذكور
يعد مطيعا وعاصيا انتهى وعن الفاضل النراقي جواب نحو هذا الوجه فيما كان المنهي عنه اخص من المامور به مطلقا كما اذا نهاه
عن الخياطة في الحرم وامره بالخياطة قال فاذا خاطه في الحرم فلا شك في انه عاص لمخالفته النهي وهل هو مطيع للامر والظاهر انه
مطيع لانه لم يقيد الموجود بالخياطة بان لا يكون في الحرم فلعل غرضه في الامر تحقق خياطة الثوب بجزئها عن قيد عدم كونها في الحرم وجعل النهي
قرينة للتقييد ارتكاب بالمجاز وابقاء كل من الامر والنهي اولى من تخصيص احدهما فيكون معنى كلامه انك لا تفعل الخياطة في الحرم فانك
لو فعلت الخياطة فيها لعاقبتك لكن يحصل ما هو مطلوبي بالامر لان مطلوبي بالامر خياطة الثوب في مكان ما اي مكان كان انتهى قوله
مناقض لطلب المجيب اه فان المجيب هو صاحب المعالم وهو انما منع عن اجتماع الامر والنهي لبنائه على تعلق الامر بل الحكم مطلقا بالفرد فيكون
اجتماعهما من باب اجتماع الوجوب والحرمة في الفرد وقضية الجواب بظاهره كون المامور به هو الحيثية الكلية الملحوظة لا بشرط شي
ليصح فرض تحققها في ضمن فردها المحرم واورد عليه ايضا بان ذلك يشعر بالتزام جواز الاجتماع في التوصليات والمانع لا يفرق
بينها وبين التعبديات في عدم الجواز لان سند المنع في نظره اجتماع استحالة المتضادين في محل واحد والتوصلية لا ترفعها ولا يمكن
دفعه بالتزام التخصيص بان يقال ان الدليل دل على عدم الجواز الا ما قام فيه شاهد من العرف بارادة التعميم في افراد المامور به
لانا الدليل المذكور ان تم عقلي فلا يقبل التخصيص وقد يعتذر له بان مراده بذلك بيان حصول الغرض بسبب الاتيان بالفرد
المحرم من حيث ان المقصود من المولى حصول الخياطة باي وجه اتفق وليس الغرض حصول معنى الاطاعة والامتثال كما في العبادات لئلا
يحصل باداء المنهي عنه فيكون ما ذكره وجها للفرق بين اداء المقصود وحصول الامتثال وعلى ذلك يبعد عن العبارة ومع هذا

غير ملائم للوجه الاخير الذي ذكره المجيب قوله والظهور من اللفظ لا يوجب جوازه اه فان المفروض استحالة كون الماهية المامور
بها هي نفس الماهية المنهي عنها عقلا لاستحالة كون الشي الواحد حسنا وقبيحا محبوبا ومبغوضا واستحالة الامتثال بهما ومجرد ظهور
اللفظ في طلب الماهية من حيث هي لا يزيل هذه الاستحالة العقلية قوله ولعله حمل المكروه في كلام السيد اه لا ينبغي التامل في ان الكون
المنهي عنه في المثال المذكور ما هو من لوازم الجسم هو شغله المكان المخصوص حال كونه جزء من مفهوم الخياطة من الواضحات الغنية عن
البيان ولذا يجامع كلا من وجود الخياطة وعدمها كما ان النظر الى الاجنبية يجامع الصلوة وعدمها والخياطة عبارة عن الحركات المخصوصة
القائمة بالجارحة المخصوصة من ادخال الابرة واخراجها وشغله المكان المخصوص خارج عنها جزما ولهذا يوجدان مما ارتفعا او ورد على كل
منهما انكار كون تحريك الاصبع وادخال الابرة في الثوب واخراجه عنه جزء للخياطة مكابرة وحملا للكون هنا على الحركة في غاية السقوط قوله
لا ريب ان نظر المستدل الى المنع من جميع صور الكون في هذا المكان اه وفيه ان الكون في هذا المكان ضبط الشغل الحيز لتصور الاصول بجامع الخياطة
والكتابة والقناعة وغيرها من الافعال والحركات القائمة بالجوارح ولا ينافي النهي عنه لا يستلزم النهي عن شي منها ولا يتحد المنهي عنه مع
شي منها في الوجود كما يتحد الغصب مع الصلوة قوله فلنشتغل بما ذكره بعض المدققين اه ذكره جماعة منهم المدقق الشيرواني والسيد صدر الدين
ويرد عليه منع كون العبد مطيعا في هذا المثال والحال هذه ودعوى القطع بذلك مردودة على مدعيها ولعلها وهم من سقوط المامور
به عن الذمة بحصول الغرض فان ما يحقق في ضمن الفرد المحرم مثل المامور به لا نفسه وقد يسقط الامر بحصوله لكونه توصليا قوله والحاصل
ان جهتي الامر والنهي تقييديتان لا تعليليتان كما اشار اليه بعض المحققين اه اشار اليه سلطان العلماء وقد يتوهم من كلامه تبعا للشارح
على جعل الجهتين تقييديتين او تعليليتين والجهة التعليلية عبارة عن علة الحكم ومن حكمها ان تعددها يوجب تعدد الحكم فالعلل الغائية
وهي غايات الاشياء والاغراض المقصودة منها كلها جهات تعليلية وضابطها كونها متقدمة على الافعال والتروك في وجودها الذهني
ومتاخرة عنها في وجودها الخارجي وهي بحيث في وجودها الذهني يتبعها الحكم ليدعو المكلف الى ايجاد الفعل او تركه تحصيلا لها في الخارج
وفي وجودها الخارجي تنشا من الافعال والتروك الحاصلة في الخارج بجميع قيودها وحيثياتها والجهة التقييدية عبارة عما له مدخلية في موضوع
الحكم وان كان نفس الموضوع وعلامتها ان تعددها يوجب تعدد الموضوع فموضوع الحكم واجزائه الصورية والمادية وشروطه من القيود
الوجودية والعدمية كلها جهات تقييدية ومن ذلك ظهر فساد توهم كون جهتي الصلوتية والغصبية تعليليتين لان الصلوتية والغصبية
ليستا من الاغراض المقصودة من الامر بالصلوة والنهي عن الغصب بل هي نفس الموضوع والغرض شي اخر من المثوبة كما انه ظهر ما يقال من ان
مرجع كونهما تقييديتين الى تعلق الاحكام بالطبايع ومرجع كونهما تعليليتين الى تعلقها بالافراد فان الصلوة والغصب موضوع الحكم سواء
فرض طبيعة كلية او جزئيا منها قوله وان اراد مطلق التعدد فلا ريب انهما متعددان او اقول انما اراد من تعدد المتعلق بحيث يفيد الوقوع
امرين لو فرض تعددهما بحسب الوجود الذي لا ينافي الا بتعدد الايجاد بان يوجدا بايجادين يكون احدهما متعلق الامر والاخر من متعلق النهي وما
ذكره من كونهما متعددين متعدد بحسب المفهوم وهو بمجرده مع اتحاد الفرد غير كاف في تعدد المتعلق لانهما بحكم اتحاد الفرد يوجدان بوجود
وايجاد واحد وهذا الايجاد متعلق للامر والنهي ومعروض للوجوب والحرمة مع الاهمال ان الامر والنهي انما تعلقا بالماهيتين لا بافرادهما
وهذا ايجاد للفرد امتثالا للامر بالماهية فلم يتحد متعلق الامر والنهي الا على تقدير تعلقهما بالفرد والمفروض خلافه لانا نقول هذا
ايجاد للفرد امتثالا للامر بالماهية باعتبار تحققها في ضمنه ومن المحقق على القول بوجود الكلي الطبيعي ان الماهية توجد بعين وجود
الفرد وقضية ذلك ان يكون الايجاد المذكور المفروض كونه ايجاد الفرد بعينه هو ايجاد الماهية وهذا لا ينافي القول بتعلق الاحكام
بالطبايع لان معنا انها تتعلق بالطبايع باعتبار وجودها ومرجعه الى تعلقها بايجادات الطبايع والاصل فيه ان قوله صل معناه
في مقام الطلب اوجد الصلوة وقوله لا تغصب معناه لا توجد الغصب كما ان قوله ضرب ويضرب معناهما اوجد الضرب ويوجد وحيث
ان الماهية لا توجد الا بايجاد الفرد فيعينه هو ايجاد الماهية واذا اجتمعت الماهيتان في فرد واحد لزم كون ايجاده ايجادا لهما معا اذا

كان الايجاد الواحد مع كونه منهيا عنه مأمورا به ايضا لزم اجتماع المتنافيين في محل واحد قوله يجوز ترك هذا الغسل له من حيث انه جمعة
اه قد عرفت سابقا ان جهتي الجمعة والجنابة تعليليتان فلا يمكن كون ايجاد الغسل الواحد الشخصي معروضا للجواز الترك وعدم جوازه
قوله ره يقول اوكع هذا الركوع اه تحصله بناء على ما يراه من كون الفرد مقدمة ان الفرد المحرم اذا امر اصلي بل امر تبعي غيري فاذا امر الشارع
صل فهو امر اصلي بالصلوة وامر غيري بالفرد من باب المقدمة فحكم العقل بكونه مخيرا في ايجادها في ضمن الفرد وهذا التخيير انما هو من العقل
انما يقع بالنسبة الى الافراد المباحة فليس بالنسبة الى هذا الفرد المنهي عنه امر لا اصليا ولا غيريا فلم يقل الشارع اوكع هذا الركوع المنهي
عنه اصلا قوله لما مر ان التخيير اللازم باعتبار وجود المقدمة اه حق هذه العبارة ان يقال لان التخيير العقلي اللازم عن الامر بالماهية
بدلالة الاشارة انما هو بالنسبة الى ايجادات افرادها المباحة وهذا اشارة بعدم وقوع ايجاد الفرد المحرم طرفا في هذا التخيير ويؤيد
الى الاعتراف بعدم جواز اجتماع الامر والنهي قوله والتكليف الباقي حال الفعل اه جواب عن سؤال مقدر تقريره ان التكليف الباقي
بالفعل بعد الشروع فيه على القول ببقائه بعد الشروع الى الفراغ عنه وعدم سقوطه بمجرد الشروع كما يلزم مطلوبية هذه الصلوة
بخصوصها المنهي فيها فعاد المحذور وملخص الجواب ان التكليف الباقي بعد الشروع في هذه انما هو باتمام مطلق الصلوة المأمور بها الا انه
ينقلب الى التكليف بهذه الصلوة بقيد الخصوصية قوله فهذا البحث ناسب ذكره من اجل ما ذكرنا اه يعني ان الاشتغال الى هذا السؤال
نشأ عما ذكرناه في بحث المقدمة من ان دلالة الامر بالشيء على وجوب مقدماته تبعية من باب الاشارة ومعنا ان وجوب المقدمات ليس
مرادا من الخطاب والدلالة عليه ليست مقصودة بل هو لازم للمراد بمعنى باللزوم العقلي الذي يحكم به العقل بملاحظة الخطاب فهي من
من القضايا العقلية وهذا النحو من الوجوب للشارع فيه في بحث المقدمة بل الحق منه الوجوب المراد من الخطاب بالدلالة المقصودة
عليه لكونه وجوبا اصليا وتجاوزات الشارع على طبق محاورات العرف فالخطاب الصادر منه ايضا لا يدل على وجوب المقدمات بالدلالة
المقصودة بل غايته الدلالة التبعية من باب الاشارة وحاصل السؤال الثاني منع ذلك منع كون طريقة الشارع هنا على طبق محاورات
العرف لان علمه اداوة شيء من الخطاب مع بيانه ان يراد منه تماما شيء ممن يجوز في حقه الغفلة والذهول وهو ممتنع في حقه تعالى واذا لم يجز
في حقه ذلك لاحاطة علمه بجميع افراد المأمور به ويكون هذا الفرد المنهي عنه محرما فمقتضى حكمته ان لا يريده من الخطاب مع فرض علمه
ارادته لا يكون من افراد المأمور به فيكون باطلا هذا ولكن الحق ان هذا البيان بعد ما اعترف به قدس سره في الجواب الثاني مع
مطلوبية الفرد المحرم اصالة بقوله لا يستلزم مطلوبية الفرد الخاص ومنع مطلوبيته مقدمة بقوله نعم ذلك يسقط عن المباح بعد
قوله لما مر ان التخيير اللازم باعتبار وجوب المقدمة انما هو بالنسبة الى الافراد المباحة مما لا وقع له لصراحة العبارتين في عدم كونه
مرادا من الخطاب لا على وجه يكون واجبا اصليا ولا على وجه يكون واجبا مقدميا وعلى هذا فما ذكره في جوابه تكرار لما سبق خال عن الفائدة
ويمكن توجيه السؤال بان مراد السائل من قوله فمقتضى الحكمة انه لا يريده ان مقتضى الحكمة انه لا يريد من لفظ المأمور به المفروض كونه الطبيعة
ما يعم هذا الفرد المنهي عنه ومن جعل الارادة الطبيعة المقيدة بما عداه كما نبه عليه قوله ذلك فلا يكون من افراد المأمور به لوضوح
انه بمجرد عدم ارادته بالخصوص من الامر الاصلي والامر المقدمي التبعي مع فرض كون المأمور به هو الطبيعة المطلقة لم يخرج عن كونه من
افراد المأمور به فلم يتجه الحكم بعدم كونه منها ليتفرع عليه البطلان ومنشأه على هذا التوجيه ما ذكره قدس سره نعم ذلك يسقط
عن المباح فانه كونه مسقطا مع فرض عدم اندراجه في التخيير العقلي الواقع على الافراد المباحة مبني على ان يراد من المأمور به الطبيعة
المطلقة الشاملة له ولكن لا يرتبط به ما يذكره في جوابه من ان المأمور به ايجاد الطبيعة لا الفرد الى اخر ما ذكره بل يلزم منه كون
السؤال الثاني تكرارا لهذا السؤال وعدم الفرق بينهما الا بحسب العبارة ضرورة ان كون ايجاد الطبيعة في ضمن هذا الفرد مستثنى من
الايجادات عبارة اخرى لارادة الطبيعة المقيدة بما عدا هذا الفرد وعدم ارادته فانه اذ لا معنى للاستثناء في المطلوب الا التقييد
الاتقييد المهنو وبالجملة وضع السؤالين مع جوابيهما في غاية الاضطراب والتشويش مع ما عرفت من الايرادات الواردة على كل تقدير قوله

لا استحالة

لا استحالة في ان يقول الحكيم اه حاصله منع منافاة الحكمة في ارادة ما يعم هذا الفرد من المأمور به اذ لا يلزم منه قبح على الحكيم فيها فيصح
ان يقول هذه الطبيعة مطلوبي الى اخر ما ذكره ويرد عليه انه يؤدي الى التناقض في الكلام واي استحالة وقبح اشكل من استحالة التناقض
وقبحه وذلك لان مطلوبية الطبيعة من حيث هي على التعيين تنحل الى مطلوبية كل واحد من حصصها المتحققة في الافراد على البدل وعليه
مبنى التخيير العقلي الذي يدركه العقل تبعا وان لم يكن مقصودا من الخطاب اصالة وقد ذكرنا سابقا ان متعلق الطلب لا بد ان يكون
هو الايجاد فمرجع التخيير المذكور الى التخيير في ايجادات الافراد المتضمن للرضا بايجاد هذا الفرد المنهي عنه بدلا عن الافراد الاخر وبيانه
قوله ولا ارضى بايجادها في ضمن هذا الفرد وايضا عدم الرضا بايجادها في ضمن هذا الفرد يرجع الى عدم الرضاء بالحصة المتحققة فيه
اذ لا ايجاد مع قطع النظر عن الموجود لا حكم له من الرضاء وعدم الرضاء ولا معنى له الا تقييد الطبيعة المطلوبة بما عدا هذا الفرد هذا
معنى كون ايجادها في ضمنه من الايجادات مستثنى قوله فما وجه تخصيص الامر والقول بالبطلان اه اقول وجهه حكومة دليل الحظر على
دليل الاباحة بالمعنى الاعم في متفاهم العرف الموجب لرجوع التخصيص الى الامر باخراج مورد الاجتماع عن مورده الا ترى ان المولى اذا قال العبد
اتجر ثم قال لا تكتب فلا يرى ان العبد يجوز عن الكتابة وعن الاتجار بها عملا بالنهي مع ان الاتجار المأمور به اعم منه ومن غيره من البيع لا انما
وفقه فيهما كما ان الكتابة المنهي عنها اعم من الاتجار بها وغيره وهكذا في جميع المقامات فما ذكره من القلب بقوله بل لنا ان نقول الغصب
حرام الا اذا كان كونا من اكوان الصلوة غير جيد ولا حاجة الى المرجحات الخارجية قوله دفع المفسدة اهم من جلب المنفعة اه لعلهم ارادوا
بالاهمية فيما اذا دار الامر بين دفع مفسدة يحصل معه جلب منفعة المأمور به على تقدير ترك هذا الفرد واختيار فرد اخر في امتثال
الامر وجلب منفعة يستتبع الوقوع في المفسدة على تقدير الاتيان بهذا الفرد فان جلب المنفعة بالنسبة الى فعل المأمور به حاصل سواء
بقي الامر في هذا الفرد او ارتفع واختص بغيره عنه انه مع بقاء الامر بالنسبة اليه يؤدي جلب المنفعة الى الوقوع في المفسدة ومع عدمه يؤدي
جلب المنفعة الى دفع المفسدة المذكورة فالامر دائر بين دفع مفسدة لا يستتبع جلب المنفعة يؤدي الى الوقوع في المفسدة وظاهر ان الاولى
بحكم العقل الذي يكشف عنه بناء العقلاء الا ترى انه لو قيل لاحد سافر الى الهند فيغصب مائة دينار وينقطع بدله او لا تسافر لا يغصب
بدله ويغصب مائة دينار فانه لا يزال يختار عدم المسافرة بحيث لو اختاره رماه العقلاء بالسفاهة ودناءة الراي وحقارة العقل ولكن
يبقى المناقشة في عبارة الوحيد المذكورة من حيث قصور ظاهرها عن افادة ما قررناه فانه يفيد دوران الامر بين فوات منفعة لا يتداركها
شيء على تقدير ترك الفعل راسا وحصول مفسدة يستتبع تلك المنفعة بحيث لو حصل الفعل حصلت المنفعة مع عدم اندفاع المفسدة
ولو ترك راسا اندفعت المفسدة مع عدم حصول المنفعة فيكون الثاني اولى وهذا بنفسه وان كان حقا لعين ما مر الا انه على هذا التقدير
لا ينطبق على محل البحث اذ المفروض ان دفع المفسدة بترك هذا الفرد يتعقبه جلب المنفعة باتيان فرد اخر كما ان جلب المنفعة بفعل
هذا الفرد يستتبع عدم اندفاع المفسدة فلا يصح هذه الحزازة لا بد من ارجاعها الى ما قررناه قوله اذ في ترك الواجب ايضا مفسدة اذا
تعين اه يدفعه ان منعا ونقضه بما هو خارج عن محل البحث فان المفروض كون الامر تخييريا فيكون من مجاري القاعدة بالتقرير المتقدم
ضد محرما فان في الواجب المعين لا يقدح في حرمتها فيما نحن فيه قوله لاستلزامه انتفاء جميع الافراد اه الدلالة على التكرار بمحل الامر
الذي لا تكرار فيه وقد بني في تضعيفه على ما اختاره من منع التكرار في النهي ايضا مطلقا ويمكن تضعيفه ايضا على المختار من اثبات التكرار
فيه بحسب دلالة العقل بمنع كونه اقوى دلالة من الامر لان ذلك اما من جهة المادة او الهيئة ولا سبيل الى شيء منهما اذ لا فرق بينهما
في شيء من مدلولي المادة والهيئة لتشاركهما من حيث المادة في الدلالة على الماهية المطلقة ومن حيث الهيئة في الدلالة على الطلب غاية
الامر ان في احدهما متعلق بايجاد الماهية وفي الاخر بعدم ايجادها وهذا لا يوجب فرقا بينهما في قوة الدلالة وضعفها وتكرار النهي
ليس من مقتضى شيء من المادة والهيئة بحسب الدلالة اللفظية بل هو شيء يثبته العقل التزاما نظرا الى ان امتثال الطلب بترك الماهية
لا يتأتى الا بالامتناع عن جميع افرادها وبنحو هذا الحكم الا ترى يثبته في الامر ايضا بملاحظة ان امتثال الطلب بايجاد الماهية يتأتى

يعني

بفرد واحد فيحكم بكفايته على وجه البدلية وكما ان في النهي يحكم البراءة اما بالتكرار فكذلك في الامر يحكم الالتزام اما بالتخيير او الاحلاد
بينهما لا يوجب خللا فما في القوة والضعف فلا بد من قوله مع معارضته باصل البراءة اه فيه ضعف لان الظن لا يستقر الا ان كان
حجة فلا نعارضه اصل البراءة وان لم يكن حجة فلا معارض لاصل البراءة والقبيح ثم الجواب ان يقال ان الحكم في موارد المشتبه فيها
بعد تسليم الغلبة والاعتداد بها في الظن باللحوق ظاهري كما يشهد به التمسك باتمام الاستظهار والا فاين الشبهة لانه يثبت فيها
لحكم الواقعي والمقصود بالبحث التخيير لحكم الواقعي المردد بين الوجوب والحرمة لاشتباه موارد التخصيص الذي ارتكبه المتكلم في الامر
او النهي وغاية ما يفيده الغلبة بعد استقراء الاشتباه هو الظن بلحوق هذا الفرد في الحكم الظاهري وهو الحرمة الظاهرية مع اشتباه حاله
بالنظر الى الواقع لاحتمال عدم كونه محرما في نفس الامر ومرجعه الى عدم تبين حال اللفظ ابقاء مورد التخصيص بعد على الاشتباه قوله ولما
فيما نحن فيه فانه وان كان يلزم تكليف ما لا يطاق اه ايضا الاولى فيه منع لزوم تكليف ما لا يطاق بتقريب ان الغصب المتحقق من توسط ارض الغير
بجميع اجزائه التي منها الخروج ان حصل منه بقصد الفساد وعنوان العدوان بعد اختيار للشاء قدرته قبل الدخول بالنسبة الى الخروج
فعله وتركه فكل ما يتأتى منه فيها من ابتداء الدخول الى انتهاء الخروج من الاكوان والحركات والسكنات يعلم مبنيا وهذه القدرة وتوابع
هذا الاختيار ولاجل هذه القدرة المتحققة قبل الدخول يتجه في حقه التكليف ويتوجه اليه خطاب لا تغصب بالنسبة الى المجموع وكل واحد
من الاجزاء وباختياره الفعل وهو الدخول الى الخروج خالف ذلك الخطاب وعصى رب الارباب كما ان المستطيع بتركه الخروج مع الرفقة اختيارا
خالف الخطاب وعصى الرب لانه ترك ما هو مقدور له بالواسطة من حين تركه المقدمة ولذا يقال ان تركها ترك حكمي للحج في موسم خاص
وان شئت قلت فيما نحن فيه ان اجزاء الغصب المتحقق منه في الدار المغصوبة لكونها مترتبة في الوجود الخارجي فكل جزء لاحق حتى الخروج الى الجزء
مقدور بالواسطة لكون الاجزاء السابقة كلا بالنسبة الى اللاحقة من قبيل المعدات التي هي من المقدمات وكل واحد تحت تعقد من قبل المقدمة
وقد صرح في غير موضع ان المقدور بالواسطة مقدور ومع هذا فكيف يسلم لزوم تكليف ما لا يطاق ويبنى الجواب على جواز نحوه لكونه من سوء
اختيار المكلف قوله والظاهر ان ذلك الامر انما استفيد من جهة كونه من مقدمات ترك الغصب الواجب اه يرد عليه ما تقدم في دفع شبهة
الكعبي من ان ترك الحرام يكفي فيه وجود الصارف عن فعله ولا حاجة الى الامر وجود حتى يكون تحقق الخروج في ضمن فرد المقارنة الاتفاقية من دون
ما يتوله فيه مع ان الخروج ان حصل منه بقصد الفساد والعدوان فهو ايضا غصب من السبيل وفرد من افراد الحرام مقدمة لترك الفرد الاخر
للزوم الترجيح من غير مرجح او التكليف بغير المقدور لوجوب كل بوجوب الاخر فيجب كل من الخروج وضده المتحقق على تقدير عدم الخروج وان
حصل منه بقصد التخلص وتفريغ ملك الغير فهو خارج بهذا القصد عن عنوان الغصب لكونه تصرفا مأذونا فيه من المالك بالاذن المعلوم
منه بشاهد الحال القطعي للعلم الضروري بان كل مالك راض بتفريغ ملكه ودفع يد العدوان عنه واذنه فيه بل امره به وبالتأمل فيما حققنا
يظهر ان انحى الاقوال في المسألة ما عن السيد قده من التفصيل بين كون الخروج بنية التخلص فيكون مأمورا به وبنية الفساد فيكون منهيا عنه اما
الاول فللاجماع والعقل المستقل بابدال حسن التخلص وتفريغ ملك الغير واما الثاني فلكونه غصبا محضا كلا من الامر والنهي في التقديرين
نفسي وعلى الاول لا مقتضي لكونه منهيا عنه وعلى الثاني لا مقتضي لكونه مأمورا به قوله وقد يوجه كلام ابي هاشم بعيد اه وهو على
ما نقله في الحاشية ان المعصية في الفعل لا تنحصر في فعل المنهي عنه وترك المأمور به بل تتحقق بما هو في الامر والا فقد تحصل بفعل
ما يكون حاصلا بسبب فعله الاختياري وكانت اوديته بعده من عبارة القائل لا بعد في نفسه الا في الافعال التوليدية على القول
باستنادها الى العلة الاولى مع كون الخطاب في نفس الامر متعلقا بالعلة من هذا القبيل فيه قوله وصيانة لخصمنا عن تعليم الخصما المصلحة
اه يرد عليه منع انعكاس العكس بخروج ما علم انحصار الغاية المطلوبة منه في التقرب والزلفى وتكميل النفس فهذا هو الذي يتوقف صحته
في نفس الامر على النية سواء اريد بالصحة موافقة الامر او اسقاط القضاء او ترتب الاثر بالمعنى المتناول لهما وهو حصول القرب والزلفى وكمال
النفس وهو الاظهر فان الغاية المطلوبة من الامر بالمأمور به اذا كان هو التقرب والزلفى وتكميل النفس فهو لا يحصل الا بقصد القربة وامتثال

الامر ويلزم من ذلك كون المأمور به مقيدا بذلك القصد ولا ريب ان انتفاء القيد يوجب عدم موافقة الامر ولا سقوط القضاء ولا حصول
القرب والزلفى بخلاف ما احتمل فيه كون المصلحة المطلوبة منه ذلك او كونه من المصالح المطلوبة منه ايضا فان احتياج صحته الى النية بحسب
الواقع غير معلوم بل غايته كونه محتملا لاجل الاحتمال المذكور وتوهم بذلك ما ذكره في التعليل من ان امتثال الامر لا يحصل الا بقصد
الطاعة في العرف والعادة فان ذلك انما يعلم بحصول امتثال الامر الا بالقصد المذكور الا ان نفس الامتثال بحسب الواقع لا يحصل الا
بذلك مع ان قضية الاحتمال كونه مدركا اعتبار النية في العبادة هو اصل الشغل المستدعي ليقين البراءة عند اليقين بالاشتغال لا حكم
العرف وقضاء العادة الا ان توجيه بان بناء العرف وجريان العادة في نحو ذلك على العمل باصل الشغل المقتضي لاعتبار النية وبالجملة
جعله عبارة لحوق العبادة بالمعنى المذكور غير جيد قوله وان كان هو ايضا من الاحكام الشرعية اه كانه مبني على كون التقابل بينهما من تقابل
التضاد بان يكون الفساد عبارة عن كون الشيء بحيث لا يترتب عليه الاثر في مقابل الصحة بمعنى كونه بحيث يترتب عليه الاثر واما على تقدير
كون تقابلهما من تقابل الايجاب والسلب بان يكون الفساد عبارة عن عدم ترتب الاثر فلا لانه على هذا التقدير امر عدمي والامور العدمية
لا تندرج في الاحكام الشرعية وعلى هذا يبتني كون الاصل في العبادات والمعاملات هو الفساد لان الاصل فيهما عدم ترتب الاثر بارادة
الاصل الاولي المقتضي لاستصحاب العدم الازلي الذي هو الاصل في جميع الاشياء من الاصل في هذا المقام وح يستقيم قوله لان عدم الدليل دليل
العدم على معنى ان عدم الدليل على الصحة دليل على عدم الصحة ولكن بملاحظة الاصل المذكور فان الحكم بالعدم في مورد عدم الدليل
على الوجود لا بد له من مستند وهو الاصل قوله فهو معنى اجزاء مغاير لاصالة الصحة بالمعنى الاول بحسب المورد وان كان يراد من كل منهما
القاعدة المقتضية للصحة فانها على المعنى الاول تختص بالشبهات الحكمية وعلى الثاني بالشبهات الموضوعية فبيع المعاطاة المشكوك
في صحته وفساده بحسب الوضع الشرعي من مورد اصالة الصحة بالمعنى الاول والبيع الصادر من مسلم المشكوك في صدوره على نحو المعاطاة
او بالصيغة على القول بعدم صحة المعاطاة من مورد اصالة الصحة بالمعنى الثاني وهما بالمعنيين لا ينافيان اصالة الفساد
لورودهما باعتبار كونهما مستفادين من الدليل عليهما في كل من الشبهات الحكمية والموضوعية اخذ في موضوعهما من عدم الدليل
على الصحة والقاعدة المستفادة من الدليل دليل قوله وما ذكرنا سابقا من الاصل اه فما يقال من ان الاولى في المقام تعميم محل الكلام بالنسبة
الى كل ما شأنه ان يتصف بالصحة والفساد سواء ثبت له جهة محرمة ام لا كما يقتضيه اطلاق الادلة والعناوين لا ينبغي الاصغاء اليه لمنع
الاطلاق الموهم سيما في خصوص الادلة خصوصا احتجاج اهل القول بالدلالة بانه لو لم يفسد لزم من نفيه حكمة يدل عليها النهي
ومن ثبوته حكمة يدل عليها الصحة واللازم باطل الخ قوله اما ان يتعلق بنفسه اه بان يكون متعلق النهي الماهية الكلية المتحققة في ضمن
افرادها ولا يتحقق ذلك بحيث يندرج المتعلق في محل النزاع الا فيما يكون المخرج من دليل الصحة مخصص المكلف او صنفه كصلاة الحائض
وصوم المسافر وبيع العبد السفيه وصلاة المرأة لا ينافي من خرج بالنهي على القول بالدلالة على الفساد بوصف الصحة اصلا والضابط
الكلي الحاصر للاقسام التسعة ان النهي اما متعلق بماهية العبادة او المعاملة من حيث هي فهو المنهي عنه لنفسه والا وح فاما ان يتعلق بها
لامر داخل فيها فهو المنهي عنه لجزئه او لامر خارج عنها وح فذلك الامر الخارج اما ان يكون من لوازم الماهية او مشخصاتها العرفية وجودهما
الخارجي بحيث يلزم من تبدله تبدل النوع او الشخص فهو المنهي عنه لوصفه اللازم او لا وعليه فاما ان يكون بحيث اعتبره الشارع في
الصحة فهو المنهي عنه لشرطه او لا وعليه فاما ان يكون من قبيل الصفات فهو المنهي عنه لوصفه الخارج او من قبيل الافعال وح فاما ان يتحد
معها في الوجود فهو المنهي عنه لشيء مفارق متحد والا فهو المنهي عنه لشيء مفارق غير متحد قوله ان يكون النهي عنه طبيعة تلك العبادة او
المعاملة اه وضابطها الذي يندفع معه توهم كون صلاة الحائض وصومها من المنهي عنه لوصفه كون النهي عن الطبيعة لوصف في المكلف غير
مقدور وعلى وجه بحيث يمتنع لاجله دخول الماهية بجميع افرادها على القول بدلالة النهي على الفساد في الوجود بوصف الصحة كحال الحيض
ولذا يكون المخرج من دليل الصحة هو المكلف بصنفه او شخصه بخلاف المنهي عنه لوصفه اللازم والخارج قوله ان فهو الصيغة اه

فمفهوم صيغة النهي وهو التحريم في قوله لا تصل الحائض وما في معناه كقوله عليه السلام دعي الصلوة ايام اقرائك انما ورد على الصلوة
المدلول عليها بالمادة بعد اعتبار تقييدها بحالة الحيض او ايام القراء فيكون المنهي عنه هو الصلوة المقيدة بحصولها لحال
الحيض او ايام الاقراء وظاهر ان حصول الصلوة في هذه الحالة او تلك الايام وصف فيكون الصلوة المنهي عنها لاجله من المنهي عنه
لوصفه وعما قررناه من الضابط يندفع هذا التوهم قوله تقتضي الزيادة في اصل الفعل اه اي الزيادة في مجمل الفعل المصدري المتحققة في ضمن
جميع افرادها كما في هيئة الحسن في قولنا زيد احسن من عمرو وما هيئة العلم في قولنا زيد اعلم من عمرو وقوله ان يرجع الفعل عما فيه اه او لا
او لا بملاحظة الصيغة عليه وبين عمرو في هيئة العلم ثم بعد له عنه بلا ملاحظة قيد الحيثية عليه في الفرد وهو خصوص الحيثية
واللازم باطل ويلزم من بطلانه بطلان نحو قولهم باتفاقنا صيغة التفضيل الزيادة في اصل الفعل ووجه الاندفاع ان هذه القاعدة غير
تمام بعتبر مع المادة قيد وحيثية كما في المثالين المتقدمين وفي هذا الفرض فهي حق لا يمكن الاستثناء منه واما ما اعتبر معه قيد وحيثية
كما في المثال المذكور فمقتضى التقييد ان لا يفهم الا الزيادة في الفرد فلا رجوع للفعل عما فيه اه قوله ان الحيض من مشخصات الموضوع
والمحمول اه اراد بالموضوع والمحمول هنا المكلف والمكلف به كالمرءة والصلوة في مثال النهي عن صلوة الحائض لا الموضوع والمحمول المنطقيين
فيكون معنى قوله دعي الصلوة ايام اقرائك على تقدير رجوع القيد الى الموضوع المرءة الحائض منهية عن الصلوة فيبقى الصلوة التي
عبر عنها بالمحمول بلا قيد قوله لم لا يكون من قيود الحكم والنسبة الحكمية اه اراد بالحكم معنى النهي والتحريم المستفاد من الصيغة و
النسبة الحكمية عطف تفسير فيكون تقدير قوله دعي الصلوة الخ المرءة منهية حالة الحيض وايام الاقراء عن الصلوة فيبقى الصلوة
بلا قيد قوله فان سلمنا كون القضية عرفية عامة اه وهي ما حكم فيها بدوام النسبة ما دام الوصف العنواني ثابتا لذات الموضوع
اطلاق القضية هنا ثم جعلها من العرفية العامة كاطلاق الموضوع والمحمول مسامحة فيكون المعنى على تقدير العرفية العامة الحائض
منهية عن الصلوة ما دامت حائضا وهذا الكلام من تتمة جعل القيد من قيود النسبة والمراد ان فرض القضية عرفية عامة لا يلزم كون
القيد من قيود المحمول لان الضرورة والدوام والامكان وغيرها من جهات القضية كلها قيود النسبة لانها معتبرة لبيان الكيفية
العارضة لها فالمحمول باق على اطلاقه ولو على هذا التقدير ايضا قوله على القول بان البيع هو نفس الايجاب والقبول اه كما في كلام من
عرف البيع بالايجاب والقبول كما في الدعوى وكذلك الاستدلال على بعض احكامه الا انه باعتبار ورد في كلام من عبر بالعقد والعقد بالايجاب و
القبول كجماعة منهم العلامة في المختلف استنادا لانه المتبادر منه عند الاطلاق وضابط هذا القول جعل البيع مفهوما مركبا
من جزئين احدهما الايجاب والاخر القبول فيتحقق فيه المنهي عنه لجزئه سواء كان الجزء منهيا عنه بحيث يستند النهي اليه اولا وبالذات
والى الكل ثانيا وبالعرض او كان الكل منهيا عنه بسبب الجزء وان انحصر ما يتحقق في المثال على القول المذكور في الصورة الاولى لان
البيع على هذا القول مفهوم مركب قائم بشخصين متغايرين ذاتا او اعتبارا البايع والمشتري فاذا نهى احدهما خاصة عما يتأتى منه من الايجاب
او قبول كان البيع من المنهي عنه لجزئه ومن هذا يظهر السر في تقييده المثال بجهل المشتري اذ مع علمه كان كل منهما منهيا عما يتأتى منه
فالبايع عن الايجاب والمشتري عن القبول فيصير البيع حينئذ من المنهي عنه لنفسه لا لجزئه ومما نبهنا عليه من التعميم في المنهي عنه لجزئه
يندفع ما اورد على المثال من ان النهي عن الايجاب على فرض تسليمه انما تعلق بالجزء فقط وهو الايجاب والمقصود في المقام تعلقه بالكل
لاجل الجزء ووجه الاندفاع ان المنهي عنه لجزئه اعم من الصورتين وكذلك المنهي عنه لشرطه قوله واما على القول الاخر فالامثلة كثيرة
واضحة اه لا يذهب عليك ان مرادنا من القول الاخر المقتضي لكثرة الامثلة ووضوحها ان البيع فلم يكن فيه مفهوما مركبا لم يتحقق فيه المنهي
عنه لجزئه اصلا فضلا عن كثرة امثلته ولم يعهد عنه ما عدا القول المتقدم قول اخر للاصحاب بتقييم كونه مركبا من اجزاء خارجية
يصلح كل منها لكونه منهيا عنه ومنشأ للنهي عنه فان اقوالهم في معناه بحسب ما يستفاد من تعريفاتهم على اختلافها في الاجناس والفصول
ثلث دائرة بين كونه عبارة عن العقد كالقول المتقدم او نقل العين كما استقربه المحقق الكركي وعرفه بنقل الملك من مالك الى غيره

بصيغة مخصوصة في معناه اثناء التمليك كما يحكى عن المصابيح او الاثر الحاصل منه بواسطة العقد وهو انتقال العين كما عليه جماعة حيث
عرفوه بانتقال العين المملوكة من شخص الى غيره بعوض مقدر على وجه التراضي والتركيب مختص بالاول والاخرين باطلان وانهما اراد من
القول الاخر لم يتجه ما ذكره من ان الامثلة عليه كثيرة واضحة ولو وجه بالنسبة الى احدهما بتعميم الجزء بالقياس الى الاجزاء العقلية المستفادة
من قيود تعريفهم كان يمكننا تقريبه ان كلا منهما وان لم يصلح متعلقا للنهي لعدم كونه من مقولة فعل المكلف الا انه يصلح متعلقا للنهي بما هو
مقولة الفعل وهو جنس التمليك فالنهي عن بيع ما لكن بعين مملوكة او ما هو بعين مملوكة لا بعوض او ما هو بعين مملوكة بعوض غير مقدر
او ما هو بعين مملوكة بعوض مقدر لا على وجه التراضي نهي عن الكل لجزئه اي لمسلة في الجزء العقلي ولكن فيه من التكلف ما لا يخفى مع انه خلاف ما
بيان بين مطاوي كلماتهم من كون الجزء في عنوان المنهي عنه لجزئه مرادا به الجزء الخارجي مع انه لا يستقيم الا على القول بالنقل اذ الانتقال
من حيث انه اثر قائم بالمبيع ليس من مقولة فعل المكلف فلا يصلح متعلقا للنهي الا ان يقال برجوع النهي عنه الى سببه هو النقل هذا
تكلف اخر او بتأويل الانتقال الى المصدر المبني للفاعل الذي يعبر عنه في الفارسية بمنتقل كردن او انتقال دادن لا المبني للمفعول
الذي يعبر عنه بمنتقل شدن فيرجع القولان بالنقل والانتقال الى معنى واحد وهذا في اصلاح القول بالانتقال وتعريف البيع الظاهر
في العرف والشرع بل اللغة ايضا في فعل المكلف كما يرشد اليه تصاريفه ومستعملاته العرفية وتعديته في الاخبار والاثار الى المفعول بل
المفعولين بنفسه غير بعيد الا انه في توجيه كلام المصنف في خصوص المقام تكلف اخر فليتدبر قوله فاما ان يكون لفقدان الشرط كالصلوة
بلا طهارة اه اورد عليه بان المنهي عنه لفقد الشرط خارج عن محل الكلام لان الوضوح ان فقد الشرط موجب لفقد المشروط لبطلانها
وصحته فلا يكون هذا النهي الا بلا للنزاع ويدفعه انه انما يتوجه لو كانت الشرطية ثابتة قبل هذا النهي ومفروض المقام استفادة
شرطيته من النهي على القول باقتضائه الفساد وكذلك الكلام في المنهي عنه لجزئه باعتبار فقدان الجزء فيستفاد من النهي المقتضي للفساد
كون ما فرض فقدانه في العبادة او المعاملة شرطا او جزءا قوله ويقال له الوصف اللازم اه وضابطه كما اشرنا اليه سابقا ما يكون مميزا
لنوع العبادة او تشخصها في نظر الحس بحيث يتبدل بتبدله النوع والتشخص وانما يقال له الوصف اللازم للزومه للنوع كالجهر والاخفات
اللاحقين للصلوة والترتيب والارتماس اللاحقين للغسل والتشخص ككون الصلوة في المكان الفلاني او الزمان الفلاني ومنه صوم يوم
النحر والوصف الخارج ما لا يكون مميزا للنوع ولا التشخص ككون الصلوة في الدار المغصوبة من حيث وصف المغصوبية فانه وصف لو زال
في اثناء الصلوة بلحوق الاذن او الملك لا يتبدل هذا التشخص من الصلوة بتشخص اخر بخلاف كونها في هذه الدار فانه وصف لازم وفي
التمثيل للمنهي عنه لوصفه الداخل بالجهر والاخفات للقراءة مع فرض كون مورد النهي هو الصلوة نظر واضح لان القراءة جزء للصلوة
واذا اتصف بالجهر والاخفات انها ما بالخصوص كان الصلوة من المنهي عنه لجزئه غاية الامر كونه باعتبار وصف لازم في الجزء الا ان يقال ان
مبنى المثال على كون القراءة بنفسها مع قطع النظر عن الصلوة عبادة واذا نهى عنها جهرا او اخفاتا كان من المنهي عنه لوصفه الداخل قوله
على القول بكون المعاطاة بيعا اه بناء المثال على هذا القول تنبيه على ان من الامثلة من باب المعاملة وعلى البيع مع الاجنبية في المكالمة
معها فان النسبة بينهما كالنسبة بين الصلوة والغصب عموم من وجه ضرورة وجواز المكالمة معها التي هي المنهي عنه قد يكون باجزاء صيغة البيع
وقد يكون بغيره والبيع معها قد يكون باجزاء الصيغة وقد يكون بالمعاطاة فيجتمعان في اجزاء الصيغة فهو المعاملة المنهي عنها لشيء
مفارق متحد معها في الوجود وهو المكالمة مع الاجنبية والاصل في هذا التحقيق اعتبار كون النسبة في هذا القسم بين العبادة او المعاملة
والشيء المفارق الذي يطرأها النهي من جهته عموم من وجه قوله وذكروا في ثمرة النزاع اه يستند هذه الثمرة على توهم كون الصحة في تفسير
المتكلمين اعم منها مطلقا على تفسير الفقهاء وانما يستقيم ذلك لو كان مراد المتكلمين من الامر ما يعم الظاهري والواقعي ومراد الفقهاء من
اسقاط القضاء اسقاطه بحسب الواقع الملازم لموافقة المأمور به الواقعي وهذا عند كونهم بل توهم فاسد فان التحقيق ان الصحة في
مثل الزمان للزوم واعلم هو الاتيان بالمأمور به على وجهه منشأ الاختلاف بين الفريقين على طرافة كل منها ناظر الى اصطلاح احدهما

الصحة في احد المتلازمين ومبنى الاخرى في المتلازم الاخر بل نقول ان موافقة الامر يلزمه سقوط القضاء فالمتكلم بنى اصطلاحه على الملزوم
والفقيه على اللازم فتفريع الثمرة المذكورة على نحو هذا الاختلاف وارد على خلاف التحقيق فموافقة الامر ولو ظاهرا يلازم سقوط
القضاء وعدم سقوط القضاء يلازم عدم موافقة الامر نظرا الى ان الامر يعتبر الاجزاء ان ظاهرا فظاهر وان واقعا فواقع فان كان
نظر الفريقين في تفريع الثمرة بالنسبة الى الصلوة بظن الطهارة الى ما قبل انكشاف الخلاف فكما ان موافقة الامر الظاهري حاصلة
فكذلك سقوط القضاء ايضا متحقق في مرحلة الظاهر وان كان النظر الى ما بعد انكشاف الخلاف كما هو ظاهر عبارة التفريع فكما
ان القضاء بمعنى مطلق التدارك لا يسقط فكذلك موافقة الامر ايضا غير حاصلة ولو بالنسبة الى الامر الظاهري الذي هو مؤدى
الظن او امارة اخرى كالاستصحاب ونحوه بناء على عدم كونها معتبرة على وجه الموضوعية لئلا يلزم التصويب فالظن او الاستصحاب
قائم مقام العلم ما لم ينكشف الخلاف ومعنى قيامه مقام العلم لزوم ترتيب اثار الواقع على مؤداه ما دام قائما على معنى عدم انكشاف
خلافه للواقع فانكشاف انتفاء الامر الواقعي معناه انكشاف انتفاء الامر راسا ومقتضى ذلك عدم موافقة العمل للمامور به الواقعي
ويلزم منه عدم سقوط القضاء بمعنى مطلق التدارك قوله وظن الطهارة ويقينها لا يؤثران في وحدة صلوة الظهر بحسب النوع
اي لا يوجبان زوال الوحدة النوعية عنها وصيرورتها نوعين متغايرين احدهما الصلوة المظنون الطهارة والاخر الصلوة المتيقن
الطهارة بكون كل من الظن واليقين جزء للموضوع بحيث يتعدد المامور به في الواقع حتى يقال ان الذي لا يسقط قضائه بسبب
الاتيان بالصلوة بظن الطهارة هو النوع الثاني لا النوع الاول فهو مسقط القضاء بالنسبة الى هذا النوع لانه بعد انكشاف
الظن لا يجب عليه ثانيا الاتيان بالصلوة المظنون الطهارة اقول هذا غاية التشاؤم وجعل المنع كون وجه اعتبار الظن واليقين
في احراز اجزاء المامور به وشروطه وجه الموضوعية بل انما يعتبران على وجه الطريقية الى احراز الواقع فاذا تبين عدم مصادفة الطريق
الواقع انكشف انتفاء الواقع راسا على معنى انكشاف عدم كون المأتي به في صورة الظن بالطهارة مثلا مامورا به في الواقع كما اشرنا
اليه في الحاشية السابقة ولكن يعتبر ذلك انتفاء الصحة بمعنى موافقة الامر ايضا كما حققناه والامر الظاهري المحرز بالطريق الشرعي
كالظن يقال له الامر ما لم ينكشف فساد ذلك الطريق ومع انكشاف الفساد انكشف انتفاء الامر عن المأتي به راسا هذا هو معنى عدم
موافقته المامور به في الواقع لانه ما اعتبر فيه الطهارة وهذا فاقد لها ومن هذا التحقيق ظهر ان الامر الظاهري ليس في الطرف
المقابل للامر الواقعي بل المامور به الظاهري هو المامور به الواقعي الذي احرز بعض اجزائه او شروطه بالظن ونحوه من الطرق الشرعية
التعبدية التي يقال لمؤداها الامر الظاهري لانه امر ظهر للمكلف بمقتضى الطريق الشرعي القائم مقام العلم الذي هو طريق عقلي
ومعنى وجوب التعبد بالظن مثلا وجوب ترتيب اثار الواقع على المظنون اي وجوب الاخذ به على انه المامور به الواقعي لا على انه مظنون
فمعنى انكشاف فساد الظن انكشاف عدم كون المظنون هو الواقع ومعه يستحيل الصحة بمعنى موافقة الامر كما يستحيل الصحة بمعنى
اسقاط القضاء فالمامور به باق على ذمة المكلف ويجب عليه تداركه اعادة ان انكشف فساد الظن في الوقت او قضاء ان انكشف
فساده في خارج الوقت قوله وقد يجاب بان هذا الاعتراض انما ذكره الفاضل الجواد وحاصله ان بناء الفرق بين مظنون الطهارة
ومتيقن الطهارة بادعاء سقوط قضاء الاول دون الثاني انما يتجه على القول بتبعية القضاء للاداء وح يحكم بسقوط قضاء
الاول لحصول ادائه وعدم سقوط قضاء الثاني لعدم حصول ادائه وهذا القول باطل بل الحق كونه بفرض جديد فيمكن
حصول امر اخر بقضاء المأتي به اولا ودون ما لم يؤت به فيلزم ان لا تكون الصلوة المفروضة مسقطة للقضاء مطلقا على ما ذكره
الفقهاء قوله فهي مسقطة للقضاء على القولين اه محصله ان القضاء المصطلح الذي اختلفوا في تبعيته للامر الاول والفرض الجديد
انما يثبت باحد الوجهين على تقدير فوات المامور به في الوقت والصلوة بظن الطهارة في مفروض المسئلة غير فائتة فلا يعقل الامر
الجديد بقضائها بالمعنى المصطلح عليه فقضاء هذه الصلوة ساقطة على القولين قوله فلا بد على مذهبهم اما القول اه مبنى

الوجه الاول على كون الحكم الظاهري الذي هو مؤدى الامارة او الظن ماخوذا في القضية على وجه الموضوعية فيختلف وصفه بالصحة والفساد
على حسب اختلاف الزمانين بما قبل كشف الخلاف وما بعده ومبنى الوجهين الاخرين على خلاف ذلك كما هو الحق المحقق عند اهل التحقيق
كما اشرنا اليه والفرق بين الوجهين انه لا يوصف بالصحة ولا الفساد ولا يحكم باحدهما ما دام الظن باقيا واذا زال الظن بحصول
اليقين اما بالطهارة او بانتفائها انكشف الصحة على الاول والفساد على الثاني من اول الامر على اول الوجهين ويوصف بالصحة اي يحكم
بها ما لم ينكشف الخلاف واذا انكشف ظهر الفساد من اول الامر ويتبين كون وصفه بالصحة اولا في غير محله على ثانيهما قوله فلا منافاة
بين موافقة الشريعة وثبوت القضاء اه اراد بموافقة الشريعة مجرد موافقة الامر الظاهري الذي دل الشرع على وجوب التعبد به من مقتضى
ادلة وجوب التعبد بالظن والامارة الموجبة له لا موافقة الشريعة بمعنى الحكم الشرعي الواقعي قوله اما من جهة عدم حصول الامتثال
اه تفصيل العصور وجوب نعلم ثانيا قوله خلافا للحنفية اه كانهم ارادوا بالاصول الطبيعة الموجودة في ضمن نوع العبادة او المعاملة
وبالوصف الخصوصية العارضة لها من الامور الخارجية الغير المشروعة المنضمة اليها من سوء اختيار المكلف كما يظهر من تمثيلهم
وان شئت عبر عنهما بالجنس والفصل المنوع له مسامحة فيكون المراد بمشروعية الجنس كون الجنس الموجود في ضمن النوع ماذونا فيه جاريا
عليه الحكم الاصلي الثابت لاصل العبادة او المعاملة من اقتضاء او وضع ولو من جهة الفردية وبعدم مشروعية الفصل كون الفصل
المنوع لذلك الجنس مبغوضا في نظر الشارع غير ماذون فيه حتى يكون المورد بملاحظتهما ذا حكمين مختلفين احدهما قائم بالجنس والاخر
بالفصل مع كونهما متضادين كما في العبادة التي مثلوا لها بصوم يوم العيد نظرا الى ان المنهي عنه كون الصوم في يوم العيد لا نفسه فانه
راجح مطلوب وضعا ... كما في المعاملة التي مثلوا لها بالبيع الربوي نظرا الى بنائهم فيه على تصحيح اصل البيع بعد اسقاط الزيادة
لعدم كونها بخصوصها مشروعة فما لم يكن مشروعا في جنسه وفصله معا لم يكن شيء من جنسه وفصله ماذونا فيه وهذا في العبادة كالصلوة
في الدار المغصوبة ومثل الوضوء وفي المعاملة كبيع الملاقيح وكيف كان فهذا اصطلاح لا ينبغي المشاحة فيه قوله وان اصل المعاملة بطم
اه وجه البطلان ان المعتبر في صحة المقايسة عند القائسين اتحاد العلة المقتضية للحكم في المقيس والمقيس عليه وهي هنا غير متحدة لان
علة اقتضاء الامر للصحة انما هي موافقته باداء المامور به وعلة اقتضاء النهي للفساد على القول به مخالفته بسبب الاتيان بالمنهي عنه
فان الاتيان بالصلوة في المكان المباح موافق للامر بالصلوة فتكون صحيحة والاتيان بها في المكان المغصوب مخالف للنهي في قوله لا تصل
في الدار المغصوبة فتكون فاسدة ويشكل ذلك بعدم كون مبنى الاستدلال على القياس بل على دعوى ملازمة عقلية بين اقتضاء الامر الصحة
واقتضاء النهي الفساد وهو ان مقتضى النقيضين نقيضان نعم انه لو كان بناؤه على القياس فالمتجه في دعوى بطلانه ان يقال ان الصحة المقيس
عليه ليس من مقتضى الامر بل من مقتضى الاتيان بالمامور به على وجهه واسنادها الى الامر لضرب من المجاز بخلاف الفساد فانه لا بد وان
يكون من مقتضى النهي لانه المتنازع فيه قوله وتسليم التناقض اه يتضمن مناقشة اخرى في عبارة الدليل وهو منع كون النهي نقيض الامر بناء
على كون المراد منه المعنى المصطلح المنطقي الذي اخذ فيه تقابل الايجاب والسلب لوضوح ان تقابل الامر والنهي من تقابل التضاد
لكون الطلب في جنس كل منهما امرا وجوديا وكون متعلق الطلب في النهي ضدا عدميا وهو الترك لا يقتضي بكون النهي نفسه امرا عدميا كما هو
واضح وعلى هذا فتسليم التناقض مبني على نحو المماشاة مع المستدل والا فلا وجه له بالنظر الى الاصطلاح نعم لو اريد بالنقيض مطلق
المقابل بالمعنى المشترك بين المتناقضين والمتضادين وهو الذي اشار اليه المص بقوله او حمل التناقض على مطلق التقابل كان له وجه الا
انه خروج عن الاصطلاح وكيف كان فهذه مناقشة لفظية لا طائل تحتها اصلا قوله اذ قد اشتركا في لازم واحد اه مثل له بالحركة والبرودة
المفرطتين المشتركتين في اقتضاء الهلاك قوله لكن نقيض قولنا يقتضي الصحة لا يقتضي الصحة اه هذه مغالطة واضحة لان اقتضاء المقتضي
ليس جزء من مقتضاه حتى يعتبر التناقض بين الاقتضاء وعدم الاقتضاء والمذكور في عبارة الدليل كون الصحة نفس مقتضى الامر و
نفس الفساد مقتضى النهي لا اقتضاء الصحة واقتضاء الفساد فكما ان الدلالة ليست جزء من المدلول فكذلك الاقتضاء ليس جزء من

المقتضي في الامر والنهي بنيا وكان في الاقتضاء وتنافيان في المقتضي الذي هو الصحة في الاول وعدم الصحة في الثاني قوله لو لم
يفسد لزم من نفيه اه اي لو لم يفسد المنهي عنه بواسطة النهي والضميران المجرور والمرفوع (؟) راجعان الى المنهي عنه والمراد من نفيه النفي
التكليفي وهو المنع والتحريم المستفاد من النهي ومن ثبوته الثبوت الوضعي وهو كونه بحيث يترتب عليه الاثر كسقوط الاعادة و
القضاء في العبادات وحصول الملكية او الزوجية او غيرهما في المعاملات المستفاد من مقتضى الصحة الوارد بنوع العبادة والمعاملة
الشامل بعمومه للمنهي عنه كما هو قضية عدم الفساد والمقصود من وضع الدليل دعوى الملازمة بين الصحة المجتمعة مع المنع والتحريم
وجود مصلحة يتبعها الصحة مجتمعة مع المفسدة التي يتبعها المنع والتحريم لا دعوى الملازمة بين المنع والتحريم ووجود هذه المفسدة
لانها حكمة ثابتة على كل تقدير اي الفساد وعدم الفساد ولكن ثبوتها متفرعا على تقدير عدم الفساد وانما الكلام في وجود حكمة
اخرى معها مستلزمة للصحة وعدمه وحاصل تقرير الدليل انه لو لم يكن النهي مقتضيا لفساد المنهي عنه لزم من ثبوته اعني كونه بحيث يترتب
عليه الاثر وجود حكمة اخرى يدل عليها الخطاب المقتضي للصحة زائدة على حكمة المنع والتحريم التي يدل عليها النهي والمحصل دعوى الملازمة
انه على تقدير عدم اقتضاء الفساد كما ان النهي الدال على المنع والتحريم يدل على وجوب مفسدة في الفعل كذلك الخطاب المقتضي للصحة يدل
على وجود مصلحة فيه مستلزمة لتلك الصحة واسناد الدلالة الى الصحة كما في عبارة الدليل اما مسامحة او باضمار الدليل مضافا الى
الصحة او بارادة الاستلزام من الدلالة ووجه الملازمة تبعية الاحكام تكليفية ووضعية للحكم والمصالح والمفاسد النفس الامرية التي
هي في المعاملات عبارة عن حفظ الحقوق والاموال وصيانة الفروج والانساب وانتظام معيشة الانسان فيما يحتاج اليه من انواع
المكاسب والتجارات وغيرهما مما يندرج في العقود والايقاعات والاحكام قوله واللازم باطل اه لان وجود حكمة اخرى مستلزمة للصحة
زائدة على حكمة المنع والتحريم باطل لان هذه الحكمة ان كانت مساوية لحكمة المنع والتحريم او راجحة عليها امتنع النهي ويبطله دليل الخلف
وان كانت مرجوحة بالنسبة اليه امتنع الصحة فيلزم مع فرض عدم الفساد ان لا يكون صحيحا ولا فاسدا وانه محال لاستحالة ارتفاع النقيضين
كاجتماعهما وحيث بطل اللازم بطل الملزوم فثبت المطلوب من اقتضاء النهي لفساد المنهي عنه قوله وهما اه ان المصلحتان تابعتان للنهي
وترتب الاثر بالذات اه يعني لا تنافي بين المصلحتين لاختلافهما في المقتضى فان مصلحة المنع تقتضي رجحان الترك على الفعل بحيث لو خالف
الفعل كان عاصيا موجبا لاستحقاق العقوبة ومصلحة الصحة تقتضي رجحان ترتب الاثر على عدمه لو عصى واختار الفعل واللازم من
ذلك اجتماع العصيان وترتب الاثر لو اختار الفعل اقول هذا انما يتم في المعاملات لان المصلحة المقتضية لترتب الاثر من الملكية و
الزوجية وغيرهما وهو حفظ الحقوق والاموال وصيانة الفروج والانساب وانتظام معيشة الانسان تجامع مصلحة النهي المقتضية
لرجحان الترك على الفعل دون العبادات لان المصلحة المقتضية لرجحان ترتب الاثر فيها وهو سقوط الاعادة والقضاء بعينها
على المصلحة المقتضية لرجحان الفعل على الترك وهي لا تجامع المفسدة المقتضية لرجحان الترك على الفعل قوله وقد يستدل له بما ورد
في بعض الاخبار اه تمام هذا الخبر ما رواه زرارة في الحسن قال سألته عن مملوك تزوج بغير اذن سيده فقال ذلك الى سيده ان شاء اجازه
وان شاء فرق بينهما قلت اصلحك الله ان الحكم ابن عيينة وابراهيم النخعي واصحابهما يقولون ان اصل النكاح فاسد ولا تحل اجازة السيد له
فقال ابو جعفر عليه السلام انه لم يعص الله انما عصى سيده فاذا اجازه فهو له جائز وفي معناه خبر آخر قوله وجه الدلالة على الاطلاق (؟)
اه توضيحه ان العصيان في مقتضى النفي والاثبات ليس عبارة عن مخالفة الحكم التكليفي الالزامي والا لزم التناقض لوجوب اطاعة السيد
على العبد فيما يأمره وينهاه فعصيان السيد بهذا المعنى يتضمن عصيان الله تعالى بل المراد به فيهما الاتيان بما لم يأذن فيه الله
او السيد وهو بهذا المعنى منتف بالنسبة اليه تعالى نظرا الى كون عقد المملوك بمقتضى عموم صحة الفضولي بعد لحوق الاجازة
مما اذن فيه الله تعالى وعدم اذن السيد حين اجرائه مع لحوق اجازته فيما بعد عرضا ثم والحاصل ان العصيان الوارد في الرواية ليس
عبارة عن مخالفة الحكم التكليفي بل هو عبارة عن مخالفة الحكم الوضعي فلا ينبغي الاستناد اليها في اثبات فساد المنهي عنه بورود

جهة

جهة المنع التكليفي بعد قيام الاذن الوضعي المعلق على اذن السيد قوله فيه ضعف بينهما عليه في التعليقة والظاهر ان الاستدلال
بالخبر بالتقريب الذي قررناه تم ايضا تمام ولا ينبغي الاسترابة فيه قوله افرط ابو حنيفة وصاحباه اه اراد بهما تلميذيه ابا يوسف
ومحمد بن الحسن الشيباني ومعنى افراطهم انهم مع كونهم من اهل القول بعدم دلالة النهي على الفساد لم يقفوا على مجرد ذلك بل تعدوا عنه
الى القول بدلالته على الصحة قوله وهو في غاية الظهور من البطلان اه لوضوح ان الدلالة المستندة الى الخطاب لفظيا وغيرها عبارة
عن كونه موجبا لفهم المعنى على انه مراد منه او لازم للمراد بحكم العقل كما في دلالة الاشارة ولا ريب ان النهي المفيد للمنع من المنهي عنه عبادة
او معاملة لم يرد منه الصحة بمعنى موافقة الامر ولا بمعنى اسقاط القضاء ولا بمعنى ترتب الاثر مطابقة ولا التزاما بينا ولا غير بين
ولا ان العقل يحكم بكونها احد هذه المعاني من لوازم المنع المراد منه بحيث لولا لزومها له قبح على الشارع الحكيم من كذبا والاغراء بالجهل
او تكليفا بالاباطات (؟) ولذا اطبق اصحابنا كما عن جمهور المعتزلة والاشاعرة على بطلانه قوله والاصل في الاطلاق الحقيقة اه لعل وجه
الحاجة الى توسيط هذا الاصل في توجيه القول المذكور نفي احتمال ارادة المعنى اللغوي وغيره مما يغاير المعنى الشرعي من اسمي العبادة والمعاملة
فانه في اصطلاح الشارع على القول بثبوت الحقيقة الشرعية في الفاظ العبادات والمعاملات مجاز شرعي ولا بد من نفيه بالاصل المذكور
اذ لولاه لم يثبت الصحة المطلوبة في المقام قوله وذلك مبني على كون العبادات اه الباعث على هذا البناء كأنه تخيل انه لولاه لم يتجه
القول باسناد الدلالة على الصحة الى النهي لان غاية ما يمكن ان يقال في تتميم التوجيه بدونه هو ان النهي يستلزم اطلاق اسم العبادة
او المعاملة على المنهي عنه وهو مع انضمام الاصل المذكور يوجب اندراج المسمى في عموم دليل الصحة من الخطاب الوارد بنوعي العبادة و
المعاملة وقضيته ذلك كونه صحيحا اما بمعنى موافقة الامر واسقاطه القضاء في العبادة او كونه بحيث يترتب عليه الاثر وهذا
هو معنى دلالة النهي على الصحة ويخدشه ان الدلالة عليها ح مستندة الى الخطاب الوارد بالنوع لا الى النهي الوارد بما هو اخص منه
ويتوهم دفعه بان الدلالة المستندة الى الخطاب على وجه الحقيقة يصح اسنادها الى النهي على سبيل المجاز باعتبار الاستلزام المذكور
يندفع بان دلالة النهي على الصحة بهذا المعنى مما لا ينكره احد فلا وجه لتخصيص القول بها الى ابي حنيفة وصاحبيه مع الاطباق على
بطلانه فلا يتم تتميم التوجيه بحيث لم يتوجه اليه هذه الخدشة من بنائه على القول بكون العبادات والمعاملات اسامي لخصوص
الصحيحة فان استلزام النهي لاطلاق الاسم المحمول بمقتضى الاصل على حقيقته التي هي الصحيحة بالخصوص معناه الدلالة على الصحة
بالاخرة ويشكل ذلك بمنع جدواه في دفع نحو الخدشة المذكورة في العبادات لانه لولا اندراج المنهي عنه الخاص تحت الخطاب العام
الوارد بنوع العبادة لم يلزم من مجرد كون اللفظ اسما للصحيحة والاصل في الاطلاق الحقيقة كونه متصفا بالصحة بمعنى موافقة الامر او
اسقاط القضاء لان الصحة بهذا المعنى ليست جزءا من المسمى ولا شرطا فيه بل انما تعرضه بواسطة الخطاب والصحة المأخوذة فيه عبارة
عن كونه من الماهية المجتمعة لجميع الامور المعتبرة فيه من الاجزاء والشرائط وهو لا يلازم الامر فضلا عن الصحة بمعنى موافقة الامر واسقاط
القضاء والصحة المطلوبة في المقام هو هذا الا ما هو ماخوذ في المسمى وستعرف زيادة توضيح لذلك فالدلالة على الصحة المطلوبة في
المقام مستندة اولا وبالذات الى الخطاب وتستند الى النهي ثانيا وبالعرض وعلى وجه المجاز وليس هذا من القول بدلالة النهي على
الصحة على وجه يكون افراطا في القول ممتازا عن القول بعدم الدلالة على الفساد فان الصحة من جهة عموم الخطاب الوارد بالنوع مما
لا ينكره احد من اصحاب هذا القول ولذا تقدم ان محل النزاع في المسألة ما كان له جهة صحة هذا كله مع ان توجيه القول بالدلالة على
الصحة بنحو ما ذكره قدس سره مما لا يساعد عليه حجته المنقولة في مختصر الحاجبي وشرحه للمولى العضد (؟) بيان المختصر فان حجته على ما حكي
امران احدهما انه لو لم يدل النهي على صحة المنهي عنه شرعا لكان المنهي عنه غير شرعي والتالي باطل بالاتفاق
واما الملازمة فلان المنهي عنه لو كان شرعيا لكان صحيحا اذ الشرعي هو الصحيح المعتبر في نظر الشارع فما لا يكون صحيحا لا يكون
شرعيا كصوم يوم النحر والصلوة في الاوقات المكروهة فانهما لعدم كونهما صحيحين معتبرين في نظر الشارع ليسا بشرعيين والثاني انهما

انه لو لم يكن المنهي عنه الشرعي صحيحا لكان ممتنعا ولو كان ممتنعا لم يمنع عنه لان الممتنع غير مقدور وغير المقدور لا ينهى عنه فيلزم من
الشرطين انه لو لم يكن المنهي عنه الشرعي صحيحا لم يمنع عنه ومرجع الوجهين كما ترى الى اثبات ارادة الصحيح من لفظي العبادة والمعاملة
المنهي عنهما بالاستدلال وهو يجامع القول بالاعم في العبادات والمعاملات ايضا اذ لا يلازم القول بالصحيح فلا وجه لتفريع
القول المذكور على هذا القول بالخصوص كما في كلام غير واحد قوله فلو لم يكن مورد النهي صحيحا اه بيان لدليل القول المذكور
ولا تعلق له بالتوجيه المذكور ولا ينافي مع البناء المذكور دليل تام عليه وملخصه ان النهي يستلزم اطلاق اللفظ وهو اسم للصحيح والاصل
في الاطلاق الحقيقة فيكون المنهي عنه صحيحا لا محالة معللا لهذا البيان بل لا يرتبط به التفريع المستفاد من كلمة الفاء وانما يستقيم
ذلك لو اريد اثبات كون المنهي عنه صحيحا بابداء الملازمة بينه وبين كونه امرا شرعيا ولا بد ان يكون دليل بطلان اللازم الذي اشار
اليه بقوله اذ نحن نجزم بان المنهي عنه امر شرعي شيئا آخر من اتفاق وغيره لا ما اشار اليه البناء من كون اللفظ اسما للصحيح لان هذه
المقدمة على تقدير صحة البناء مع انضمام اصالة الحقيقة في الاطلاق تنهض بنفسها منتجا لكون المنهي عنه صحيحا بتقيل الملازمة المذكورة
بل دعوى بطلان اللازم المذكور لغوا وهذا الانضمام اقوى ما يشهد بعدم صحة البناء والتفريع قوله لكن المنهي عنه ليس الصلوة المقيدة
اه لو صح ان الصلوة المقيدة بخصوص صلوة الحائض فاسدة فيلزم من كون المنهي عنه هو هذه الصلوة اطلاق الاسم على الفاسد
وهذا قوله بل المراد ان الحائض منهية عن مطلق الصلوة الصحيحة اه اراد به مطلق الصحيح هيئة الصلوة الصحيحة من دون اضافتها الى
الحائض ولا تقييدها بخصوص صدورها منها ومبنى هذا الكلام على ما حققه سابقا من كون هذه الصلوة منها غير مأمور بها في نفسها الا
لوصفها بجعل القيد من مشخصات الموضوع لا المحمول ومع انه لا يتم في مثل الصلوة في الدار المغصوبة انه لا يجدي نفعا في اثبات كون
المنهي عنه هو الصلوة الصحيحة بالمعنى المتنازع فيه اعني ما وافق الامر او ما اسقط القضاء الا على تقدير كون الحائض مأمورة بالصلوة
فيلزم دلالة النهي على الصحة بمعنى موافقة الامر فالوجه في الجواب بعد منع كون العبادات اسامي للصحيحة ثم تسليمه ما اشرنا اليه
من انه مع انضمام اصالة الحقيقة في الاطلاق لا ينتج ارادة الصحة بمعنى موافقة الامر بل انما ينتج ارادة الصحة بالمعنى المبحوث
عنه في مسئلة الصحيح والاعم وهي كون الماهية جامعة للامور المعتبرة في المأمور به كلها من الاجزاء والشروط والصحة بهذا المعنى
اعم مطلقا من الصحة بمعنى موافقة الامر كما ان الفساد بالمعنى المقابل لها اخص مطلقا من الفساد بمعنى عدم موافقة الامر فقد
يكون لاختلال في بعض الامور المعتبرة في المأمور به جزءا ام شرطا وقد يكون لانتفاء الامر راسا كما في صلوة المجنون مثلا لو فرض
صدورها منه جامعة لجميع الاجزاء والشرائط والصحيح المأخوذ في مسمى اللفظ على القول بالصحيح انما هو ذلك وهو لا يلازم الصحة
بمعنى موافقة الامر كما هو المقصود بالدليل بل يجامع الفساد بمعنى عدم موافقة الامر الذي يثبت من النهي باعتبار استلزامه انتفاء
الامر عن المورد فالنهي لا يدل على الصحة بالمعنى الذي هو مقصود القائل فليتدبر قوله فان قالوا ان الحائض انما تمكنت من الصلوة
الجامعة للشرائط اه قلنا انها متمكنة منها والنهي ايضا لا يدل على الفساد بمعنى عدم اجتماعها للشرائط فيكون مع هذا النهي باقية
على صحتها بالمعنى المذكور وقد عرفت انها لا تلازم الصحة بمعنى موافقة الامر بل لا تنافي الفساد بمعنى عدم موافقة الامر فيدل
على الفساد بهذا المعنى وهو لا يجامع الصحة بالمعنى المقابل له ولكن هذا كله مبني على عدم كون الطهر بمعنى الخلو من الحيض من شروط
الصلوة ووجود المأمور به كما هو الحق الذي لا محيص عنه على ما سنوضحه قوله ونقول انها متمكنة من الصلوة الصحيحة الشرعية بعض
وبالجملة اه يعني مع كونها متمكنة من الصحيحة بمعنى الجامعة للشرائط متمكنة من الصحيحة الشرعية بمعنى موافقة الامر ايضا ولكن في
الجملة اي بالنظر اليها قبل ايام الحيض بل وبالنسبة اليها في تلك الايام مع قطع النظر عن هذا النهي المستلزم لعدم وجود الامر لانتفاء
الامر لعدم امكان اجتماعه مع المنع المستفاد منه فعلى تقدير كون الطهر بمعنى الخلو من الحيض من شروط الامر ولا بين ان لولا هذا
النهي المقيد لذلك كانت الصلوة الحاصلة منها في تلك الايام صحيحة شرعية فهي انما متعلقة لها وان امتنعت بسبب النهي وهو

المراد من قوله وان لم تكن صحيحة شرعية بملاحظة حالة الحيض التي نشأ منها النهي قوله غير عدم كونها في ايام الحيض اه قيد الشرائط
بذلك تنبيها على عدم كون هذا الامر العدمي الذي يعبر عنه بالطهر من جملة الشرائط التي هي قيود للمأمور به بل هو كعدم الجنون من
شروط الامر بخلاف عدم الجنابة بل مطلق الحدث وعدم النجاسة فانه من قيود المأمور به لا من شروط الامر والسر في ذلك ان شروط
المأمور به وقيوده الوجودية والعدمية لا بد ان تكون كنفس المأمور به واجزائه مقدورة للمكلف ولو بمقدورية مباديها وعدم كون
الصلوة في ايام الحيض ليس من مقدورات الحائض بدليل عدم قدرتها على رفع الحيض بخلاف عدم كونها حال الجنابة او مطلق الحدث فانه
مقدور للمكلف بدليل قدرته على رفع الجنابة وغيرها من الاحداث وبالجملة كما اشترط في التكليف كون المكلف به مقدورا للمكلف كذلك
يشترط كون الامور المعتبرة فيه من الاجزاء والشرائط ايضا مقدورة له فلا يعقل كون جزء من اجزائه ولا شرط من شروطه غير مقدور له
خارجا عن اختياره فلا يصح عدم كون الحيض المعبر عنه بالطهر من شروط الصلوة المأخوذة في مسمى لفظها على القول بالصحيح فالصحيح
من الصلوة هو الماهية الجامعة للشرائط التي ليس منها عدم كونها في ايام الحيض قوله وامتناعها منها انما هو بجهة المنع والنهي اه يعني
هذا الامتناع لا يؤثر هنا في منع صحة التكليف لكونه ناشئا من نفس التكليف المفروض وهو الناشئ عن النهي الموجود من جهة امتناع اجتماعه مع
الامر والامتناع المانع من التكليف انما هو الامتناع السابق على التكليف الناشئ من غير جهة التكليف قوله اللفظ المفيد اما ان يدل
على المعنى بنفسه اي بمعونة القرينة فيعم الحقيقة والمجاز ويجري مجرى التقسيم في المجازات نحو ما يجري في الحقائق كما عن ظاهر كثير وتساعد عليه
اطلاقهم الظاهر على ما ترجح معناه المجازي بواسطة القرينة كما في اسد يرمي والمجمل على ما يتردد بين معنييه الحقيقي والمجازي كالمجاز
المشهور على مذهب الجمهور وما يتردد بين معنييه المجازيين وعن النهاية التصريح بعدم اختصاص الظاهر بما دل بالاصل والعرف بل
كل لفظ ترجح معنى منه فهو ظاهر بالنسبة اليه فما ذكرناه اولى من تفسيره بالدال على المعنى بالوضع لظهوره في الاختصاص بالحقائق واحتمال
كون المراد بالوضع ما يعم وضع المجازات قبالا للطبع والعقل لا يدفع هذا الظهور ولهذا اللفظ مقسما يعبر على عموم التقسيم للمفردات
والمركبات كما جزم به في الاشارات وتساعد عليه ورود اطلاق كل من الاقسام الاربع في كلامهم على آحاد كل من الصنفين كما ان اخذ المجمل
والمؤول من اقسام هذا التقسيم دليل على ان المراد بالدلالة في وصف اللفظ ما يعم الفهم التصديقي وهو كون اللفظ ولو بمعونة الاصل
والقرينة موجبا للتصديق بالمعنى على انه مراد منه جزما كما في النص وظنا كما في الظاهر والفهم التصوري وهو كونه موجبا للتصور وحضوره
في الذهن من دون تصديق بارادته كما في المجمل والمؤول والوضوح ان التصديق بارادة معنى بعينه من اللفظ لا يجامع في الاول التصديق
احتمال ذلك المعنى لاحتمال معنى آخر كما ان التصديق بارادة ظاهر من الظاهر لا يجامع التأويل في الثاني لانه من الاول لمعنى الرجوع عبارة
عن ارجاع اللفظ الى ارادة معنى يحتمله مخالف للظاهر بدليل منفصل من الخطاب نقلي ومنه الاجماع او عقلي ومنه علاج التعارض
بين النص والظاهر وبين الاظهر والظاهر ولو في خطاب واحد القاضي بتقديم النص على الظاهر ومنه تقديم الخاص على العام عند تنافي
ظاهريهما وتقديم الاظهر على الظاهر ومنه ترجيح التخصيص على المجاز او الاضمار او النسخ وترجيح التقييد على المجاز او التخصيص او
الاضمار او النسخ وترجيح المجاز على الاضمار او النسخ وغير ذلك مما هو مقرر في مسائل تعارض الاحوال بناء على كون مرجع الترجيح في
الجميع الى تقديم الاظهر على الظاهر القاضي بتطرق التأويل الى الظاهر بحمله على ارادة خلاف ظاهره وبالتأمل فيما قررناه يظهر عدم
كون مطلق المجاز من المؤول كما ان مطلق المؤول ليس من المجاز بل النسبة بينهما عموم من وجه فيجتمعان في اكثر صور تقديم النص والاظهر
على الظاهر ويفترق المجاز فيما اذا قرينته غير منفصلة من الخطاب كما لو كانت حالية او مقالية لكونه على هذا التقييد من النص او الظاهر
بناء على ما تقدم تحقيقه من عموم التقسيم للمجازات ويفترق المؤول في تقييد المطلق في مسئلة حمل المطلق على المقيد وعينا على مذهب
سلطان العلماء من كونه حقيقة وعدم استلزامه التجوز في اللفظ ومرجعه الى اخذ الخصوصية من المقيد في لحاظ حمل الحكم لا من المستلزم
لاخذها معها في لحاظ الاستعمال المعبر عنه باطلاق الكلي على الفرد وفي تخصيص العام على مذهب من يجعل الاستثناء بعد الاخراج في مسئلة

دفع التناقض الوارد على الكلام الاستثنائي كما يظهر انفا بالتامل فيما قررناه وكون النصوصية والظهور والاجمال والتاويل من الاحوال
العارضة للفظ من حيث طرو الاستعمال الخاص له ووروده في كلام متكلم خاص كالشارع ونحوه وهل يوجد المتواطي في المجاز كما
يوجد المجمل والظاهر والنص فيه اشكال وغموض بعيد ويمكن بادراج اللفظ الظاهر في اقرب مجازاته عند تعذر حقيقته المصروفة
بدليل منفصل الى ابعد مجازاته قوله والمشترك بينهما وهو مطلق الرجحان اي الراجح الدلالة على معنى ما يوجب التصديق بارادته
المعنى لا بقيد بلوغه حد الجزم ولا بقيد عدم بلوغه على الظن ويمكن ان يراد به هنا المفهوم المردد بين الامرين لا المشترك الحقيقي وهكذا في المشترك
بين المجمل والمؤول فهو بقيد على الاحتمال الاخر فالمتشابه هو الغير الراجح الدلالة على معنى ما لا يوجب التصديق بارادته ما المعنى لا بقيد انتفاء
احتمال المعنى الاخر ولا بقيد ثبوته بحيث يحصل التصديق في جانبه بدليل منفصل عن الخطاب قوله فالنص هو ما لا يحتمل غير المعنى عقلا
ايضا اه هذا حق لا سترة عليه الا انه يعز وجوده في المفردات ولذا قيل بقيام الاحتمال العقلي في اكثر النصوص وطني ان ما التزمه لذاته
باب الاحتمال لا ينافي الاحتمال العقلي منحصر في متحد اللفظ والمعنى باحتمال معناه في واحد ولم يكن له معنى اخر حقيقي بانتفاء الاشتراك
والنقل ولا مجازي بانتفاء العلاقة فان كان لذلك مصداق فيما بين الالفاظ المفردات كلفظ الجلالة على قول فهو مثال للنص في المعنى
المذكور في المفردات هذا اذا اعتبرنا عدم احتمال الغير من مقتضى ذات اللفظ واما اذا جعلناه اعم مما هو باعتبار الخارج كما التزم المص
بقوله وبهذا القطع يحصل بسبب القرائن الخارجية فيعرض له امثلة كثيرة على حسب ما يفرض من القرائن القطعية واما النص في المركبات
فامثلته كثيرة جدا ومنها قولهم لا رجل في الدار ونحوه مما دخلت لا النافية للجنس فيه الا قولهم ليس في الدار رجل ونحوه مما دخل ليس
وما بمعناها بالقياس الى استغراق النفي وعموم السلب حيث فرقوا بينهما بكون الاول نصا فيه لعدم احتمال غيره والثاني ظاهرا فيه
لاحتمال غيره وهو رجوع النفي الى الوحدة المستفادة من التنوين ولذا لا يصح الاضراب بقولنا بل رجلان او رجال في الاول المرفوع
النافي ويصح في الثاني لعدم لزومه بجواز حمله على ارادة خلاف ظاهره وهو نفي الوحدة الغير المنافي لاثبات الكثرة قوله ولولا ان
النصوصية والظهور امور اضافية اه هذا التحقيق على ما يساعد عليه النظر الدقيق مما لا وقع له لان النص والظاهر بالمعنى الذي
ذكره ضابطه قطعية دلالة اللفظ لذاته او باعتبار الخارج على معناه وظنيته دلالته عليه لا يقبلان الاضافة بان يكون لفظ في
اطلاق واحد او في اصطلاح واحد قطعي الدلالة على معناه بالاضافة الى شيء وظني الدلالة عليه بعينه بالاضافة الى شيء اخر كيف وان
القطعي والظني ليسا من الصفات الاضافية الاعتبارية المجتمعة في محل واحد المختلفة بحسب الاضافة والاعتبار كالفوقية والتحتية بل من
الصفات الحقيقية المتضادة فلا يجتمعان في محل واحد ولا يختلفان بالاضافة والاعتبار نعم قد يطلق النص على ما يتم الظاهر في
متن ما في كلام الفقهاء عند التعرض لبيان دليل المسئلة من اطلاق النصوص بل يطلق به الاخبار المعتبرة الاسانيد من حيث
وضوح دلالتها بالنصوصية في البعض والظهور في البعض الاخر وقد يطلق الظاهر على ما يعم النص ومنه ما عن بعضهم من تفسير
الظاهر بما دلالته واضحة بل عن الشافعي تسمية الظاهر بالخصوص نصا وهذا كله كما ترى خروج عن المصطلح ومنه ما يحتمل التفسير
لغير من الاستفادة والمجاز بالنظر الى الاصطلاح المعروف وان بعضها اصطلاح اخر وعلى اي تقدير فلا مدخل للاضافة في شيء
من ذلك قوله فقد يرى الفقهاء يسمون الخاص نصا اه لا شهادة في ذلك بما هو بصدد تحقيقه من كون النصوصية والظهور امرين
اضافيين بل مبنى هذا الاطلاق ايضا على المعنى المصطلح عليه المتقدم فانه لو قال لا تكرم زيدا بعد قوله اكرم العلماء وانا نفيد
على مبنى زيد ومعناه في العلماء بالعموم باعتبار كونه من افراده ولفظ زيد بالخصوص لان دلالة لفظ زيد عليه في هذا التركيب يكون
في الغالب قطعية ولو بملاحظة كون هذا التركيب تخصيصا وزيد مخرجا من حكم العلماء وان الاخراج فرع على الدخول ولو في ظاهر الارادة
وضعيف ذلك من قرائن المقام ودلالة العلماء عليه ظنية لانه انما يدل عليه باعتبار دلالته على العموم واستغراق جميع الافراد التي منها
زيد وهذه الدلالة مبنية على الظهور من جهة اصالة الحقيقة واصالة عدم التخصيص فيكون ظنية لا غير وهكذا يقال في لا

تكرم الاشتقاقيين فان دلالة الاشتقاقيين باعتبار المادة عليهم بالمفرد او الذي او بدون الهيئة عموما او خصوصا قطعية ولو
بملاحظة قرائن المقام وكون دلالته باعتبار الهيئة على العموم ظنية لا دخل له في تلك الدلالة لان الهيئة والمادة لفظان متغايران
لا ينافي ظنية دلالة احديهما على معناها قطعية دلالة الاخرى على معناها بخلاف دلالة العلماء عليهم فانها الة الاظنية وهذا
هو معنى كون الخاص نصا او قطعيا وكون العام ظاهرا او ظنيا فكون نصوصية الاول وظهور الثاني امرين اضافيين مما لا يرجع الى محصل
ولو فرض في مورد كون دلالة الخاص على معناه ظنية ايضا لابتنائها على اصالة الحقيقة فقط كان الخاص ايضا ظاهرا كما ان العام ظاهر
غاية الامر كون الخاص في دلالته على ارادة معناه اظهر من العام في دلالته على العموم ولو اطلق عليه النص مع ظنية دلالته كان النص به
من المجاز باعتبار ملاحظة الاظهرية الملحقة له بالنص في الحكم من حيث تقديمه على العام وتخصيصه له وهذا ايضا مما لا مدخل للاضافة
التي ذكرها فيه قوله قطعي من حيث تصوريته في الجملة اه يعني انا نقطع ان المتكلم عند ذكر الخاص تصور واستعمله او اراده من لفظ
الاشتقاقيين ولو بعنوان المجاز فتكون دلالته عليه قطعية بخلاف دلالة اكرم العلماء عليه فان غاية ما يفرض فيه من القطع بالدلالة
هو القطع بارادة غالب ما او اما كونه هو الاشتقاقي او غيره او هو مع غيره فانما يثبت باصالة الحقيقة المثبتة للعموم واصالة عدم
التخصيص المنافية لاحتمال الخصوص فتكون دلالته على ارادة الاشتقاقي ايضا ظنية قوله وهما وصفان للمدلول اه كما نص عليه
جماعة من المؤلفين والمخالفة في ذلك التفتازاني في صريح عبارات القوم حيث انه في شرح قول العضدي عند ترجيح كلمة ما المأخوذة في
التعريف الاتي وما هيهنا مصدرية قال هذا وان كان تصحيحا لكون المفهوم والمنطوق من اقسام الدلالة لكنه يحوج الى تكلف عظيم
في تصحيح عبارات القوم لكونها نص في كونهما من اقسام المدلول كما قال الآمدي المنطوق ما فهم من اللفظ نطقا في محل النطق والمفهوم
ما فهم من اللفظ في غير محل النطق قوله وربما يظهر من بعضهم انهما من صفات الدلالة اه يظهر ذلك عن الحاجبي في المختصر حيث عبر عنهما
في التقسيم بدلالة منطوق ودلالة مفهوم بناء على كون الاضافة بيانية واخذ العضدي وصاحب ان المختصر بهذا الظهور فصرح
الاول بكون لفظة ما في حديهما بما يأتي مصدرية وقال التفتازاني في شرح عبارة الحاجبي الدلالة تنقسم الى منطوق والى مفهوم وبما عن
الى ظاهر ثاني التهذيب من قوله والاولى اظهره اه المتبادر المدلول من هذين اللفظين حيثما يطلقان في كلام القوم مضافا الى يصح ما
من جهة العرف ولحوق ياء النسبة بهما حيثما يرجعان الى الدلالة وصفا او حملا فيقال دلالة منطوقية او مفهومية والدلالة المنطوقية
او مفهومية وهذا ابيه المغايرة كما في رجل بغدادي هذا مع عدم ظهور المخالفة من الحاجبي في الدلالة في كلامه محتملة لارادة المدلول
كما فسرها به الفاضل التفتازاني والاضافة محتملة لكونها لامية مفيدة للاختصاص واحتمال البيان ليس باظهر من ذلك مع ان في
عبارته عقيب ما تقدم ما يفصح عن كون ذكر الدلالة مسامحة في التعبير كذكر الضمير في قوله وهو ما دل عليه اللفظ في محل النطق
واصرح منه قوله عند تقسيم المنطوق والاول صريح وهو ما وضع اللفظ له وغير الصريح بخلافه وهو ما يلزم منه قوله وفيه مسامحة
اه مبنى توهم المسامحة اللازمة على كلا تقديري جعل في محل النطق حالا من الحكم او من الموضوع مع جعل الموصول كناية عن الحكم اما
الاول فلاقتضائه ان يكون معيار الفرق بينهما كون المدلول مذكورا او غير مذكور وهذا خلاف ما صرحوا به واما الثاني فللزوم
الاستخدام في ضمير الحال على زعم كون معنى في محل النطق كونه محلا للنطق اي مذكورا في الكلام فتقدير التعريف في حاصل المعنى
على التقدير الاول ان المنطوق حكم دل عليه اللفظ حال كون ذلك الحكم محلا للنطق وعلى التقدير الثاني انه حكم دل عليه اللفظ حال
كون موضوعه محلا للنطق والاول غير صحيح والثاني استخدام وطني ان توهم المسامحة وهم عن عدم التعمق في حقيقة المراد من الحال فانه مع
جعل الموصول كناية عن الحكم وكل من الضميرين عائدا اليه لكون الظرف حالا عن الحكم لا عن موضوعه حتى تلزم المسامحة فيه ولا يرد
عليه شيء من المحاذير المذكورة حتى الاستخدام بناء على احد الوجوه المحتملة في مدخول الظرف فيه من كونه عبارة عن نفس الموضوع
كما نبه عليه السيد الفاضل صدر الدين وحكي عن بعض الفضلاء ايضا انه قال في حاشيته على شرحه للزبدة انه يعبر عن المذكور بمحل

المنطوق وغير المسكوت عنه بغير محل النطق وهذا هو معنى كون ما له المدلول اعني الموضوع مذكورا او غير مذكور بالقياس الى المنطوق
المفهوم فيكون حاصل معنى الحدين ان المنطوق الحكم الذي دل عليه اللفظ كائنا في محل النطق اي ثابتا في موضوع مذكور في الكلام و
المفهوم الحكم الذي دل عليه اللفظ كائنا في موضوع غير مذكور في الكلام وهذا انما الاحترازية فتأصيل الضرورة ان كل حكم ثابت في موضوع
سواء كان مذكورا في الكلام فيكون الحكم منطوقا او لا فيكون مفهوما قوله فالاول هو المعنى المطابقي والتضمني اي كلها او بعض الحلو فقد
يجتمعان فيما لو كان المدلول مركبا ومثل الوجوب على القول بكونه بحيث مركبه من طلب الفعل والمنع من الترك وقد ينفرد الاول فيما لو يكون
مركبا وكان تفسير الصريح بما ذكره نقل بالمعنى والا فالواقع في كلام الفحول على ما عثرنا به تفسيره بما وضع له اللفظ وقد صرح جماعة
من الغائرة ومنا كشيخنا البهائي في الزبدة وغيره باندراج المدلول التضمني في المنطوق الصريح والسر فيه ان المراد بالوضع الماخوذ في
مفهوم الصريح كما فهمه التفتازاني في شرحه على شرح العضدي ما ثبت المدلول به ولو بتبع ذكر غيره لا خصوص ما ثبت له بالاستقلال
ولا ريب ان ما وضع له بهذا المعنى يصدق على الجزء كما يصدق على الكل ولا ينافيه كون الدلالة عليه تبعية على معنى انها تتبعه الدلالة
على الكل نظرا الى ان الانتقال الى الكل غير معقول مع التعرية عن الانتقال الى الجزء ولو حملا على ان الامر انه انتقال غير منفصل عن الانتقال
الى الكل ولذا يقال ان الدلالة فيهما واحدة والفرق اعتباري لانها ان اضيفت الى الكل كانت مطابقة وان اضيفت الى الجزء كانت تضمنا
فما استشكله قد يتبين ستره في كون التضمني صريحا ليس على ما ينبغي قوله واما غير الصريح فهو المدلول الالتزامي اه قد عرفت انهم
فسروا المنطوق الغير الصريح بما يلزم مما وضع له اللفظ ولذا عبر عنه بالمدلول الالتزامي ولكن ينبغي ان يعلم ان ليس المراد بمن لازم
ما وضع له اللفظ هنا ما ثبت له في نفسه لذاته بحيث يلزم من تصوره تصوره وهو اللازم البين بالمعنى الاخص ويلزم من تصورهما و
تصور النسبة بينهما الجزم باللزوم وهو البين بالمعنى الاعم لعدم انطباق شيء من الاقسام الآتية وضابطها والامثلة المذكورة لها على
ذلك بل المراد به على ما يظهر من الامور المذكورة ما يثبت له في نفسه او لعارض بحكم العقل او الشرع او العرف بواسطة توقف صدق الكلام
او توقف صحته عقلا او صحته شرعا على ارادته وجده من دون ارادة ملزومه او بواسطة بعد اقترانه عرفا لولا ارادته كون ما اقترن به
علة مع ارادة ملزومه لذلك الملزوم او بواسطة انه لولا لزومه للمراد من الكلام وهو الملزوم وحده لزم ما امتنع على المتكلم الحكيم
من كذب او بيان لخلاف الواقع او تناقض او تكليف بما لا يطاق او نحو ذلك مما ينافي حكمة المتكلم بحيث لو لا توقف الصدق او الصحة
عقلا او شرعا او الاستبعاد العرفي او لزوم ما امتنع على الحكيم لم يكن لزومه لما فرض كونه لازما وبالتامل فيما ذكرناه مضافا الى
ما استسمعه يظهر ان اطلاق اللازم عليه مسامحة وانه اصطلاح اخر غير الاصطلاح المعروف في اللازم مراد به ما يستحيل انفكاكه
عن الملزوم ثم قد عرفت انهم عرفوا المنطوق والمفهوم بالمدلول المقيد بالحكم او الوصف اللذين هما من مداليل الكلام ولاجل ذلك
يقتضيان ان ما له المدلول المعبر عنه بالموضوع المعتبر كونه مذكورا في الاول وغير مذكور في الثاني وقضية ذلك كونهما اصطلاحين
في مداليل المركبات وعدم جريانهما في مداليل المفردات وهو المستفاد من ظاهر كلماتهم حيث ... ما تمثيلاتهم بالامثلة الآتية في
مباحثهم في حجية المفاهيم فما يظهر من بعضهم كشارح المختصر وشارح المنهاج من اجرائهما في المفردات ايضا بل هو صريح عبارة الثاني
ليس بسديد وعليه فاللفظ الماخوذ في تعريفهما عبارة عن اللفظ المركب فالمنطوق الصريح عبارة عما وضع له اللفظ المركب و
الغير الصريح عبارة عما يلزم من ذلك لا غير قوله رفع عن امتي الخطأ والنسيان اه فان المدلول الذي وضع له هذا اللفظ المركب
بنوعه هو رفع ذات الخطأ والنسيان وما له المدلول الذي قصد افادة الحكم له من موضوع الكلام هو الامة وهو كذب يتوقف صدقه على
ارادة رفع مؤاخذة الخطأ والنسيان فهو المدلول الذي يلزم مما وضع له هذا اللفظ باعتبار توقف صدق الكلام على ارادته ومن
امثلته قوله تعالى لا يمسه الا المطهرون وغيره من الجمل الخبرية المؤولة بالانشاء التي لولا تاويلها به لزم الكذب فدلالة الاقتضاء
المحرزة باعتبار توقف صدق الكلام عليها لا تنحصر في المجاز في الاعراب الذي يستتبع الاضمار في الكلام وكذلك غيرها مما يتوقف

عليه الصحة عقلا او شرعا قوله واسئل القرية اه فان المدلول الموضوع له هذا المركب بنوعه انما هو استدعاء سؤال القرية وما
له ذلك المدلول هو المخاطب وهو غير صحيح عقلا على معنى امتناع اجابته لاستقباح العقلاء المتكلم ورفع هذه الحزازة عن الكلام يتوقف على
ارادة استدعاء سؤال اهل القرية على وجه المجاز في الاعراب لانه الذي يوجب كون ما صح ارادته من اللفظ المركب لازما لما وضع له ذلك
اللفظ لا نفس ما وضع له لا فرض ارادة هذا المعنى على طريقة المجاز في الكلمة فان التجوز على طريقة المجاز في الكلمة وهو ارادة الاهل
من القرية وتركه لا يوجب اختلافا في معنى المركب باعتبار نوع الهيئة التركيبية على وجه يصير عينين هذا موضوع له وذاك ما يلزم
منه كما هو واضح بخلاف المجاز في الاعراب المستتبع للاضمار فان المعنى التركيبي الذي وضع له لفظ اسئل القرية بنوعه انما هو استدعاء
سؤال القرية ولا ريب ان استدعاء سؤال اهل القرية بزيادة الاهل غيره وليس مما وضع له نوع هذا اللفظ بل وضع له نوع قولنا
اسئل اهل القرية بذكر الاهل فليتدبر جيدا فانه دقيق ينفع به جملة من الاشتباهات التي منها ما سبق للمصنف في كلامه الآتي في قوله اعتق
عبدك عني على الف اه فان مدلول هذا الكلام الموضوع له بنوعه انما هو استدعاء عتق العبد الغير المملوك للمتكلم وهذا يوجب
عدم صحة الكلام شرعا من حيث كونه ايجابا للعقد لوكالة بناء على وقوعها بالامر نظرا الى ان صحة الوكالة فرع على صحة الموكل فيه
ولذا لا يصح التوكيل في بيع الخمر او الاعيان النجسة وما اشبه ذلك فلا بد من ارادة ما استدعاء العتق بعد التمليك فيكون التقدير
اعتق عبدك عني مملكا له عني على الف وهذا هو المدلول اللازم لما وضع له اللفظ المركب ويتوقف على ارادته صحة الكلام شرعا
قوله يكون من باب المنطوق الصريح اه وهو الوجه لوضوح ان التجوز في بعض مفردات المركب لا يوجب التجوز في نفس المركب في معناه
التركيبي الموضوع له بالوضع النوعي فان رايت اسدا بنوعه موضوع للاخبار برؤية الاسد من غير فرق بين ارادة المفترس من الاسد بين
ارادة الرجل الشجاع ولو توقف صدق الكلام في نحو اسد يرمي على الثاني اذ ليس كلما يتوقف عليه صدق الكلام موجبا لكون المعنى
التركيبي المراد منه من المنطوق الغير الصريح مع عدم كون ذلك المعنى خلاف ما وضع له المركب بنوعه والسر فيه ان الذي يتوقف عليه
الصدق هنا انما هو التجوز في المفرد والذي يوجب كون المدلول من المنطوق الغير الصريح هو التجوز في المركب في موضع توقف
الصدق او الصحة العقلية او الصحة الشرعية عليه لا التجوز في المفرد فلا حاجة الى ذكر قسم اخر للمنطوق الغير الصريح يشمل المجاز
في المفرد لعدم اندراج معاني المفردات في اصطلاح المنطوق صريحا او غير صريح حسبما حققناه سابقا قوله فيعلم من ذلك ان
الوقاع علة لوجوب الكفارة عليه اه فيراد من قوله كفر باعتبار اقترانه بقول السائل واقعت اهلي في نهار رمضان افادة حكمين
احدهما وجوب الكفارة وثانيهما كون الوقاع علة له والاول مما وضع له هذا اللفظ المركب والثاني مما يلزم منه ثبت لزومه
باستبعاد الاقتران عرفا لولا كونه مرادا ومن هذا البيان يعلم الفرق بين دلالة الاقتضاء ودلالة الايماء من وجه اخر غير ما ذكر من
ضابط الفرق بينهما في التقسيم وهو ان المراد في الاولى هو اللازم فقط وفي الثانية هو الملزوم واللازم معا غير ان الاول يراد
من اللفظ والثاني من الاقتران قوله فانما يحصل بتنقيح المناط اه وهو الحاق الفرع بالاصل المنصوص عليه بالغاء الفارق
الذي هو عبارة عن اخذ الاضافات بخصوصيات الماخوذة معه في الكلام كالاعرابية والاهلية في المثال المذكور بنوع
على دلالة خارجية قطعية قاضية بعدم مدخلية الاضافات والخصوصيات في الحكم قوله فانه غير مقصود في الآيتين اه ملخصه انه
لم يقصد من الآيتين افادة جواز كون مدة الحمل ستة اشهر فلكونهما عن الكذب وبيان خلاف الواقع يتوقف على جواز ذلك بحكم
العقل بكونه لازما للمقصود ومن ثم يسمى الدلالة عليه عقلية تبعية اما كونها عقلية فلان الحاكم باللزوم هو العقل واما
كونها تبعية فلان الدلالة عليه غير مقصودة من الخطاب وبذلك تفترق من دلالة الاقتضاء لكونها اصلية باعتبار انها
مقصودة من الخطاب وبينهما فرق اخر باعتبار كون المقصود من اللفظ في دلالة الاقتضاء هو اللازم وههنا هو الملزوم وبذلك
يحصل الفرق بينها وبين دلالة الايماء لان المقصود فيها على ما بيناه هو الملزوم واللازم معا مما قررناه في هذه الحاشية

السابقة يتضح ان الخطاب المنطوق المفيد قد يكون ذا منطوق واحد صريح وهو ما قصد منه ما وضع له اللفظ كما في مواضع انتفاء الدلالات الثلث المذكورة لغير الصريح وقد يكون ذا منطوق واحد غير صريح كما في اقسام دلالة الاقتضاء وقد يكون ذا منطوقين صريح وغير صريح مع كونهما مقصودين معا كما في دلالة الايماء او كون الصريح مقصودا وغيره لازما منه كما في دلالة الاشارة قوله وربما يتامل في الفرق او المتامل هو الفاضل التفتازاني واستشكل فيه السيد الشارح للموافقة بل مال الى ما عن بعضهم من انه جعل غير الصريح من المفهوم وجعل المنطوق ما دل عليه اللفظ مطابقة او تضمنا والمفهوم ما كان لازما للمدلول وجعل الاقتضاء والايماء والاشارة من اقسام المفهوم قوله لعل وجهه كون تالي المدلول غير مذكور في بعض الامثلة اه اقول وجه التامل على ما يظهر من عبارة التفتازاني في موضع من كلام السيد خفاء الفرق بينهما حيث انهم جعلوا كلا منهما مدلولا التزاميا الا ما ذكره قدس سره ولخفاء حقيقة الفرق بين المدلولين الالتزاميين يتوجه التامل المذكور الى المتامل ثم توهم اولوية جعل الجميع من المفهوم قال السيد فليت شعري ما الذي جعل هذا المعنى الالتزامي منطوقا غير صريح واخرج مفهوم الموافقة والمخالفة عن المنطوق وجعلهما مقابلا له مع انه مطلوب فهوم مما يفهم عند المعنى المطابقي وله مدخل في فهمه ويفهمه اهل اللغة والعرف ما ذا تماما وفي الاغلب فالاولى ما جعله البعض ثم حكي عن الفاضل الجواد نقل القول المتقدم عن هذا البعض واذ قد عرفت ان مبنى التامل على خفاء الفرق فيمكن في دفعه تارة بانهما وان كانا مدلولين التزاميين الا ان المنطوق الغير الصريح مدلول الموضوع مذكور في الكلام والمفهوم مدلول الموضوع غير مذكور فيه واخرى بما نصنا عليه عند شرح حقيقة المنطوق الغير الصريح من انه لازم لما وضع له اللفظ بحيث لو فرض لعارض لا لذاته ولا يكون من البين بالمعنى الاخص ولا البين بالمعنى الاعم والمفهوم عند مثبته لازم من المنطوق باللزوم البين بالمعنى الاعم او الاخص الذي يلزم تصوره من تصور المنطوق ويحصل الانتقال اليه بواسطة المنطوق المنتقل اليه بواسطة اللفظ ولذا اهمل المحققون من مثبتيه لا شبابه بالتبادر وغايته الامر كون اللزوم عرفيا لا عقليا قوله وتارة بان المراد انحصار السبب في الظاهر اه هذا احد ظهورات الجملة الشرطية فانها في متفاهم العرف ظاهرة في السببية التامة المنحصرة ويتحلل بذلك الى ظهورات تلك ظهورها في اصل السببية على معنى كون مضمون الجملة الاولى يكتفى به في شان ان يحصل ويذا كره بحيث يترتب عليه مضمون الجملة الثانية وهو وجوب اكرامه وكون مضمون الجملة الثانية من آثار وجود مضمون الجملة الاولى ومعلولا له وظهورها في تمامية السبب على معنى كون الشرط وهو مضمون الجملة الاولى سببا تاما للجزاء وهو مضمون الجملة الثانية بان لم يعتبر في تاثيره وجود امر وجودي آخر يعبر عنه بالشرط باصطلاح الاصولي كالعدالة مثلا في المثال ولا عدم امر عدمي يعبر عنه بالمانع كالفسق مثلا وظهورها في انحصار سبب وجود الجزاء في الشرط المذكور في الكلام على معنى كونه لا غير سببا الا انه سبب في الجملة او انه احد الاسباب في هذا هو الذي ادعاه في دفع ما قيل الا الاولان وهو محله قوله وح يبقى الاشكال في اطلاق الشرط على السبب فان مضمون الجملة الاولى اذا كان سببا لمضمون الجملة الثانية على ما عرفت فكيف يطلق عليه الشرط في قولهم مفهوم الشرط حجة والسبب عبارة عما يلزم من وجوده الوجود والشرط عبارة عما يلزم من وجوده الوجود فيلزم التناقض وهو الاشكال قوله معنا مفهوم الجملة الشرطية دفع للاشكال ويحصله عدم كون المراد من الشرط هنا مصطلح الاصولي بل المراد به الجملة الشرطية وشكل بان الجملة الشرطية عبارة عن الجملة المصدرة باحد ادوات الشرط وهي نعم مجموع الجملتين الاولى والثانية واطلاق الشرط عليها غير معهود حتى من النحاة بل المعهود منهم اطلاقه على الجملة الاولى فقط مقابلا للجزاء الذي يطلقونه على الجملة الثانية والجملة الشرطية تطلق على الهيئة الحاصلة من الشرط والجزاء لا على الشرط فقط ومن ذلك ظهر ما في تفسيره بقوله اي ما يقول له النحاة شرطا وهو الواقع بعد ان واخواتها معلقا عليه حصول مضمون الجملة التي بعده فان هذا وان كان عند النحاة شرطا لكنه لا يقال له الجملة الشرطية غير ما الجملة عبارة قد يهنا الا ان يحمل على خلاف ما بين الخصم فادفع به الاشكال هو حمل الشرط في العبارة المنقلة وغيرها مما يناسب هذه المسئلة على ارادة مصطلح النحوي وهو الجملة الاولى التي تلي احد ادوات الشرط من حيث علق عليها

حصول مضمون الجملة الثانية ويكون معنى حجية مفهوم الشرط ح دلالة ذلك التعليق على انتفاء مضمون الجملة الثانية عند انتفاء مضمون الجملة الاولى ولو حمل الشرط على ارادة مضمون الجملة الاولى رجع الى ارادة نفس السبب فينطبق على ما سبق من قوله وقد يستعمل في العلة وقد يعبر عنها بالسبب لكن يبعده لا ينافيه النزاع في الحجية وعدمها اي الدلالة على الانتفاء عند الانتفاء وعدمها بعد ما عرفت سابقا من ان السببية لا تلازم الانحصار فيكون مبنى النزاع بعد تسليم الدلالة على اصل السببية على الاشكال في الدلالة على انحصار السبب وعدمها فليتدبر قوله فالحاصل ان حدوث تلك الهيئة يغير عن معناه ويصير سببا على الظاهر هذا التعبير غير جيد لانا علم كونه شرطا اصوليا الا يمكن كون حدوث تلك الهيئة مغيرا له ومخرجا اياه من الشرطية الى السببية بل الدلالة التعليقية على الشرطية تقتضي بخروجه عن ظاهر تلك الهيئة كما في مثال ان قعدت في المجلس يصح العرف فالاجود ان يقال مكان العبارة المذكورة ان الواقع عقيب ادوات الشرط يحكم عليه بمقتضى ظاهر هيئة الجملة الشرطية بكونه سببا ان كان في الواقع شرطا اصوليا ولا يعدل عن هذا الظاهر لمجرد احتمال الشرطية بل يوخذ به الا فيما علم بدلالة معتبرة كونه شرطا كما في المثال المذكور قوله فلا منافاة بين الشرطية والسببية اه معنى لا منافاة بين الشرطية بحسب الواقع والسببية بحسب ظاهر الجملة الشرطية فيما كان بحسب الواقع شرطا اصوليا الا لما ذكره من تغاير الموضوعين بالنظر الى الاصطلاح بل التغاير الحكمين من حيث الواقعية والظاهرية باعتبار ظهور الخطاب ومبنى ما ذكره على كون ما علم كونه شرطا من حيث ذاته سببا من حيث عروض تلك الهيئة له وهو على ما عرفنا لا في الحاشية السابقة غير مستقيم لان ما علم كونه شرطا يخرج من مقتضى الهيئة العارضة له فلا ظهور لها معه في السببية حتى يتجاسر اشكال التناقض ويتكلف في دفعه بمثل ما ذكره نظير المجازات المنصرفة عن حقايقها بواسطة قرائنها الصارفة قوله هو عبارة اخرى عن قولنا شرط صحة القعود بالصبح في المجلس اه هذا في موضع العلم بالشرطية حق لا ستره عليه ومعنى كون الفرق بينهما مع لا ستيته رح فتيح هو ان كون الصبح في المجلس شرطا معنى واحد عبر عنه في احد التركيبين بلفظ الشرط وهو اسم وفي التركيب الاخر بكلمة ان وهو حرف فانها وان كانت موضوعة لبيان علقة السببية بين الشرط والجزاء الا انها يعبر بها في هذا التركيب لبيان علقة الشرطية فان كان مراد القائل هو هذا فهو في غاية المتانة وان كان غير ذلك وهو دعوى ظهور كلمة ان في بيان علقة الشرطية حتى في غير موضع العلم بالشرطية حتى في غير موضع العلم بالشرطية بواسطة الدلالة الخارجية فهو خلاف التحقيق قوله فهذا وان كان وجها من سابقه لدخول السببية في مفاد كلمة ان على هذا التعبير حيث جعلها علي التعبير السابق فيلزم اخلاء اللفظ عن معناه الحقيقي راسا ولكنه ليس بصحيح ايضا لان مفاد كلمة ان في موضع نشأ قرينة الخلاف هو السببية فقط لا ما يعمها والشرطية ايضا قوله وموثقة ابن بكير نا طقة بحجية مفهومها بالخصوص لما رواه محمد بن يعقوب الكليني في الكافي عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد عن ابن فضال عن ابن بكير عن بعض اصحابنا عن ابي عبد الله عليه السلم قال لا ينبغي ان يتزوج الرجل الحر المملوكة اليوم انما كان ذلك حيث قال الله عز وجل ومن لم يستطع منكم طولا والطول المهر ومهر الحرة اليوم مثل مهر الامة او اقل ووجه الدلالة ان النفي في قوله ع لا ينبغي الخ هو مفهوم الشرط الذي فهمه ع من قوله تعالى فمن لم يستطع الآية ما عنا والتعليق المستفاد من الموصول المتضمن للشرط قوله لنا ان المتبادر اه وح تمسكه بالتبادر وجعل المتبادر انتفاء وجوب الاكرام عند انتفاء المجيء ثم الحكم بكون التبادر علامة للحقيقة القاضية بكون الجملة الشرطية في محل عدم قصد الدلالة على الانتفاء عند الانتفاء مجازا لانهام لخلاف المقصود وهو كون انتفاء الجزاء عند انتفاء الشرط تمام ما وضع له الهيئة التركيبية لهذه الجملة بنوعها القاضي بكون دلالتها على المفهوم في مواضع ثبوته مطابقة وهذا مع انه مما لا قائل به من اصحاب القول بالحجية خلاف ما صرح به سابقا بقوله وبعبارة اخرى تعليق الحكم على شيء بكلمة ان واخواتها يفيد انتفاء الحكم بانتفاء ذلك القيد بدلالة التزامية لفظية بينة وهذا كما ينفي كون الدلالة عليه مطابقة كذلك ينفي كونها تضمنا وان قال به بعض لكانه لا تفاء ان الجملة الشرطية بنوع هيئتها التركيبية موضوعة لمجموع الوجود عند الوجود والانتفاء عند الانتفاء فيكون الدلالة على الانتفاء عند الانتفاء تضمنية

وولا تصريح المفيد بما عرفت لكان تمسكه بالتبادر محتملا لهذا القول بان يكون المراد من التبادر بالاضافة اليه تبادره باعتبار
تبادر المفهوم المركبة بمعنى كونه علامة للحقيقة كونه كاشفا عن الوضع للمفهوم المركب القاضي بلزوم المجاز في محل قصد احد جزئي
المركب وهو الوجود عند الوجود فقط عن ان التصريح المذكور يصرفه عن هذا الاحتمال ايضا ويبعد كون مراده بالتبادر تبادر
المدلول الالتزامي المأخوذ في لحاظ الوضع قيدا لما وضع له على وجه يكون التقييد به داخلا فيه والقيد خارجا منه مرجعه الى وضع الهيئة
للمفهوم المقيد بوصف القيد مع خروج القيد فيكون المراد عن كونه متبادرا انفهامه بواسطة تبادر المفهوم المقيد الذي لا ينفك
عن انفهامه بواسطة كونه قيدا لما وضع له ويصح الحكم بكونه علامة للحقيقة باعتبار ان تبادر والقيد بواسطة تبادر المقيد يكشف
عن كون اللفظ موضوعا للمقيد كما ان تبادر نفس المقيد مع قطع النظر عن تبادر قيده بعده يكشف عن ذلك ايضا ويلزم منه ايضا
كون الاستعمال في محل عدم قصد الدلالة على القيد مجازا لانه استعمال في المقيد لا بوصف التقييد اي الوجود عند الوجود العرى
عن تقييده بالانتفاء عند الانتفاء وان شئت قلت في توجيه الدلالة الالتزامية اللفظية التي هي من الدلالات الوضعية ولذا
يستدل لاثباتها بالتبادر ان الجملة الشرطية بنوع هيئتها موضوعة للوجود عند الوجود الملازم للانتفاء عند الانتفاء بان يكون
المأخوذ في الوضع هو الملزوم بوصف الملزومية دون لازمه لا بنحو الجعل الدلالة على المفهوم اعني الانتفاء عند الانتفاء والتزامية
بناء على ما تقدم من المصنف من دعوى ظهور الجملة الشرطية في سببية الشرط للجزاء فان دعوى هذا الظهور اما باعتبار كون الهيئة
التركيبية لهذه الجملة موضوعة لافادة السببية او باعتبار كون لفظة ان واخواتها موضوعة لذلك على معنى وضعها للنسبة بين
مضموني الشرط والجزاء من حيث كون الاول سببا للثاني واياما كان ففي السببية عبارة عن كون الشيء بحيث يلزم من وجوده الوجود
مطلقا ومن عدمه العدم كذلك وهذا يقتضي كون الدلالة على الانتفاء عند الانتفاء تضمنية لا التزامية لانا نقول ان السببية
هنا مفهوم منتزع عن الدلالة المنطوقية والدلالة المفهومية وظهور الجملة الشرطية فيها معناه حصول الدلالتين معا ولا يلزم
كون احديهما مطابقية والاخرى التزامية فلا يلزم كونها موضوعة لنفس السببية بمجموع جزئيها من لزوم الوجود ولزوم العدم من العدم
هذا اذا ادعينا كون ظهورها في السببية باعتبار وضع الهيئة التركيبية واما اذا ادعيناه باعتبار وضع الاداة وما بمعناها من
الاسماء المتضمنة لمعنى الشرط فالانصاف انها ايضا لم توضع للسببية بمجموع جزئيها بل ما يتولد منه السببية بالالتزام وتوضيحه ان
الجملة الشرطية في الاصل جملتان حمليتان كجاءك زيد واكرم زيدا في مثال ان جاءك زيد فاكرمه ولا ريب انه ليس الجملتين لا يقتضي
احديهما الدالة ارتباطا ولا انتباطا بالاخرى وقد تكون بحسب الواقع او في لحاظ المتكلم احديهما مرتبطة بالاخرى باعتبار ترتب مضمون
في الوجود على مضمون الاخرى فمست الحاجة الى الرابط بربطهما ويدل على ارتباط احديهما بالاخرى بالاعتبار المذكور فوضعت لها الاداة
وما بمعناها فهي في الحقيقة موضوعة للنسبة بين مضموني الجملتين من حيث ترتب احدهما في الوجود على الاخرى ويلزم منه ترتب عدمه ايضا
على عدمه ففي الانتفاء عند الانتفاء خارج عن الوضع ولازم للموضوع له على التقديرين ومما يفصح عن ذلك ان الحكم المنطوقي هو الذي
صرح به في الكلام والمعتبر من الجملة الثانية معلقا على وجود الشرط لا الحكم المفهومي ضرورة ان الذي يراد من قولنا فاكرمه انما هو وجوب
الاكرام على تقدير وجود المجيء واما عدم وجوبه على تقدير عدم المجيء فلا يتحمله هذا اللفظ بان يكون مستعملا فيه لذلك اللفظ كما
ان الوجوب كذلك لا على وجه الحقيقة ولا على وجه المجاز ففي الانتفاء عند الانتفاء خارج عن الموضوع له المستعمل فيه اللفظ ولازم
له فقولنا ان جاءك زيد فاكرمه يدل على وجوب الاكرام اكرام زيد على تقدير مجيئه مطابقة وعلى نفي وجوب اكرامه على تقدير عدم مجيئه
التزاما ولزوم الثاني للاول انما نشأ من وضع الاداة للربط بين الشرط والجزاء والدلالة على النسبة بين مضمونيهما من حيث ترتب
وجود مضمون الثاني على وجود مضمون الاول فيكون الالتزام لفظيا باللزوم البين بالمعنى الاخص لا غير هذا قوله وقد عرفت ان
المتبادر هو السببية مطلقا اه اراد بتبادر السببية ما يحصل لانفهام لزوم الوجود من الوجود مطابقة وانفهام لزوم العدم من العدم

التزاما

في تعليق الحكم بالشرط

التزاما فلابناء على كون الدلالة على المفهوم التزامية حسبما بيناه قوله لكان التعليق لغوا اه بيان الملازمة انه لو لم يقصد من التعليق
نفي الحكم من غير محل النطق لكان قوله ان جاءك زيد فاكرمه بمثابة قوله اكرم زيدا في اقتضاء وجوب الاكرام على تقديري كل المجيء و
عدم المجيء فيلزم خلو التعليق وذكر الشرط عن الفائدة قوله وفيه اولا ان الخروج عن اللغوية لا ينحصر في اعتبار هذه الفائدة اه والاولى
ان يجاب اولا بالنقض بموارد انتفاء المفهوم وعدم ارادته من التعليق فان وجودها ضروري فيلزم اللغوية فيعبر بجواز التعليق فيها الى
فائدة اخرى فيقال ان التعليق على الشرط لو كان مستلزما للعدول الى فائدة اخرى غير الانتفاء لكان احتماله قائما في محل النزاع ايضا فيبطل
به الاستدلال وثانيا بالحل بمنع الملازمة لولا الحمل على هذه الفائدة وتوضيحه ان المتكلم اذا قال اكرم زيدا كشف عن ان الوجوب لحاظه
والرجحان في نظره انما عرض للاكرام لا بشرط شيء من المجيء وعدمه وغيرهما من افعال زيد واوصافه واحواله ولذا صح التمسك بالاطلاق في نفي
احتمال مدخلية شيء من ذلك في الوجوب والرجحان واذا قال اكرم زيدا ان جاءك كشف عن انهما في نظره يتوقفان على شرط وهو المجيء
لولا تحققه لما عرض شيء منهما الاكرام فكون المجيء مما يتوقف على تحققه وجوب الاكرام ورجحانه ولو باعتبار كونه احد اسبابهما فائدة عظيمة
تترتب على التعليق فلا يلزم خروجه عبثا ولا حاجة معه الى اعتبار فائدة اخرى وكان ذلك مراد المصنف من قوله ان الخروج عن اللغوية لا ينحصر
في اعتبار هذه الفائدة قوله واصالة عدم الفائدة الاخرى لا ينفي احتمالها اه فان الاستدلال العقلي يضره الاحتمال والاصل لا يرفع الاحتمال
مع ان جريان اصالة العدم فرع على وجود الحالة السابقة ولم يتيقن بالنسبة الى الفائدة الاخرى المحتملة حالة عدمية سابقة على صدور
الخطاب مع ان الاصل ومما يقضي بعدم اعتبار فائدة الانتفاء ايضا فان مرجع القول بحجية المفهوم الى دعوى ان التعليق مما يترتب عليه فائدتان
احديهما افادة كون الجزاء مما يتوقف في وجوده الخارجي على الشرط واخريهما افادة كون الشرط مما يستلزم عدمه عدم الجزاء في جميع حالها
والنافي للحجية يسلم منه الفائدة الاولى وينكر عليه الفائدة الثانية بناء على اعتنائه باحتمال تعدد الاسباب والاصل بناء عليه لان
الاصل عدم تعرض المتكلم لاعتبار فائدة اخرى عدم الفائدة الى ما زاد على الفائدة الاولى قوله وثانيا ان هذا انما يناسب القول بالحجية في
المقصود من القول بالحجية كون الاصل اللفظي في نوع الجملة الشرطية هو الدلالة على الانتفاء عند الانتفاء بحيث يكون قاعدة كلية
مثمرة في جميع الموارد المشتبهة ولا يعدل عنها الا في موضع العلم او الدلالة المعتبرة على عدم قصد الدلالة عليه والدليل المذكور يفيد
الحجية في موضع عدم احتمال الفائدة اخرى غير فائدة الانتفاء ويكون في نحو هذا الموضع من باب القرينة على ارادة فائدة الانتفاء بحيث لولا
القرينة عليه لم يكن للفظ في نفسه دلالة عليه غاية الامر ان القرينة قد تكون عقلية وقد تكون غيرها وهذا قرينة عقلية وهذا كما ترى
ينافي القول بعدم الحجية ولا يلائم القول بالحجية قوله وهو ممنوع اه اذ لا يتفق للصورة المفروضة مورد اصلا كيف وان فائدة توقف
الوجود على الوجود في الجملة قائمة دائما وسابقة على فائدة استلزام الانتفاء للانتفاء وكيف يعقل عدم احتمال الفائدة الاخرى مع ان
فائدة استلزام الانتفاء للانتفاء على فرض ثبوتها متفرعة على فائدة توقف الوجود على الوجود قوله وبالجملة اذكار هذه لظهور الفوائد
فيه انه اذا اريد من الظهور هذه الفائدة ما يستند الى اللفظ فهو عدول الى اثبات المفهوم بالدلالة اللفظية ولا حاجة معه الى التمسك بلزوم
اللغوية بل لا حكم للعقل به مع قيام احتمال الفائدة الاخرى ولو مرجوحا وان اريد منها ما يستند الى الخارج من اللفظ فهو عدول عن القول
بالحجية الى اثبات ارادة هذه الفائدة بالقرينة فيكون خارجا عن محل النزاع مع انه لا حاجة الى الدليل المذكور بل لا يجري مع قيام الاحتمال
وان كان ضعيف الظهور قوله لانا نقول ان التبادر يقتضي انحصار المدلول ويفيد تعيين السببية في الظاهر اه وجه تبادر التعيين يظهر بالتأمل
في كلماتنا السابقة عند توجيه التبادر وتتميم الاستدلال به وملخصه ان هيئة الجملة الشرطية او اداة الشرط تفيد بالوضع ترتب
الجزاء على الشرط بعينه في الوجود نظرا الى انه شيء معين في حد ذاته وقضيته ما فيه من جهة التعيين كون الحكم المعلق عليه معلقا عليه
بعينه وهذا هو معنى الانحصار والسبب فيه ويلزم منه ان يستلزم انتفاؤه بعينه انتفاء الحكم وهذا هو مقتضى الوضع في الهيئة او الاداة
فيكون استعمالها في ترتب الجزاء على كل واحد من الشروط المذكورة وغيره مما اوكد في السببية على البدل ليكون مدلولا لا التزاما انفهامه

عند

عند انتفاء الجميع لا انتفاء الشرط فقط خروجا عن مقتضى الوضع لابتنائه على اسقاط جهة التعيين عن كل واحد من الشروط فتكون الهيئة
او الاداة مستعملة في ترتب الجزاء على الشرط لا بعينه وهو استعمال لها في خلاف ما وضعت له ومن الفضلاء من جعل ظهور التعليق
في الانحصار وتعيين السببية من مقتضى اطلاق الشرط فما دلالة التحقيق انه يدل بالالتزام على انتفاء الجزاء عند انتفاء الشرط
بالوضع في الجملة وبالاطلاق مطلقا ثم ساق الكلام الى الاستدلال على مختاره ثم قال فنقول كما ان الظاهر من التعليق شرطية المقدم
كذلك الظاهر من اطلاق الشرطية كون المذكور شرطا على التعيين في الجملة يلزم من انتفائه انتفاء الجزاء لاستحالة وجود المشروط
بدون الشرط فظهر انه لا دلالة للتعليق على الشرط على انتفاء التالي فقط على تقدير انتفاء المقدم في الجملة مستندة الى الوضع ولا ريب في تلك
قضية التعليق وعلى انتفائه عند انتفائه مطلقا مستندة الى ظهور التعليق في شرطية المقدم وظهور الشرطية في الشرطية التعيينية
انتهى وكانه اراد من الدلالة على الانتفاء عند الانتفاء في الجملة المستندة الى الوضع دلالة التعليق عليه بالالتزام على وجه القضية المهملة
المرددة بين انتفاء الجزاء عند انتفاء ذلك الشرط وبين انتفائه عند انتفاء ذلك الشرط على كل تقدير من انتفاء غيره ووجوده ومن
الدلالة عليه مطلقا المستندة الى الاطلاق الدلالة عليه على كل تقدير من انتفاء غيره مما يحتمل كونه شرطا ايضا ووجوده فهذا
نظير ما يقال ان الامر يدل على وجوب الفعل في الجملة اي الوجوب المردد بين المشروط والمطلق بالوضع وعلى الوجوب المطلق اي الغير
الموقوف على حصول امر غير حاصل بالاطلاق ووجه استناد الدلالة الثانية فيما نحن فيه الى الاطلاق هو ان انتفاء الشرط في جانب
المدلول الالتزامي له اطلاق بالاضافة الى وجود الغير وعدمه انتفائه فكونه بحيث اعتبره المتكلم حال انتفاء الغير مما يحتمل كونه شرطا
ايضا تقييد له بتلك الحالة في قضية انتفاء الجزاء عند انتفائه فحكم على الشرط المذكور بكونه سببا على التعيين وانه يلزم انتفاء
الجزاء عند انتفائه مطلقا عملا بالاطلاق الذي لولا كونه مرادا في لحاظ المتكلم لزم منافاة حكمته من جهة ادائه الى الاغراء بالجهل
اقول هذا البيان في اثبات التعيين وان كان لا يخرج عن وجه الا ان الاوجه ما قربناه في توجيه التبادر فان تبادر تعليق وجود الجزاء
على وجود الشرط بعينه من الجملة الشرطية مطابقة يقتضي تبادر انتفائه عند انتفاء الشرط بعينه التزاما وقضية التبادرين
انحصار السبب بعينه وعدم مدخلية غيره في وجود الجزاء بحيث يكون تبادر كامنة في السببية فارادة انتفائه عند انتفاء الجميع
وعدم انتفائه عند انتفاء هذا الشرط فقط خروج عن مقتضى الوضع ومن هنا يتجه من جعل ظهور الجملة الشرطية في الانحصار
السببي بعينه لاجل الانصراف ويجري ان الجملة بالوضع النوعي واداة الشرط بالوضع الشخصي تفيد تعليق وجود الجزاء على وجود
الشرط مطلقا بالمعنى الشامل لكونه سببا معينا او احد الاسباب وبعبارة اخرى كونه سببا بعينه او على البدل ولكنها تنصرف
عند الاطلاق الى كونه سببا بعينه ولعله من جهة الغلبة اطلاقا او وجودا وهذا الوجه من سابقه فظهر ان اصحاب القول بالدلالة
اللفظية بعد اتفاقهم على كونها التزامية بين قائل بكونها بالوضع وقائل بكونها بالاطلاق وقائل بكونها بالانصراف وهذا
اقوى قوله فان القيد الوارد بعد النهي على ما ذكره بعض المحققين اه يعني ان الشرط الوارد بعد النهي حيث لم يرد منه حقيقة التعليق
وهو تعليق الجزاء على الشرط بحيث يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم فقد يقصد به تقييد الفعل المنهي عنه به على طريقة النهي
عنه لوصفه كقوله لا تصل اذا كنت محدثا مرادا به طلب ترك الصلوة الحاصلة حال الحدث وقد يقصد به تقييد الترك المطلوب
بالنهي كقوله لا تبالغ في الاختصار اذا فاتك سهولة الفهم مرادا به طلب ترك المبالغة في الاختصار الحاصل في ذلك الترك حال القصد
الى سهولة الفهم وقد يقصد به التنبيه على علة الحكم كقوله لا تشرب الخمر ان كنت مؤمنا ووجه الفرق بين الاول والثاني ان الحدث من موانع
الصلوة والمانع ما يصير قيدا للمنهي عنه كما ان عدمه يعتبر قيدا في المامور به وان القاصد للشيء بما سببه عدم الاتيان بملازمه في
مقصوده ويترك ما يناقض غرضه فيكون القصد المذكور قيدا للترك المناقض ويحصل توجيه التعليق فيهما انه لافادة كون الشرط
جزء للموضوع فعلا او تركا وبهذا ظهر الفرق بينهما وبين المثال الثالث فان الشرط فيه علة للحكم وهو حرمة شرب الخمر فان التنبيه على

علة الحكم معناه تعليل الحكم بالشرط المذكور في انه يقتضي ليفيد عموم وجوده حيثما وجد الشرط على وجه ينتظم به في حاصل المعنى
قياس يشتمل على كبرى كلية على حد المنصوص العلة فيكون تقدير المثال المذكور لا تشرب الخمر لانك مؤمن وكل مؤمن يحرم عليه شرب
الخمر فيحرم عليك شرب الخمر وهذا لا يقتضي انتفاء الحكم حيثما ينتفي الشرط المعلل به بل لا يقتضي كون الشرط المعلل به سببا مؤثرا في
وجود الحكم في نفس الامر فضلا عن اقتضاء انتفاء الحكم عند انتفائه لجواز كون العلة المؤثرة في وجوده امرا مشتركا بين ذلك الشرط وغيره
مما يضاده كالايمان والكفر في المثال المذكور او ما يناقضه كارادة التعفف وعدم ارادته في قوله تعالى ولا تكرهوا فتياتكم
الآية فلا يلزم الانتفاء عند الانتفاء على التقديرين وان شئت فاستوضح جميع ما ذكرناه من ملاحظة ان قولك العالم حادث
ان كان متغيرا فانه في حاصل المعنى يؤول الى قولنا العالم حادث لانه متغير وكل متغير حادث مع عدم كون التغير علة لوجود الحدوث
كما لا يخفى فالمراد من كون القيد الوارد بعد النهي للعلة في نحو هذا المثال كونه للتعليل وان لم يكن الشرط المعلل به علة مؤثرة في وجود
الحكم في نفس الامر قوله اختلفوا في ان تعليق الحكم اه وقد يعبر مكان تعليق الحكم بتقييد الحكم بالوصف كما في جملة من الكتب الاصولية
التي منها شرح المنهاج وهما يوهمان كون الوصف كالشرط قيدا للحكم وليس كذلك بل الوصف كما انه ربما كان قيدا للموضوع للحكم
مسندا او مسندا اليه او غيرهما من متعلقاتهما فالسائمة في قوله في الغنم السائمة زكوة قيد للغنم لا لوجوب الزكوة وخشية املاق
في قوله تعالى لا تقتلوا اولادكم خشية املاق قيد للقتل لا للحرمة واضعافا مضاعفة في قوله تعالى لا تاكلوا الربا اضعافا مضاعفة
قيد للربا لا لحرمة اكله ويوم الخميس في قوله صم يوم الخميس قيد للصوم لا لوجوبه وفي المسجد في قوله صل في المسجد قيد للصلوة لا لوجوبها
وعند غروب الشمس في قوله اغتسل عند غروب الشمس قيد للاغتسال لا لاستحبابه وهكذا بخلاف الشرط فانه قيد للحكم لا غير ومن
ثم حصل الفرق بينهما في كون مفهوم الوصف اضعف من مفهوم الشرط لوضوح ان انتفاء حكم الموضوع مقيدا لا يقتضي بطبعه نفي
سنخ ذلك الحكم عن غير محل القيد وتقييده بالشرط باعتبار ترتبه عليه في الوجود يقتضي نفيه حيث ينتفي الشرط ويمكن توجيه
العنوان لرفع الايهام المذكور بان يراد من تعليق الحكم به جعل العلقة بينه وبين الوصف باعتبار تقييد موضوعه به ومن تقييد الحكم
به تقييده باعتبار تعلقه بموضوع مقيد به على حد الاسناد المجازي قوله على وصفه اه وقد يعبر بالصفة وليس المراد بهما
خصوص ما يراد في النعت النحوي ولا ما يرادف المشتق بل ما يقابل الاسم المعبر عنه باللقب في عنوان مفهوم اللقب وهو مطلق ما
يكون قيدا في الكلام عدا الغاية بشهادة الامثلة المتقدمة وغيرها من القرائن وعلى هذا يندرج الحال والتمييز والظرف الحقيقي
والحكمي وغيرها في الوصف بالمعنى المذكور ويجري النزاع في حجية مفهوم في جميع فلا جهة للتشكيك في عدم ثبوت مفهوم الحال على
القول بعدم حجية مفهوم الوصف وجعل ذا وجهين من جهة كونه قيدا للموضوع فحاله كحال الوصف ومن حيث تعلقه بالحكم فحاله
كحال الشرط كما سبق الى بعض الاوهام لضعفه وجه كونها كحال الشرط كيف وان جميع قيود الكلام له تعلق بالحكم اذا به
التعلق بواسطة وانما ما عن النحاة في الفرق بين النعت والحال في نحو جاءني زيد الراكب وراكبا من ان الاول ما كان قيدا للموضوع
والثاني ما كان قيدا للحكم فمع انه لم يثبت اتفاقهم عليه كلام ظاهري لا ينبغي الالتفات اليه لانا نقطع بان المقصود بالخطاب في كل
من العبارتين افادة صدور المجيء في حال الركوب في المعنى ولعل التعبير يختلف مع نظر المتكلم الى كون الحال من قيود الحكم بل هو قيد
للموضوع مسندا او مسندا اليه فاعلا او مفعولا والاظهر الثاني كما يرشد اليه تصريح بعض النحاة بكونه لبيان هيئة الفاعل او المفعول
قوله ومن هذا القبيل اه اي من قبيل ما ثبت من القرينة الظاهرية فائدة انتفاء الحكم عند انتفاء الوصف غير الاول قوله عليه السلم
ثلثة ايام للمشتري بدلالة معونة القرينة على نفي خيار الحيوان عن البايع والقرينة عليه انه عليه السلم فرق في الجواب عن السؤال بين
خيار الحيوان وخيار غير الحيوان بتخصيص الاول بالمشتري حيث افرده بالذكر وتعميم الثاني للبايع والمشتري حيث عرضهما بعنوان
البيعان ولولا ذلك لانتفاء الاول عن البايع لوجب التعبير هنا ايضا بالبيعين قوله لكن لا بحيث يعتمد عليه اه وانما لا يعتمد عليه

لان الاشعار عبارة عن مجرد الادخال في الوهم فلا يبلغ حد الدلالة المنوطة بالظهور ولو سلم بلوغها حد الدلالة على العلية فلا
نسلم دلالته على انحصار العلة والمفهوم لا يثبت الا على هذا التقدير ولو سلم هذه الدلالة ايضا فهي خارجة عن المدعى لانها لا تتم الا
اذا كان الوصف المعلق عليه خصوص الشق لا مطلق القيد الوارد في الكلام قوله ليس من جهة مفهوم الوصف كما توهم هذا التوهم
نقله شيخنا البهائي في حاشيته ونبه على فساده وقد يقال ان القائلين بعدم حجية مفهوم الصفة قد قيدوا المطلق بها في نحو عتق في
الظهار رقبة واعتق في الظهار رقبة مؤمنة فاذا لم يكن مفهوم الصفة عندهم حجة كيف يقيدون بها المطلق فما هذا الا التناقض وهو من جهة
التوهم على ان شرط حمل المطلق على المقيد بعد اتحاد الموجب ووحدة التكليف تنافي مدلول المقيد ومدلول المطلق ولا تنافي بين مدلوليهما
الا اذا دل المقيد بمفهوم الصفة فيه على نفي كفاية عتق الكافرة فينافي دلالة المطلق بما فيه من الاطلاق على كفايته قوله بل لان ايجاد
موجب المطلق والمقيد الخ محصله ان التنافي بين مدلولي المطلق والمقيد وان كان شرطا في الحمل الا انه يكفي فيه التنافي الحاصل بين
منطوقيهما ولا حاجة معه الى اعتبار مفهوم الصفة والاوجه تقرير التنافي بين المنطوقين ان منطوق المطلق باعتبار الاطلاق هو الوجوب التخييري
بين المؤمنة والكافرة ومنطوق المقيد هو الوجوب التعييني لعتق المؤمنة ولا ريب في تنافيهما مع ملاحظة وحدة التكليف منافيا وهذا
في متفاهم العرف يخص قرينة على ان المراد بالمطلق هو المقيد ليوافق مدلوله لمدلول المقيد فعدم كفاية عتق الكافرة حكم عقلي من
جهة عدم كون عتق الكافرة من المأمور به وبالجملة حمل المطلق على المقيد عبارة عن الحكم على المطلق بان المراد به المقيد وان الحكم
المتعلق به ظاهرا متعلق بالمقيد واقعا وهذا كما ترى اخذ بمنطوق المقيد بلا مدخلية للمفهوم فيه والمنطوق مما لا ينكره القائل
بحجية المفهوم والقائل بعدمها فلا تنافي بين الحمل والقول بعدم الحجية والحاصل ان التقييد في المطلقات يصرف في العقد الايجابي للمقيد
والمفهوم على تقدير ثبوته عقد سلبي ولا منافاة بين انكار ذلك العقد السلبي وبين الالتزام بالعقد الايجابي حيث لا ملازمة بين
القول بالعقد الايجابي والقول بالعقد السلبي فلا تناقض قوله انما هو اذا لم يكن على طبق الغالب اي اذا لم يكن الشرط او الوصف
المعلق عليهما واردا مورد الغالب كما في وربائبكم اللاتي في حجوركم فان الغالب في الربائب كونهن في الحجور والوصف وارد على طبقه و
تعبيره بصيغة الجمع من قبيل سكتنا يؤذن بدعوى الاتفاق على ما ذكروه بل عن الاحكام وبعض شروح المبادي دعوى الاتفاق
عليه وفي العبارة المحكية عن نهاية السؤل نسبة الخلاف الى امام الحرمين حيث انه بعد ما صرح بان ما ذكر هو المعروف قال ونقل
امام الحرمين في البرهان عن الشافعي انه خالف وقال ان الغلبة لا تدفع كونه حجة وعلل بانه لعله لان المفهوم من مقتضيات اللفظ
فلا يسقط بموافقة الغالب انتهى قوله لا تخصيص الحكم بالغالب ملخصه ان التقييد بالشرط والوصف في مواضع ثبوت المفهوم
انما يؤتى به في الكلام لافادة تخصيص الحكم بمحل القيد وهذه الفائدة فيما ورد مورد الغالب تحصل من دون تقييده بدون ذكر
القيد لكان انصرافه محل القيد بعينه الى الافراد الغالبة فيبقى التقييد بلا فائدة ان قصد به التخصيص وهو غير سائغ على الحكيم
فلا بد ان يكون الفائدة المقصودة منه غير التخصيص بدليل ان التخصيص الذي هو عبارة عن قصر العام او المطلق على بعض ما
يتناوله من الافراد قد يتاتى مع قصد نفي الحكم عن غير هذا البعض المقصور عليه وقد يتاتى مع عدم قصد اثبات الحكم لغيره والذي
يحصل بدون ذكر القيد لمجرد الغلبة الموجبة للانصراف الى الافراد الغالبة انما هو التخصيص بالمعنى الثاني لكون الفرد النادر
مسكوتا عنه من جهة عدم تعرض الخطاب لاثبات الحكم ونفيه بالنسبة اليه ومن الجائز كون مقصود المتكلم افادة التخصيص بالمعنى الاول
هذا كما ترى لا يحتمل الا مع قصد المفهوم ولا يعلم قصده الا مع ذكر القيد من شرط او وصف فلم لا يجوز ان يكون التقييد لاجل هذه
الفائدة التي لا تحصل بمجرد الغلبة والانصراف الى الغالب مع انهم اطلقوا القول بعدم حجية مفهوميهما والاصل في التوجيه ان يقال ان
الفارق بين ورود القيد مورد الغالب وعدمه انما هو فهم المفهوم بحسب متفاهم العرف في الثاني وعدمه في الاول فانهم لا يفهمون المفهوم
من الشروط والاوصاف الواردة مورد الغالب ولا يستفيدون منها بيان الواقع لا نفي الحكم عن غير الغالب ولعل السر في ذلك ان المفهوم

مواضع ثبوته انما يثبت اذا كان محل القيد بحيث يطرئه حالتا وجود الشرط والوصف وانتفائه فيفهم من التعليق وجود الحكم حيث
يوجد الشرط او الوصف وانتفائه حيث ينتفي وما لم يطرئه الحالة وجود احدهما بان يكون من لوازم محل القيد في الوجود الخارجي فلا
يعقل فيه المفهوم بمعنى الانتفاء ومن ثم لا مفهوم في مثل اكرم الانسان الضاحك وان كان الاسد مفترسا فاحذره وان كان الامير
متسلطا عليك فلا تتعرض لسخطه وان كان الخمر مسكرا فلا تشربه ونظائره والندرة تنزل الفرد النادر منزلة المعدوم فكان محل
القيد الوارد مورد الغالب منحصرا في الافراد الغالبة فيندرج بهذا الاعتبار فيما لا يطرئه الحالة وجود الشرط والوصف بل ونعتبه عدم
انفهام المفهوم عرفا فلا بد وان يكون ذكر القيد لنكتة اخرى قوله وايضا قالوا باشتراط عدم كون المخالف اولى بالحكم اه ذكره الحاجبي وتبعه
غيره لعدة من شراح مختصره وعبروا عنه بان لا يظهر اولوية او مساواة في محل السكوت والا لم يكن مفهوم مخالفة قوله بل لظهور القرينة
على الخلاف كما هو مقتضى الدلالة اللفظية اه فان كون المسكوت عنه اولى بالحكم من المنطوق به يختص قرينة على الخروج من ظاهر اللفظ
بعدم قصد المفهوم من التعليق وعدم الحجية هنا على تقدير انتفاء شرط عدم الاولوية انما هو لوجود المانع وهو الاولوية والذي عبر عن
الشرط بالامر العدمي الذي هو عبارة عن عدم المانع بخلاف الشرط السابق فان عدم الحجية ثمة على تقدير انتفاء الشرط بناء على ما وجهنا
انما هو لفقد المقتضي بسبب انتفاء شرط اقتضائه فان المقتضي لظهور المفهوم وفهمه في متفاهم العرف هو التعليق بشرط كون محل
القيد بحيث يطرئه حالتا وجود القيد وانتفائه وهذا الشرط مع ورود القيد مورد الغالب على التوجيه المتقدم منتف لكن ينبغي ان يعلم
ان الاولوية انما تصلح قرينة اذا كانت قطعية او عرفية بحيث وجب ثبوت الحكم للمسكوت عنه ايضا من باب مفهوم الموافقة ومرجعه
الى كونها موجبة لانقلاب مفهوم المخالفة بمفهوم الموافقة فلا عبرة بالاولوية الاعتبارية الظنية الا على العمل بالقياس الباطل ثم يبقى
الكلام في اشتراطهم عدم المساواة فانه مما لا يحصل له الا اذا اريد به ظهور مساواة المسكوت عنه لمحل النطق على معنى شاركته له في الحكم
بدليل من الخارج وح فمرجع جعل عدمه شرطا للحجية توضيح الواضح ولو اريد به اشتراط كون محل القيد اولى بالحكم والا لم يكن التعليق حاكما
في المفهوم ففيه منع واضح قوله فقد توهم بعضهم ان فائدة المفهوم وثمرة الخلاف انما تظهر اذا كان مخالفا للاصل اه ذكره جماعة منهم
السيدان السندان بحر العلوم في فوائده وصهره في مفاتيحه قوله وكونه موافقا للاصل لا يكفي الا بعد استفراغ الوسع اه فقضية
هذا البيان ظهور الثمرة في لزوم الفحص واستفراغ الوسع في طلب الظن بعدم الدليل المخالف للاصل على القول بعدم الحجية وعدم لزومه
على القول بالحجية وفيه من الضعف ما لا يخفى اما اولا فلان ثمرة المسئلة عبارة عن الفائدة المطلوبة من عقد تلك المسئلة والضرورة
قاضية بعدم كون الغرض من عقد هذه المسئلة لزوم الفحص وعدمه بل الغرض منه تمهيد مسائل الاصولية الباحثة عن احوال
الادلة على ما هو مفاد لام الغاية الماخوذة في تعريف اصول الفقه بانه العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الاحكام الشرعية انما
هو استنباط الاحكام من الادلة بواسطتها وطريقها بان تؤخذ في مقدمات الاستدلالات على المسائل الفرعية ومن ثم عد علم اصول
الفقه من مبادي الفقه ومبادي الاجتهاد فلا وجه لجعل ما ذكر ثمرة الا ان يراد بها مطلق الفائدة المترتبة على المسئلة وان لم تكن
مقصودة من عقدها واما ثانيا فلان القائل بالحجية ومنكرها سيان في لزوم الفحص غاية الامر ان الاول يفحص عن المعارض والثاني
يفحص عن الدليل لاشتراط الفحص في العمل بكل من الادلة العلمية والاصول قوله واعتبار الاصل لا يعارض ثبوت الدليل اه لما اخذ
في موضوعه من فقد الدليل فلو ورد دليل على خلاف مقتضاه كان واردا عليه رافعا لموضوعه بمعنى عدم معارضته له على وجه يمنع
ارتفاع موضوعه حتى يعارضه قوله فاذا اتفق ورود دليل اخر على خلاف المفهوم اه كما لو ورد مع قولهم في الغنم السائمة زكوة
في كل غنم زكوة او في الغنم المعلوفة زكوة مثلا فالنافي لحجية مفهوم الوصف لا عذر له في ترك العمل بهذا الدليل ولا مناص له عن العمل به
اذ لا مقابل له الا الاصل وقد عرفت انه لا يعارض الدليل غاية ما كان ارتفاعا قوله وربما يرجح المفهوم على المنطوق اذا كان اقوى
كما لو كانت المناطيق عمومات واردة في عدة من الاخبار مثلا على خلاف المفهوم كما في اول المسالك المتقدمين في الحاشية السابقة فان

مفهوم قوله في الغنم السائمة زكوة يرجح على منطوق قوله في كل غنم زكوة ويخصصه بناء على القول بجواز تخصيص العام بمفهوم
المخالفة بدعوى كونه اقوى منه لانه فان التعليق على الشرط او الوصف على القول بالحجية اظهر في افادة المفهوم من العام في افادة
العموم ومن الواجب تقديم الاظهر على الظاهر بخلاف ما اذا كان المثالين فان الواجح بحوه ترجيح المنطوق لانه صريحا واظهر منه
بالقياس الى المفهوم الذي هو من الظاهر وعلى مثل هذا ينزل ما اشتهر من ان المفهوم اضعف من المنطوق وانه لا يعارض المنطوق ثم
ثم ان مقتضى كلامه كون ما ذكره من العلاوة متقولة واقعا ثمرة اخرى بين القولين وعند المناقشة المتقدمة من عدم اندراج نحوه في
ضابط الثمرات الا ان يراد بها مطلق الفائدة وهنا شيء اخرى وهي ان ذلك من فروع الثمرة الاولى وغاياتها فان المخصص لا
يجب لتقديم بل للظفر على المعارض ثم اعمال الترجيح ولا احراز عدمه ولو ظنا او للظفر على الدليل ولا احراز فقده ولو ظنا ثم
العمل بالاصل فالقول بان الثمرة بين القولين انما يظهر فيما اذا كان المفهوم مخالفا للاصل دون ما اذا كان موافقا له في محله
قوله قال بعضهم ان مفهوم قولنا اه نقل هذا عن السيد صدر الدين في شرحه للوافية وملخص ما ذكره ان مفهوم الموجبة الكلية
هو رفع الايجاب الكلي الذي يصدق مع الايجاب الجزئي وهو ان يجب في بعض المعلوفة زكوة ومع السلب الكلي وهو ان لا يجب الزكوة
في شيء من المعلوفة وهو جعل ان المفهوم لا يتبع المنطوق في العموم والخصوص قوله ومفهوم قولنا بعض السائمة كذلك هو
عدم صدق قولنا بعض المعلوفة كذلك اه يعني ان مفهوم قولنا في بعض السائمة زكوة ليس في بعض المعلوفة زكوة لوجوب المخالفة
في مفهوم المخالفة بين المنطوق في الايجاب والسلب فلا يمكن ان يكون مفهوم الموجبة الجزئية موجبة جزئية وجب ان يكون سالبة
كلية لان كل قضية موجبة وسالبة اذا لم يصدق فلابد ان يصدق نقيضها ونقيض الموجبة الجزئية سالبة كلية فمفهوم بعض السائمة
فيه زكوة لا شيء من المعلوفة فيه زكوة وانما عبر عن المعنى المذكور بقوله مفهوم قولنا بعض السائمة كذلك عدم صدق بعض المعلوفة
كذلك لان السلب في القضية السالبة اذا كان نصدقا لرفع عدم صدق الايجاب في هذه القضية فالسلب في قضية قولنا مفهوم بعض
السائمة كذلك ليس بعض المعلوفة كذلك لزمه ان لا يكون قضية قولنا مفهوم بعض السائمة كذلك بعض المعلوفة كذلك صادقا على
معنى عدم صحة حمل بعض المعلوفة كذلك على مفهوم بعض السائمة كذلك وعدم اتحاده معه في الوجود ولزم من عدم صدق ذلك
صدق نقيضه قولنا مفهوم بعض السائمة كذلك لا شيء من المعلوفة كذلك فصح ان يعبر بما ذكر قولنا مفهوم بعض السائمة كذلك ليس
بعض المعلوفة كذلك بقولنا مفهوم بعض السائمة كذلك هو عدم صدق بعض المعلوفة كذلك من باب التعبير باللازم حيث عبر عن
اداة السلب بما هو لازم صدق مؤداها من السلب وحاصله ان مفهوم بعض السائمة كذلك لا يصدق عليه بعض المعلوفة كذلك وعلى
ان يصدق عليه نقيضه وهو لا شيء من المعلوفة كذلك وفي العبارة من سوء التأدية ما لا يخفى قوله وقد تبعهم على ذلك صاحب المعالم
اه اراد به المحقق الخوانساري في شرح الدروس قوله ولذلك سيصفنا فانا اه اي يتصف كل منهما بعضه الآخر والتحمل الا المقيد
موضوعها كما يكشف عنه اعتبار كونه في المنطوق مذكورا وفي المفهوم غير مذكور قوله فيه انه انتفاء الحكم بالنسبة الى ذلك القيد
لا يخفى ما فيه من القصور عن افادة حقيقة المراد والاولى ان يقال انه يفهم ثبوت الحكم بالنسبة الى ذلك القيد فقط دون ما زاد عليه
مما انتفى عنه القيد فيفهم انتفاء الحكم عن كل ما انتفى عنه القيد فيكون في مفهوم قولنا كل غنم سائمة فيه الزكوة لا شيء من المعلوفة
فيه الزكوة ومفهوم قولنا كل حيوان ماكول اللحم يتوضأ من سؤره ويشرب منه لا شيء مما لا يؤكل لحمه يتوضأ من سؤره ويشرب منه
قوله ولا يبقى للتعليق بالنسبة اليه بلا فائدة اه يعني ان ثبت الحكم فيما زاد على القدر الذي ثبت له القيد ولم ينتف عن بعض ما
انتفى عنه القيد كان تعليق الحكم بالنسبة اليه على القيد المختص به بلا فائدة لان فائدة التعليق ان كان التنبيه على توقف وجود
الحكم على وجود القيد فالمفروض ثبوت الحكم لبعض ما ليس له القيد ايضا ويكشف ذلك عن عدم توقف وجوده على وجود هذا القيد
وان كان التنبيه على استلزام انتفاء القيد انتفاء الحكم فالمفروض ثبوته لما زاد ويكشف ذلك ايضا عن عدم الاستلزام فيلغو التعليق

٥

على هذا القيد بالخصوص بل كان عليه ان يعلقه على القيد الآخر الذي يعمه وما زاد عليه مما انتفى عنه هذا القيد الخاص فقضية
التعليق على هذا القيد الخاص لقواعد الخطابة [illegible] ما يتبناه وهذا البيان كما ترى مبني على طريقة من يعتمد في اثبات الحجية على لزوم اللغوية
لولا الحجية وقد زيفها المص واما على طريقة من يعتمد على التبادر والانفهام العرفي فالوجه ان يقال في نحو المثالين ان تعليق وجوب
الزكوة مثلا في كل غنم على سوم ذلك الغنم يدل على انتفاء وجوبها عن كل غنم ينتفي عنها السوم ويفهم منه ذلك عرفا وتعليق جواز
التوضي والشرب من سؤر كل حيوان على ماكولية لحم ذلك الحيوان يدل على انتفاء جوازهما عن سؤر كل حيوان ينتفي عنه ماكولية اللحم
ويفهم ذلك منه عرفا وهكذا يقال في نظائر المثالين وهذا هو معنى ما ذكره الشيخ وصاحب المعالم واتباعهما وهو الحق الذي لا محيص
عنه قوله ان اريد بان يكون السائمة صفة لبعض الغنم اه مرجع هذا الاعتبار ومع الاعتبار الثاني الى جعل السائمة صفة موضحة
لبعض الغنم فيكون مرفوعا وصفة مخصصة للغنم فيكون مجرورة والسور على الاعتبارين قيد للموضوع من دون مدخلية له في اختلا
غاية الامر ان الموضوع على الاعتبار الاول هو الغنم والحكم وارد عليه من حيث تحققه في ضمن بعض افراده ولفظة البعض هو
السور بيان لهذه الكيفية والسائمة تفسير لهذا البعض وتعيين له فيكون عين ما اريد من البعض وعلى الاعتبار الثاني هو الغنم
السائمة والحكم وارد عليه من حيث وجوده في ضمن بعض افراده ولفظة البعض بيان لهذه الكيفية ويلزم منه كونها قيد الخبر الموضوع
وعلى الاعتبار الاول قيدا [illegible] له ولكن له قيدا اخر ويبقى الكلام مع المص في فرقه بينهما بجعل الاول مناسبا لطريقة اهل الشرع
والثاني موافقا لطريقة اهل الميزان وكانه نظر في ذلك الى ان طريقة اهل الشرع في خطابات الشارع جعل الاحكام للمعينات بالتزام
تعيين الموضوع وقصد من الخطاب لئلا يلزم التكليف بالمبهم وطريقة اهل الميزان جعل البعض سورا للموجبة الجزئية مرادا بها
البعض المردد دون اعتبار تعيين ولا التزامه ويرد عليه منع استقرار طريقة اهل الشرع على الاول الا على تقدير قبح الخطاب
بالمبهم وهو غير مطرد لان الحكمة قد تقتضي الابهام مع انه خلاف ظاهر الكلام في متفاهم العرف وخلاف ما يساق من التركيب
النحوي من رجوع الوصف الى الغنم لا الى بعض الغنم وكلام القائل مبني على هذا الاعتبار قوله فمفهومه ان البعض الآخر من السائمة
اه وذلك لان البعض اذا كان قيدا للخبر للغنم فالحكم معلق عليه ويفيد انتفائه عن البعض الاخر من السائمة لا عن المعلوفة و
فيه انه لا ينافي مفهوميته عدم وجوب الزكوة في المعلوفة لان الموضوع اذا اخذ معه قيدان وان يد الحكم معلق على الجميع لا على الاخير
فقط فوجوب الزكوة في المثال كما انه معلق على بعض الغنم السائمة كذلك معلق على سوم الغنم وكما ان تعليقه على البعض يفيد انتفائه
عن البعض الاخر من السائمة فكذلك تعليقه على سوم الغنم يفيد انتفائه عن المعلوفة وبعبارة اخرى التعليق على القيدين يفيد نفي
وجوب الزكوة عن المعلوفة وعن بعض السائمة وكلام القائل في الاول ولا يكون الا سلبا كليا نعم استدلاله لاثبات ذلك بضابطة
التناقض ليس في محله لان الحكم اثباتا ونفيا بالنسبة الى المعلوفة ليس من جهة سور القضية حتى يستدل على صدق السالبة الكلية
بعدم صدق الموجبة الجزئية بل من جهة ترتب وجوده على وجود السوم في الجملة فيستلزم انتفائه حيث ينتفي السوم وهو جميع افراد المعلوفة
قوله ان جعلنا السور من جملة الحكم اه ظاهر العبارة بملاحظة صراحة ما بعدها كون المراد من جعل السور من جملة الحكم كونه بحسب
المعنى معتبرا في جانب المحمول من حيث انه يحكم به على الموضوع وان كان بحسب اللفظ ماخوذا مع الموضوع بان يتصور المتكلم طبيعة الحيوان
المقيدة بالوصف ثم يحكم عليها بجواز التوضي والشرب من سؤر كل فرد من افرادها فيكون قوله كل حيوان ماكول اللحم في حاصل المعنى الحيوان
الماكول اللحم يجوز التوضي والشرب من سؤر كل فرد منه وهذا الاعتبار كما ترى لعله ضعيف لا يساعد عليه متفاهم العرف ولا التركيب
النحوي ولا الترتيب الطبيعي بين اجزاء الكلام بل الوجه مكان هذا الاعتبار جعل السور لادراك حال الحكم من حيث سرايته الى جميع
افراد الموضوع واستيعابه اياها فموضوع القضية في المثال المذكور هو طبيعة الحيوان الماكول اللحم يحكم عليها في لحاظ المتكلم
بجواز التوضي والشرب من سؤرها ثم يجعل السور فيها اشارة الى سراية ذلك الحكم الى جميع افرادها ولعل المراد من جعل السور من جملة الحكم ما ذكر

حينئذ في مجرد التقييد ولكنه مشكل بل الاتباع عليه التفريع بقوله فالاقرب بما ذكره هؤلاء المنافي في نسبة الحكم الايجابي والحكم
السلبي الى الذات الى ادخال الحكم في افادتها لسراية الحكم الى جميع افراد الموضوع فيكون عدم جواز الوضوء والشرب من سؤر طبيعة الحيوان الغير
الماكول اللحم في جانب المفهوم ايضا ساريا الى جميع افراد هذه الطبيعة بحكم السور بل الانفعال انما استقر على الاعتبار الاول وذكره ايضا
موضع منع كما ستعرفه قوله وان جعلناه جزءا للموضوع الخ بان يتصور افراد الطبيعة المقيدة بالوصف بتصور اجمالي بواسطة مفهوم تلك
الطبيعة ثم يضاف اليها السور ثم يورد عليها الحكم ايجابا او سلبا فيصير موضوع الحكم هو الافراد بوصف الكلية ويعبر عنه بهذا الاعتبار
في القضايا الكلية بكل فرد فرد ضمني حيثما جعلنا جزءا للموضوع اضافة الى الافراد بعدما اعتبرت نفس الموضوع قوله فالاقرب ما اخترناه اه من كون
المفهوم من الايجاب الكلي هو السلب الكلي والسر فيه ان السلب في القضية المفهومية على الاعتبار المذكور يوجب عدم جواز الوضوء والشرب من
سؤر الحيوان الغير الماكول اللحم بنفسه عن كل فرد من افراده على وجه يكون كل فرد متعلقا للنفي كما انه يكون في القضية المنطوقية متعلقا
للاثبات وهذا بخلاف الاعتبار الاول الذي استقرب فيه ما ذكره الجماعة من كون المفهوم من الايجاب الكلي هو رفع الايجاب الكلي الذي
يصدق مع الايجاب الجزئي ولا ينكره سلبا جزئيا فان نفي جواز الوضوء والشرب عن سؤر كل فرد من الحيوان الغير الماكول اللحم عن طبيعة
ذلك الحيوان لا ينافي جوازهما من سؤر بعض افراد الطبيعة وبالجملة فرق واضح بين نفي شيء عن العام ونفي العام عن شيء فان الاول يفيد
عموم السلب والثاني سلب العموم وهو الذي يقال ان النفي الوارد على العام يفيد سلب العموم كما في قولنا لم يقم كل انسان هذا
لكن الانصاف في نحو المقام ان لا نعقل فرقا بين الاعتبارين فيما ذكر من الفرق لو سلمناه فانما نسلم في القضايا الملفوظة والمفهوم ليست
معقولة لم يتلفظ فيها بسور ولا اداة سلب والنفي انما جاء من جهة قصد انتفاء الحكم الثابت في المنطوق عن غير محل الوصف فهذا
مما يقتضي العموم بحسب المعنى مطلقا فان جواز الوضوء والشرب من سؤر كل فرد مما يؤكل لحمه معلق على وصف ماكولية اللحم فينتفي
عن كل ما ينتفي عنه الوصف سواء فرضنا السور من جملة الحكم او جزءا من الموضوع كما يظهر بادنى تامل قوله والاظهر الثاني للتبادر اه
فان المتبادر مما اشتمل على سور كونه معتبرا مع الموضوع وان الموضوع هو افراد الطبيعة لا نفس الطبيعة وان السور انما اعتبر معه
لبيان كمية تلك الافراد وهو المناسب للاعتبار المنطقي حيث سموا القضية التي بين فيها كمية افراد الموضوع محصورة كلية او جزئية
وما به البيان سورا وقد يشكل بان سور المحصورة الكلية هو الذي يسميه الاصوليون بالعام وهو عندهم موضوع للدلالة على استغراق
الحكم واستيعابه افراد موضوعه وجزئياته كلفظ الكل ولام الاستغراق وهيئة الجمع المحلى وما اشبه ذلك وهذا يناسب المعنى الذي
اشرنا اليه سابقا من كون السور الة لادراك حال الحكم من حيث سرايته الى جميع افراد الموضوع كما في سور الكلية او من حيث اختصاصه
ببعض الافراد كما في سور الجزئية وهذا اقرب بالنظر الى متفاهم العرف ايضا قوله والمراد بالغاية هنا النهاية او نهاية الشيء ومنتهاه
بمعنى والمنتهى الى الشيء مقول بالاشتراك على ما يبلغ اليه الشيء ولا يتجاوزه الى غيره وعلى ما ينقطع عنده الشيء والفرق بينهما حقيقي كما
هو واضح وقد يعبر بانه المعنى الرابطي الحرفي الماخوذ في وضع الى وحتى وان شئت فعبر عن الاول باخر المسافة وعن الثاني بحكم المسافة لا محدد
عن الثاني بما بعد المسافة ولا يشمله الحكم ومن الاول قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق ومن الثاني قوله تعالى اتموا الصيام
الى الليل ولو قيل قرات القران الى اية كذا او الى سورة كذا كان محتملا لهما قوله والمراد ان تعليق الحكم بغاية اه او بما بالغاية هنا النهاية
بمعناها الاول اعني ما يبلغه الحكم بحيث لم يتجاوزه الى غيره المرادف لاخر المسافة ومحصل العنوان ان تعليق الحكم على موضوع له اخر
محدود هل يدل على انتفاء ذلك الحكم عما بعد ذلك الاخر او لا يدل عليه ثم ما يفصح عما ذكرناه احتجاجهم على حجية المفهوم هنا
بان تقييد الحكم بغاية لو لم يدل على نفي الحكم عما بعد الغاية لما كانت الغاية غاية لخروج الغاية عن كونها اخرا الى كونها وسطا خلف قوله واما انقسل اليها
ففيها خلاف للنحاة ويعبر عنه بدخول الغاية في المغيى وعدمه والمراد بالغاية مدخول الاداة اعني الى وحتى لا ما تقدم والمسئلة لغوية
يقصد بالبحث فيها تحقيق حال موضوع الحكم الوارد في الكلام من حيث كون مدخول الاداة جزءا من الموضوع باعتبار كونه اخرا للمتصل

الحكم

للحكم المغيى وعدمه يرجع الى تشخيص الاخر لتردده بين كونه مدخول الاداة او ما قبله وبناؤه على تحقيق الحال في وضع الاداة للتردد
بين كون الماخوذ في وضع الى وحتى هل هو الانتهاء بمعنى البلوغ ويلزمه الدخول او الانتهاء بمعنى الانقطاع ويلزمه الخروج فهذا
بحث في تحقيق موضوع المنطوق وهذا كما ترى مما لا تعلق له بالبحث عن حجية المفهوم وليس النزاع في الحجية متفرعا على القول بالدخول
كما سبق الى بعض الاوهام لوضوح ان الغاية في موضوع البحث من الحجية عبارة عن النهاية بمعنى ما يبلغه الحكم ولا يكون الا اخرا
فموضوع الحكم المنطوق هو الاخر سواء فرضناه مدخول الاداة او ما قبله فيكون موضوع الحكم المفهوم هو ما بعد ذلك الاخر
فالنزاع في الحجية وعدمها يجري على جميع الاقوال في هذه المسئلة قوله والظاهر ان دليلهم في ذلك عدم التمايز فيجب ادخاله من باب المقدمة
وفيه نظر واضح لما بينا من ان المسئلة لغوية ووجوب المقدمة العلمية حكم عقلي يدرك بقاعدة الاشتغال فلا يصلح دليلا على الحكم
في المسئلة اللغوية بل الظاهر ان دليلهم على امكان الاخرية في غير الجنس بقريب ما عرفته من ان اخر الشيء جزء منه فلا بد ان يكون من جنسه
فالمثال المذكور عند هؤلاء من باب الاخراج عن الظاهر لقرينة في الاخرية وفي نظائره ما قبل الغاية لا نفسها قوله لان المتبادر من
قول القائل صوموا الى الليل ان اخر وجوب الصيام الليل اه فجعل الليل اخر وجوب الصيام كما هنا وفي المعالم وغيره مسامحة
وكذلك جعل الطهر اخر حرمة المقاربة لان اخر الشيء كما قاله لا بد وان يكون من جنس ذلك الشيء لكونه جزءا منه والجنسية منتفية بين الصوم
والليل وكذلك فيما بين الحرمة والطهر فهو مخفي بل اخر الوجوب حقيقة جزء من النهار المتصل بالليل واخر الحرمة جزء من
المقارن لاخر الحيض المتصل باول الطهر وكان المراد من عبارة الدليل بناء على ان نسبة الاخرية الى الليل والطهر لضرب من التجوز
في الاسناد وتوضيح نفي جعل الاخر المدلول عليه باداة الغاية اخر الحكم بتفسير على ان الغاية في عنوان هذه المسئلة قيد للحكم حتى انهم من
جعل مبنى الدلالة على نفي الحكم عما بعد الغاية لما قبلها على ذلك ومن الفضلاء من يظهر منه كونها قيدا للموضوع مصرحا بان
توابع الفعل من متعلقاته فيتقيد الحكم بها ايضا وهذا اقرب بالنظر الى الانسياق العرفي واوفق بالتركيب الكلامي والاعتبار النحوي لانه
لا يكون الغاية في تركيب الكلام الا من جنس الموضوع ولا عامل لها الا الفعل فتكون من متعلقاته ويرشد اليه ايضا ما قيل من ان
مدلول الهيئة انما يرد على المادة بعد اعتبار قيودها وحيثياتها ولا ينافيه ما وقع عنوان المسئلة من التعبير بتعليق الحكم او تقييده
بالغاية لان تعليقه بالموضوع المقيد في معنى تعليقه بقيد ذلك الموضوع والظاهر ان مبنى انكار الدلالة على نفي الحكم عما بعد الغاية
لما قبلها على هذا الاعتبار ومع نظر ما رجحناه يمكن ان يقال ان المنكر هو عدم الدلالة لان الغاية انما تفيد انتفاء الحكم بانتفاء قيد
موضوعه ويرجع الى انتفاء الحكم بانتفاء موضوعه ولا ينافي ذلك كون ما بعدها موضوعا اخر لحكم اخر مثل الحكم الثابت للموضوع
الاول من باب تعدد التكليف والمكلف به ومع تعدد الموضوع لا يلزم خروج اخر الموضوع الاول عن كونه اخرا قوله فلو وجب
الصيام بعد الليل ايضا اه وظني ان هذه العلاوة بعد تسليم كون الغاية قيدا للحكم مما لا يحتاج اليه في تتميم الدليل الذي هو التبادر
الذي يرجع الى الدلالة الالتزامية العرفية المقصودة من التعليق بالغاية المفيدة لاخرية الجزء المتصل من الوجوب بدخول الليل
والجزء المتصل من الحرمة بظهور الطهر فان هذا الجزء من الوجوب والحرمة وان كان من جملة المنطوق الا انه ينتقل من كونه اخرا في متفاهم
العرف الى انقطاع اصل الحكم عند الغاية كما في المثالين او فيما بعدها كما في قوله تعالى اغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق وربما
امكن دعوى كونه في الظهور والوضوح من القضايا التي قياساتها معها فكما ان الكل بمفهومه يقتضي كونه اعظم من الجزء فكذلك
اخر الشيء بمفهومه يقتضي انقطاع ذلك الشيء فيما بعد محل ذلك الاخر نعم ينبغي الكلام في صحة القول بكون الغاية قيدا للحكم وقد
عرفت منعها قوله وايضا فان كان المراد من قولك اخر وجوب الصوم الليل اه اصل هذا السؤال من المدقق الشيرواني اورده اعتراضا
على صاحب المعالم وقد عرفت سابقا ان اطلاق اخر وجوب الصوم على الليل مسامحة في التعبير والا فاخر وجوب الصوم هو الجزء الاخير
منه وهذا وان كان من المنطوق الا ان ما يلزمه من نفي الوجوب عند الليل ليس من المنطوق بل هو عين المفهوم فاندفع به السؤال

بكل اشقية قوله ولا اريد منك عدم الشبر بعنوان الوجوب اه بعنوان الوجوب قيد للشبر لا للعدم اي لا اريد عدم الشبر الموصوف
بالوجوب بمرجعه الى نفي ارادة عدم وجوب الشبر بعد البصرة لئلا يلزم عدم وجوبه بعدها او وجه المجاز يرجح على القول بحجية
مفهوم الغاية كونه خروجا عن مقتضى وضع الاداة المفيدة للاخرية ما بعدها بالغير لانتهاء مما يناسب المقام كمعنى مع ونحوه قوله
فكانه قال والموجب لعدم الافطار اه على معنى ان الحكم المستند بغاية نصف النهار هو الحكم الوصفي اعني العلية لعدم جواز الافطار فالمقصد
من القول المذكور افادة كون العلة لعدم جواز الافطار هو الامساك الى نصف النهار ولا ريب في انتفاء ذلك الحكم عما بعد نصف النهار
وقد قصد الدلالة عليه من البيان فوقوله ويظهر الجواب عنهما بالتأمل فيما ذكرنا اه من ثبوت اللزوم عرفا ومن وجوب المصير الى التجوز
بعد تعين الحقيقة في احدهما وقد تعينت بحكم التبادر قوله مفهوم الحصر حجة اه الحصر عبارة عن القصر وهو على ما ذكروه تخصيص شيء
بشيء سواء كان الشيء الاول صفة والثاني موصوفا ويسمى قصر الصفة على الموصوف وبالعكس ويسمى قصر الموصوف على الصفة ومحل
البحث هنا كما استعرفه من قبيل القسم الاول والتخصيص فيه يحصل المعنى عبارة عن اثبات شيء لشيء بشرط نفيه عما عداه وهذا التابع
هو المفهوم الذي هو عبارة عن الانتفاء عند الانتفاء ومحصله هنا انتفاء الوصف العام حيث ينتفي الموصوف الخاص على معنى
انتفائه عما عداه ومن ذلك يتضح ان اضافة المفهوم الى الحصر لامية كما في مفهوم الشرط ومفهوم الوصف لا انها بيانية الا على القول
بكون الحصر المستفاد في المقام مفهوما وهو ضعيف وعلى تفسير الحصر بالعقد السلبي فقط الذي هو لازم للعقد الايجابي ولا داعي
اليه والحصر هو الملزوم والكلام هنا راجع الى اثبات الملزوم لا الى الملازمة كما في مباحث سائر المفاهيم لكونها تعد بثبوت اللزوم
بينه وبين لازمه وهو العقد السلبي بعينه لا حاجة لها الى الذكر والاستدلال ولذا ترى انا دللنا الباب المقامة على الحجية ونفيها
متعرضة لاثبات اصل الحصر ونفيه لا اثبات لازمه ونفيه قوله وهو ان يقدم الوصف على الموصوف الخاص خبرا له اه في حال كون
الموصوف الخاص خبرا للوصف العام المجعول مبتدأ وفي الضمير من الاستخدام ما لا يخفى لان ما ذكره تفسير لمحل مفهوم الحصر لا لنفس
الحصر وتخصيص العنوان بالوصف لعله وهم من عبارة الحاجبي والعلامة في المختصر والتهذيب لما في الاول من قوله واما مفهوم
الحصر فمثل صديقي زيد والعالم زيد وفي الثاني من قوله مفهوم الحصر حجة مثل صديقي زيد والعالم بكر وغير ذلك في كلامهما
انما هو من باب المثال والا فالعنوان على ما في كلام جماعة منهم التفتازاني اعم من ذلك قال في شرح الشرح عند شرح عبارة
الحاجبي يريد بالحصر بعض انواعه وهو ان يعرف المبتدأ بحيث يكون ظاهرا في العموم سواء كان صفة او اسم جنس ويجعل الخبر ما هو
اخص منه بحسب المفهوم سواء كان علما او غير علم مثل العالم زيد والرجل عمرو والكرم في العرب والائمة من قريش وصديقي خالد ونفي
ما لاعتبار بعموم المبتدأ مع لحوق التعريف به وان لم يكن وصفا وخصوص الخبر وان لم يكن علما العموم الادلة المقامة على دعوى الحصر
وجريانها في المعنى العام بجميع انواعه قوله وقد يقال ان الاولى تعميم البحث اه احتمله المازندراني في غيره وعلى التفتازاني كونه اصوب في
كما ان ما سبق من التخصيص لم يكن جيدا فهذا التعميم ايضا غير جيد الا وفق بعباراتهم وهو ان لهم ما عرفت عن التفتازاني دونها
هو اخص واعم منه قوله واختلفوا في كون الدلالة اه يظهر من جماعة ان في المسألة خلافين احدهما في اصل دلالة هذا الكلام على الحصر
وعدمها وثانيهما في كونها منطوقية او مفهومية قال في بيان المختصر تبعا للحاجبي فيما اجمله فقيل لا يفيد الحصر وقيل يفيد بحسب
المنطوق وقيل يفيد بحسب المفهوم وقد يحكى عن ظاهر بعضهم الوقف قوله والصواب ترك هذا النزاع اه والصواب في وجه نفي كونه
منطوقا لما اشرنا اليه من ان الحصر تخصيص والتخصيص اثبات يلزمه النفي فلان يكون عبارة عن قضيتين يجوز فيهما الظهور والتبادر في نوع هذا
التركيب ولا اثبات حكم للمذكور فيكون منطوقا والنفي حكم لغير مذكور لانه عبارة عن انتفاء المبتدأ وصفا او جنسا عما عدا الخبر
الخاص فيكون مفهوما على ما هو ضابط الفرق المتقدم بينهما من كون متعلق المدلول مذكورا في الاول وغير مذكور في الثاني فما ذكره
قدس سره من ان الحصر معنى مركب من نفي واثبات ليس بسديد لمنع التركيب في معنى الحصر بحيث يكون النفي جزءا منه ولو سلم التركيب في معنى لفظ

الحصر بحسب الاصطلاح لا نسلمه في معنى التركيب الكلامي بحسب العرف فان قولنا العالم زيد مثلا يفيد بدلالته المطابقية اثبات زيد
للذات المتصفة بالعالمية وينتقل منه انتقالا ثانويا الى نفي الذات المتصفة بالعالمية عما عدا زيد فيكون التزاما وفي مثل زيد
العالم بناء على استفادة الحصر من تعريف المسند يفيد بدلالته المطابقية اثبات الذات المتصفة بالعالمية لزيد وينتقل منه انتقالا
ثانويا ولو بملاحظة تعريف المسند الى نفيها عما عدا زيد نعم انما يسلم التركيب في معنى التركيب الكلامي في الحصر المستفاد من النفي
في نحو ما جاءني احد الا زيد بل من كل كلام استثنائي لتضمنه حكمين ايجابي وسلبي يكون المجموع منهما مدلول اللفظ على طريقة
المنطوق ولعل هذا هو النكتة في تعرض الاصوليين لذكر الحصر بانما من دون ذكر الحصر بالنفي والاستثناء فان الاول على فرض
ثبوته كما هو الاظهر لانه ما باللزوم البين يندرج من جهته في عداد المفاهيم بخلاف الثاني وغاية ما يمكن ان يقال في توجيه اصطلاح
القوم بعد تسليم التركيب في معنى لفظ الحصر انهم اشرعوا من نحو هذه التراكيب غيرها باعتبار دلالتها المطابقية فقطا و
دلالتها المطابقية والالتزامية مفهوما مركبا من الاثبات والنفي عبر عنه بتخصيص شيء بشيء وسموه حصرا من دون اعتبار كون
الدلالة عليها في اي التراكيب مطابقة وفي ايهما مطابقة والتزاما والى بعض ما ذكرنا اشار التفتازاني بقوله واما كون هذا
الحصر مفهوما لا منطوقا فمما لا ينبغي ان يقع فيه خلاف للقطع بانه لا نطق بالنفي اصلا فان كون النفي في نحو المقام مما لا نطق به
مما لا يخفى حتى لا ستره عليه الا ان عبارته ظاهرة في جعل الحصر عبارة عن النفي فقط لا عن الاثبات المستلزم للنفي ولا عن مجموع النفي
والاثبات وهذا خلاف ما يساعد عليه ظاهر الاصطلاح قوله فالمستفاد المجموع من المجموع اه وفي العبارة هنا نوع تسامح و
حقيقة مراده غير واضحة وكانه اراد بان الحصر ان جعلناه معنى مركبا من الاثبات والنفي فهو مجموع جزئيه مستفاد من مجموع الكلام
والهيئة العارضة له باعتبار تعريفها المبتدأ وعمومه وخصوص الخبر فما له المدلول في احدهما وهو الايجاب مذكور في الكلام و
في الاخر وهو النفي غير مذكور فيلزم كون الحصر الذي هو عبارة عن مجموع العقدين حكما لشيء مذكور ولشيء غير مذكور فلا يدخل
بذلك في شيء من المنطوق والمفهوم لضابطه ان المركب من الداخل والخارج خارج او يكون مدلولا مركبا من منطوق ومفهوم لا انه
منطوق وحده ولا مفهوم وحده ولعله اظهر بخلاف ما لو جعلناه عبارة عن مجرد العقد السلبي لكونه مفهوما بلا اشكال
لاندراجه في الضابط المتقدم عند شرح الحد المعروف من كونه حكما لشيء غير مذكور قوله لزوم الاخبار بالاخص عن الاعم اه احتج
به جماعة منهم العلامة والسيد في شرحي التهذيب والمنية وملخصه بيان الملازمة انه لو صدق العالم في مثل العالم زيد على غير زيد ايضا كعمرو
وبكر وخالد لانتفاء العالمية في الجميع لزم الاخبار عن كل ما صدق عليه العالم بكونه زيدا فلزم كون كل من عمرو وبكر وخالد زيدا
واللازم باطل لاستحالة صدق الواحد الشخصي على الكثيرين واتحاده مع الجميع في الوجود فوجب كون العالم مقصورا على زيد انحصار
كل ما صدق عليه ذلك في زيد ولو ادعاء من جهة المبالغة بان ادعي انحصار افراد العالم في زيد لكونه كاملا في العالمية وجامعا
لعلوم جميع الافراد والعلماء قوله وهذا مغن على من الحصر في المبالغة اه ضرورة ان كون الحقيقة الجنسية المتحدة من حيث هي مع زيد
معناه ان زيدا قد استكمل هذه الحقيقة وحاز بها بتمامها بحيث لا تتجاوزه الى غيره وهذا ابلغ في مقام ادعاء الحصر من الحصر المستفاد
من قولك كل ما صدق عليه العالم فهو زيد لانه لا يخلص عن وصمة الكذب واستحالة تكثر الوحدة الا بتكلف احد الاعتبارين اما
سلخ المحمول عن الوحدة الشخصية وهو مناف للحصر المقصود وسلخ الموضوع عن الكثرة العددية الخارجية ليفيد انحصار مصداقه
الخارجي في زيد فيكون حصرا بالواسطة مع مصادمته احتمال غيره فلا يكون نصا في الحصر قوله لجريان ما ذكره فيه ايضا دليل على
الملازمة ومحصله ان ما تقدم من دليل الخصم الاصل من تعين حمل اللام في الصفة على الاستغراق لا الجنس لاستحالة اتحاده مع
الفرد كاستحالة اتحاد الفرد معه ولا المعهود الخارجي لعدم العهد ولا الذهني لعدم الفائدة جار في العكس ايضا وما ذكره في جوابه
من الوجهين اولهما منع لبطلان اللازم وثانيهما منع للملازمة بابداء الفرق بين صورتي الاصل والعكس وقد يقرر الملازمة بان

ممنوع ومحمول الى الشاك والعكس الوجهان في جوابه يجريان على هذا التقرير ايضا قوله وبانه لو كان الاصل مفيد الرد في
بعكس تطرقاه ظاهر العبارة كعبارة غيره كونه حجة اخرى غير الاولى وعندي نظر اذ لا فرق بينهما في اصل منع الدليل من حيث كونه منافيا
استغنائيا استدل عليه على عدم افادة الاصل الحصر بعدم افادة العكس اياه نعم انما يتغايران في بيان الملازمة فاصل الدليل
مادة وهيئة واحد وبيان الملازمة من وجهين فالوجه الثاني دليل اخر على الملازمة في الدليل الاول قوله فاذا اتحد الذات
بسبب الحمل فيلزم الحصر اه اي اذا اتحد ذات زيد بخصوصه كونه حمل مع الذات الموصوفة بالامارة في الوجود على معنى كون
زيد موجودا بوجود الذات الموصوفة وعينه لم يصح ان يكون زيد موجودا في الخارج بوجود الذات الموصوفة بمنع شركة
غيره فيها والا لزم وجود زيد مع غيره من الافراد كعمرو وبكر وغيره مما يفرض وجود الذات الموصوفة فيه وهو محال ولا يخفى
من الحصر الا هذا والاولى ان يقرر الحصر بخصوصه تعليل الوصف بان الاخص باعتبار كونه محمولا عارض للوصف العام وقضيته
كونه عارضا انه لا يتخلف عن معروضه فاذا فرض عدم تخلف زيد عن الذات الموصوفة بالامارة والعالمية لو فرض عدم وجود الامارة
والعالمية في غير زيد والا لزم وجود زيد ايضا في غيره وهو محال والاولى من الجميع ان يتمسك بطريقة العرف فانها مستقرة على
استعمال هذا النوع من القضية في غالب موارده فيما لو كان اصل العنوان معلوما للسامع والمعنون مجهولا بان يعلم بوجود عنوان
العالم والامير في الخارج ولا يعلم المعنون بهما اما الجهل البسيط كما لو كان غافلا او المركب كما لو كان معتقدا بكونهما في ضمن
هما له في الواقع او الجهل بالانفراد كما لو كان معتقدا للشركة او الجهل بالتعيين كما لو كان مترددا فاتى المتكلم في جميع هذه
الصور بقوله العالم زيد والامير زيد من غير قرينة لرفع جهل السامع ولا ريب انه في مثل الصورة الاولى ملزوم للحصر من باب قصر
القلب والافراد والتعيين وكذلك في الصورة الاولى في كثير من احوالها فلولا ظهور اللفظ المعري عن القرينة سوغ عن افادة
الحصر لما اطرد في جميع الصور المذكورة او لما تجرد عن القرينة ومما ينبغي ان يتضح ان كون الاسم الاول من هذا التركيب مبتدأ
والاسم الثاني خبرا كما صرح به جماعة مما لا ينبغي الخلاف ولا التامل فيه والاصل فيه النظر الى طريقة العرف فاستقرارها على جعل
معلوم العنوان مبتدأ ومخبرا عنه ومجهوله خبرا ومخبرا به كما اشار اليه شيخنا البهائي في كتابه في النحو بقوله المجهول ثبوته للشيء
عند السامع في اعتقاد المتكلم يجعل خبرا ويؤخر وذلك الشيء المعلوم يجعل مبتدأ ويقدم ولا يعدل عن ذلك في الغالب فيقال
لمن عرف زيدا باسمه وشخصه ولم يعرف انه اخوه زيد اخوك ولمن يعرف ان له اخا ولم يعرف اسمه اخوك زيد فالمبتدأ هو المقدم
في الصورتين انتهى فالقول بكون الوصف خبرا والموصوف مبتدأ كما عن العلامة والتفريع مما لا ينبغي الالتفات اليه قوله وان
اقتضى قاعدة الحمل كون المراد بزيد هو المسمى بزيد اه ربما المسمى بزيد الكلي المنتزع عن اشخاص عديدة باعتبار تسمية كل بزيد كما
في صورة اشتراك هذا اللفظ بل اراد به الشخص المسمى بهذا اللفظ الماخوذ في لحاظ الحمل من حيث قابليته لجميع الصفات ولا بشرط
شيء منها والسر في هذا الاعتبار ان هذا التركيب يقصد به قصر الصفة على الموصوف لا قصر الموصوف على الصفة فالمخصص منفر
الامارة في زيد لا ينافي اتصاف زيد بصفات اخر غير الامارة كالعالمية والكاتبية والشاعرية وما اشبه ذلك وانما جعل هذا
الاعتبار مما اقتضاه قاعدة الحمل لان القاعدة في الحمل ان يوخذ المحمول باعتبار المفهوم والموضوع باعتبار المصداق المتحد
الاول مع الثاني في الوجود بعروضه له ولا معنى لاعتبار المفهوم في الشخص الا اخذه لا بشرط شيء من صفاته ومن حيث قابليته
لجميعها قوله وهو عارض للاول والعارض اعم اه فان عروض شيء لشيء لا يمنع عروضه لغير ذلك الشيء ضرورة ان كون الانسان
عارضا لزيد في قولنا زيد انسان معناه انه لا يتخلف عنه لا انه لا يتعدى عنه الى غيره من سائر المعروضات وان يكون زيد عارضا
للذات الموصوفة بالامارة في قولنا الامير زيد لا يمنع كونه عارضا للذات الموصوفة بالعالمية او الكاتبية او الشاعرية او
غيرها كما عرفت بل معنى اتحاد الاعم مع الاخص انه يوجد حصته من الاعم في الاخص بنفس وجود الاخص لا بوجود اخر مغاير لوجود الاخص

وهذا

وهذا لا يمنع مشاركة غير الاخص معه فيه ولا ينافي وجود حصص اخر من الاعم في امور اخر غير الاخص كعمرو وبكر وخالد وغيرها كما في الكلي
الطبيعي بالنسبة الى الافراد وبعبارة اوضح ان حمل الامير على زيد لا يفيد ازيد من اشتمال زيد على الذات الموصوفة بالامارة و
هو لا يلازم استكماله لجميع حصص تلك المفهوم ليلزم الكذب او المحال الا على تقدير ارادة الحصر ان حمله عليه انما يتاتى فيما
لو كان زيد معلوما عند السامع وعنوانه مجهولا لديه في اعتقاد المتكلم ولا ريب ان هذا الجهل يرتفع بمجرد ارادة كونه مشتملا
على حصته من ذلك العنوان ولا ضرورة دعت الى ارادة استكماله لجميع حصصه كما هو مفاد الحصر وان حمله عليه لا يقتضي الا بكونه محكوما
عليه بذلك العنوان الكلي الملحوظ بما هو هو وهذا لا ينافي كون غيره ايضا محكوما عليه به قوله بل الظاهر ان معناه زيد صديقي
اه والفارق بين الصورتين ان الاضافة في صديقي زيد معنوية مفيدة للتعريف كاللام لعدم كون المشتق في هذا التركيب عاملا وفي
زيد صديقي لفظية غير مفيدة الا التخفيف لكونها من اضافة المشتق الى معموله والاصل في الفرق ما قرر في النحو من ان المشتق لا يعمل
برفع ولا نصب الا اذا اعتمد على احد امور ومنها المخبر عنه فاذا اضيف الى مرفوعه او منصوبه كانت الاضافة لفظية وحيثما لم يعمل
لانتفاء شرط العمل وجب الاضافة وكانت معنوية فهو في زيد صديقي عامل لاعتماده على المخبر عنه وفي صديقي زيد غير عامل لعدم
اعتماده على شيء مما هو من شروط العمل قوله واما الحصر بانما والمراد به نفي غير المذكور اخيرا واعلم ان الحصر امر نسبي يقتضي محصورا
ومحصورا عليه ومعيار الفرق بينهما في الحصر بانما تقدم المحصور وصفا كان كقولك انما القائم زيد او موصوفا كقولك انما زيد
قائم وتاخر المحصور عليه كذلك وهو المذكور اخيرا وقضية ذلك ان يتوجه النفي دائما الى غير المذكور اخيرا كما اشار اليه المصنف فقال
انما في المثال الاول لنفي القائمية عما عدا زيد من الموصوفات وفي المثال الثاني نفي زيد عما عدا قائم من الصفات وهذا اصل كلي
يرجع اليه في مواضع الاشتباه مما صرح به في كلام جماعة من الاصوليين تبعا لاهل العربية قوله فقيل بانه المنطوق اه وقد حكاهما ابن
الحاجب وغيره وقد يفصل بين ما كان منه من باب قصر الصفة على الموصوف كما في انما القائم زيد فيكون مفهوما وما كان من باب قصر
الموصوف على الصفة كما في انما زيد قائم فيكون منطوقا وهذا مبني على كون الحصر عبارة عن النفي فقط وقد عرفت منعه وانه
عن الاثبات الذي يلزمه النفي وعليه فالحصر بانما بنفسه منطوق وما يلزمه من النفي مفهوم من غير فرق بين صورتي قصر الصفة
على الموصوف وعكسه فالمفهوم في الاول نفي القائمية عما عدا زيد من الموصوفات وفي الثاني نفي الزيدية عما عدا القائم من الصفات
والاصل فيه ما عرفت من ان المحصور فيه في الحصر بانما تالي الاسمين موصوفا كان او صفة فالاثبات والنفي يرجعان الى المذكور اولا
صفة كان او موصوفا والمثبت له هو المذكور ثانيا موصوفا كان او صفة والمنفي عنه ما عداه من الموصوفات قوله لانه لا فرق بين
انما الحكم لله وبين لا اله الا الله اه فان مفادهما واحد وهو نفي الالوهية عما سوى الله تعالى وكما انه في الثاني من باب المنطوق
اجماعا فكذا في الاول قوله ويظهر بطلانه مما مر اه حاصله ظهور الفرق بين التركيبين فان ما له المدلول في الاول وهو ما سوى
الله غير مذكور فيكون مفهوما لا غير وفي الثاني مذكور نظرا الى ان تقديره لا اله احد الا الله والمستثنى هنا مفرغ وهو مستثنى
من احد والمستثنى منه مقدر وجوبا والمقدر كالمذكور وكون ما له المدلول في المنطوق مذكورا اعم مما ذكر حقيقة او حكما والعامل
في المستثنى هو الا في محل النيابة للفاعل باعتبار انه في موضع العامل في المستثنى منه والاصل فيه ان الاله في هذا التركيب مصدر
بمعنى المالوه وهو المعبود كالكتاب بمعنى المكتوب والمرفوع الواقع بعده مقدرا او مذكورا مرفوع به بناء على انه نائب عن الفاعل وهو
ساد مسد الخبر لا على حذف عامل الشيء في الكلام الواقع مبتدأ الذي جعلوه سادا مسد الخبر فتقديره لا اله الا الله في حاصل المعنى لا
معبود بحق واحد الا الله وهذا هو معنى استغنائه في هذا التركيب عن الخبر كما قالوه في التفصي عن الاشكال المعروف الوارد عليه من جهة
الخبر ولو اراد واخبره ذلك فهو غير صحيح خبرا ما قوله الحق انه لا حجية في مفهوم اللقب اه اللقب هنا اصطلاح يراد منه كل اسم لا يكون
مبدأ وزايدا في الكلام علما كان او اسم جنس ولذا فسره في الاحكام على ما حكي بان نصوص تعليق الحكم اما باسم جنس او اسم علم ويفضيه

ايضا

ايضا ما قيل في دفع احتجاج القائل بحجية مفهوم اللقب بان تخصيص الاسم بالذكر لا بد له من فائدة والمفهوم صالح له من انه ليس
فيدا زايدا في الكلام حتى يحتاج الى فائدة اخرى زائدة على فائدة اصل الكلام وقد اشار اليه المصنف ايضا فيما ياتي وفي كون
المراد بالمسند اليه خاصة وما يتبعه والمسند جهان من اختصاص الامثلة بالاول وعموم الجواب المذكور للثاني ايضا قوله ان تحديد
اقل الحيض بالثلثة واكثره بالعشرة انما استفيد من مفهوم العدد اه يعني قولهم عليهم السلام في الاخبار اقل الحيض ثلثة ايام و
اكثره عشرة ايام من تعليق الحكم بالعدد فيستفاد منه نفي الحيض عن اليومين واليوم الواحد وعما زاد على العشرة فيكون عدم جواز
تجاوز العشرة وعدم جواز الاقتصار على ما دون الثلثة من مفهوم العدد قوله وفيه ما لا يخفى فان تحديد الاقل الاكثر وبعض
الحكم على اقل الحيض بكونه ثلثة ايام لا اثنين لا اربعة كون اقل الحيض يومين ولا اربعة ايام والا كان قوله اقل الحيض ثلثة ايام
كذبا فالنفي المذكور حكم بياني تمن فرض قضية المنطوق صدقا وليس من مفهوم العدد في شيء بل هو نوع من المنطوق الغير
الصريح وليس من باب المفهوم اصلا فضلا عن مفهوم العدد فان ما وضع له اللفظ في قوله اقل الحيض ثلثة ايام كون الاقل ثلثة
وما يلزم منه باعتبار توقف صدق الكلام عليه عدم كونه يومين ولا اربعة ايام فالحكمان الاثبات والنفي يرجعان الى اقل
الحيض وهو مذكور في الكلام فيكون الاول من المنطوق الصريح والثاني من المنطوق الغير الصريح ويحتمل اندراج النفي المذكور
في مفهوم الحصر فان لفظ اقل الحيض في قضية الخبر وصف عام جعل مبتداء لخبر خاص وهو الثلثة كما في قولنا الامير زيد وقد عرفت ان
نحوه مما يفيد الحصر وهو الاثبات الذي يلزمه النفي اعني اثبات اقل الحيض لثلثة ايام ونفيه عن اليومين والاربعة واليوم
في تحديد اكثر الحيض بعشرة ايام فان عدم تجاوز العشرة اما من المنطوق الغير الصريح او من مفهوم الحصر ليس من مفهوم العدد
في شيء قوله فالعام هو اللفظ الموضوع للدلالة اه اللام للغاية وهي الفائدة المقصودة من الشيء فان كل لفظ موضوع لمعنى
فالفائدة المقصودة من وضعه له دلالته عليه كما يفصح عنه قيد الدلالة في تعريف الوضع بانه تعيين اللفظ للدلالة على المعنى
بنفسه فيقال الاسد مثلا موضوع للدلالة على المفترس معناه انه موضوع للمفترس قوله على استغراق اجزائه او جزئياته اه ظا
الضمير من عودهما الى اللفظ فيفسد به معنى الحد اذ ليست الاجزاء والجزئيات المستغرقة اجزاء اللفظ وجزئياته وارجاعهما الى معنى
اللفظ بطريق الاستخدام لا يكفي في اصلاح الحد لعدم كونها اجزاء معنى العام وجزئياته ايضا فان معنى العام كلفظة كل مضافة
الى المعرفة في استغراق الاجزاء كقولك اكلت كل الرغيف او الى النكرة في استغراق الجزئيات كقولك اشتريت كل عبد ونحوهما هو نفس
الجمع المعرف ونحوهما من الفاظ العموم بالقياس الى الاستغراقين ما يعبر عنه في الفارسية بهمه في استغراق الاجزاء وهمه في استغراق
الجزئيات وقد اعتبر هذا المفهوم في لحاظ الوضع مضافا الى الاجزاء مدلول مدخول الكل ومدلول المادة في الجمع المعرف والجزئيات
على وجه دخول الاضافة في الوضع وخروج المضاف اليه لذا كان دلالة العام على نفس الاجزاء والجزئيات التزامية على ما هو المحق
في المقام ويمكن اصلاح الحد بان يقال ان الاستغراق صفة في الحكم لانه الذي يستغرق الاجزاء والجزئيات ويستوعبها وقد تقدم
منا الاشارة الى ما يكشف عن ذلك في مبحث المفاهيم عند شرح سور القضية وتقسيمه بانه آلة لادراك حال الحكم من حيث شموله
الى افراد الموضوع ومن الظاهر ان الحكم لا بد له من موضوع والموضوع قد يكون في الاجزاء وقد يكون في الجزئيات كما في المثالين المتقدمين
ونحوهما العلماء مثلا في قولنا اكرم العلماء على كل تقدير من العموم المجموعي والافرادي في الضمير ان يعود الى الحكم على حذف ما يعود الى المجمع
المعنوي المستفاد من سياق الكلام كما في قوله تعالى ولابويه لكل واحد منهما السدس فحاصل معنى التعريف ان العام هو اللفظ
الموضوع للدلالة على استغراق الحكم اجزاء موضوعه وجزئياته قوله فانها لم توضع للدلالة على ذلك وان دلت اه فان المثنى موضوع
للدلالة على الاثنين والجمع للدلالة على الجماعة واسم العدد للدلالة على مرتبة معينة من مراتب العدد من دون نظر في وضعها الى
الاستغراق الذي هو حالة في الحكم الا ان اللازم من هذه المعاني اذا علق بها الحكم في التركيب الكلامي يستغرق ذلك الحكم جميع آحاد

مبحث الخاص والعام

وكل من المذكورات من حيث تعلق الحكم به يدل على استغراق الاجزاء من دون ان يكون موضوعا للاستغراق ولذا لا يعبر عنها في الترجمة
الفارسية بهمه وهر قوله والا فلا مانع من جعل العشرة المثبتة ايضا عاما اه لان الحكم الاثباتي في قولنا له على عشرة يتناول
جميع آحاد العشرة وانما خصه بالعشرة المنفية لان النفي في العشرة المنفية كقولنا ليس له على عشرة كما يصدق مع عدم ثبوت
شيء من آحاد العشرة كذلك يصدق مع ثبوت بعضها دون بعض فلا يكون نصا ولا ظاهرا في عموم النفي قوله كما يشهد به صحة
الاستثناء اه فانه اخراج عن حكم المتعدد فلولا الحكم مثبتا ولا لجميع الآحاد لما صح لانه فرع على الدخول وفيه نظر لان الاستثناء لا
يصلح دليلا على دخول استغراق الحكم لكل من آحاد العشرة في مفهوم العشرة بل انما يكشف عن اعتبار التعدد في مفهومه اعني معناه
الموضوع له فانه يتبع التعدد لا العموم المصطلح عليه الاصولي المعبر عنه بهمه في استغراق الاجزاء قوله دلالة العام على كل واحد
من افراده دلالة تامة اه ارادوا بتمامية الدلالة استقلالها لكل فرد في كونه شمولا للحكم فيتعدد التكليف على حسب تعدد الافراد من دون
ارتباط له في البعض بالبعض الآخر فيحصل امتثال كل باداء مورده ولا يخل به ترك اداء غيره بخلاف الكل المجموعي فان الحكم يتعلق
بمجموع الافراد من حيث المجموع اي الحيثية الاجتماعية فيكون التكليف واحدا والوحدة مورده من دون ان يكون كل فرد بنفسه موردا له
فلا يحصل امتثاله الا باداء الجميع ومن ترك اداء واحد منها يخل بالامتثال وان حصل بعد اداء تمام الباقي قوله ويظهر الثمرة في المنفي
او تخصيص ظهور الثمرة بالمنفي غير واضح الوجه لما عرفت ثمرة الفرق بينهما في المثبت ايضا قوله اختلفوا في كون ما يدعى كونها
موضوعا للعموم من الالفاظ موضوعا له اه اريد بالعموم ما يعبر عنه بجميع الافراد وبالخصوص المقابل له ما يعبر عنه بالبعض الذي
بعموم مفهومه يصدق على كل من مصاديقه التي هي مراتب الخصوص مما ينقص عن الجميع بواحد او اثنين او ثلثة او اربعة وهكذا الى
ان يبلغ آخر المراتب الذي هو منتهى التخصيص وفي كون مراد القائل بالوضع للخصوص وضعها لمفهوم البعض الصادق على كل من مراتب
على البدل على حد الاشتراك المعنوي او لمصاديقه على طريقة الاشتراك اللفظي او على طريقة الوضع العام للموضوع له الخاص
او للبعض المعين من مصاديقه كاول مراتب الخصوص او آخر مراتبه الذي هو منتهى التخصيص احتمالات ولم نقف على من تعرض لتحقيق هذا
المقام وان كان قد يستشم من عباراتهم اختلاف انظارهم في فهم مقصود هذا القائل فيظهر من عبارة الشيخ في العدة انه فهم منه ارادة
آخر المراتب حيث قال وقال قوم من المرجئة وغيرهم انه ليس للعموم صيغة اصلا بل كل ما يدعى انه للعموم فهو للخصوص بما يفيد
اقل ما يمكن ان يكون مرادا ويظهر من عبارة المنية فهم اول الاحتمالات حيث قال في جملة كلام له ان القائل بكونها موضوعة
للخصوص وحده او له وللعموم على سبيل الاشتراك لم يخص ذلك بمرتبة مخصوصة من مراتب الخصوص ويظهر بذلك ايضا من عبارة
المصنف فيما ياتي عند تقديم ثاني دليلي هذا القول قائلا ان اللفظ موضوع عنده لبعض ما صدق عليه مفهوم الصيغة من غير تعيين
ولما كان ذلك البعض محتملا لكل واحد من الابعاض فالتخصيص انما يحتاج اليه لبيان ان المراد من لفظ العام ويحتمل كلا بهما ثاني
الاحتمالات وثالثها ايضا وكان منشأ اختلاف النظر اختلاف مؤدى الدليلين الآتيين لوضوح ان تيقن الارادة على كل تقدير
ارادة العموم وارادة غيره انما هو الخصوص بمعنى اقل ما يمكن ان يكون مرادا لا غيره من المراتب ولا مفهوم البعض لغلبة الدعا
مشهورة عن مجموع الاستعمالات الواردة وطي مراتب الخصوص لا خصوص مرتبة معينة وبالجملة فهذا القول مع ضعفه وضعف دليليه
واختلاف مفاديهما اضعف واضح المراد قوله ويحصل من ذلك انه يجوز اخراج كل فرد من الجميع اه هذا البيان زائد لا حاجة اليه في تأليف
الدليل من النقل والعقل كما ان ما بعده ليس هو المقدمة العقلية المقصودة في المقام فان التحقيق ان الدلالة هنا عقلية بتعيين
من باب الاشارة على حد دلالة الآيتين على اقل الحمل بتقريب ان العقل بملاحظة المقدمتين النقليتين مع النظر الى وجوب تصديق
اهل اللغة يحكم بان لا نعم مرادا اهل اللغة فيما نقلوه من المقدمتين كون الجمع المحلى موضوعا للعموم بمعنى جميع الافراد اذ لولاه لزم تكذيب
اهل اللغة فيما نقلوه من المقدمتين لانه يلزم اما ان لا يجوز استثناء اي فرد منا وان لا يكون الاستثناء اخراج ما لولاه لدخل

فليستدبر قولنا ان الوضع لا يثبت الا بالنقل عن الواضع لبطلان مذهب عباد بن سليمان الصيمري اه وفي انطباق الدليل على الدعوى نظر بل
هو ظاهر في اجنبي عنها لان القول بكون دلالة اللفظ على المعنى بالمناسبة الذاتية في مقابل القول بكون الدلالة بالوضع فبطلانه
ينتج صحة هذا القول لا توقف ثبوت الوضع على النقل عن الواضع ومن الجائز ان يقول احد ببطلان مذهب عباد وعدم توقف ثبوت
الوضع على النقل وجواز ثبوته بالعقل ايضا ويمكن اصلاحه بان الوضع عندهم مقول بالاشتراك على ما هو فعل الواضع وهو جعل
والتعيين من تعريفه بتعيين اللفظ للدلالة على المعنى بنفسه وعلى ما هو صفة الموضوع وهو اختصاص اللفظ بالمعنى من تعريفه
باختصاص شيء بشيء بحيث لو اطلق الشيء الاول او احس فهم منه الشيء الثاني وقد اتفق الفريقان على اختصاص كل لفظ بمعناه
وعلى دلالته عليه بنفسه وانهما متلازمان في الوجود الخارجي معلولان لعلة مشتركة بينهما واختلفا في تعيين العلة فالجمهور على
انها الوضع بمعنى الجعل فقالوا بان دلالة الالفاظ على معانيها بالوضع وهو الحق الذي لا محيص عنه وعباد بن سليمان ومتابعوه على
انها بالمناسبة الذاتية فقالوا بان دلالة الالفاظ على معانيها بالمناسبات الذاتية ولو وجد في بعض العبارات التعبير عنها بان وضع
الالفاظ لمعانيها بالمناسبات الذاتية فالمراد بالوضع ما هو صفة اللفظ اعني الاختصاص فالخلاف بين التعبيرين بحسب المعنى
وثمرة النزاع انه على القول بالمناسبات الذاتية لا يتوقف معرفة الوضع بمعنى الاختصاص على النقل عن الواضع اذ لا وضع للالفاظ
على هذا القول بل يكفي فيها معرفة المناسبة الذاتية بادراك العقل لها ومرجعه الى توقف ثبوت الوضع على العقل وعلى القول بنفي
المناسبات الذاتية وكون دلالات الالفاظ بالوضع بمعنى الجعل يتوقف معرفة الوضع بمعنى الاختصاص على النقل عن الواضع لانه من
افعال الواضع ومعلولاته فلا يعرف من غير الواضع ولا طريق للعقل الى ادراكه وهذا هو معنى قول المصنف الوضع لا يثبت الا
بالنقل عن الواضع على معنى كون مراده بالوضع اختصاص اللفظ بالمعنى وعليه فينطبق على الدعوى في بعض بطلان القول بكون
الدلالة بالمناسبة الذاتية منتجا لتوقف ثبوت الوضع بهذا المعنى على النقل بالالتزام فليتدبر قوله والا لتساوت المعاني
بالنسبة الى اللفظ اه اي ان لم يكن دلالة اللفظ على المعنى بالمناسبة الذاتية لكان ذلك لانتفاء المناسبات الذاتية فيما بين الالفاظ
والمعاني ويلزم من ذلك تساوي نسبة جميع المعاني الى لفظ واحد ونسبة جميع الالفاظ الى معنى واحد وح فان كان فيما بين كل لفظ
ومعناه تخصيص وتعيين يستند اليه اختصاصه به ودلالته عليه يلزم الترجيح بلا مرجح والا يلزم الترجح بلا مرجح على معنى كون
كل من الاختصاص والدلالة ترجحا بلا مرجح وكلاهما محالان قوله والجواب اما بان المرجح هو الارادة اه حاصل الجواب اختيار
الشق الاول ومنع لزوم الترجيح بلا مرجح بان المرجح هو الارادة وفيه نظر لان الارادة ان اريد بها معناها اللغوي وهو القصد
الى احد طرفي الممكن على المعنى الجزم بايقاعه الذي هو المقدمة الاخيرة من مقدمات الفعل الاختياري فكونها مرجحة مبني على مذهب
الاشاعرة في مسئلة ان الارادة بمجردها هل يصلح مرجحة لاحد طرفي الفعل الذي على معنى كونها باعثة على اختياره وان لم يكن فيه
مزية على الطرف الاخر لا على مختارنا الاشاعرة جوازه والمعتزلة منعه والارادة بالمعنى المذكور لو فرض حصولها بلا مزية فلا ينبغي
التأمل في كفايتها في الاختيار وصيرورة الكلام في صحة الفرض وهو موضع منع بل لا بد في حصولها من مزية لاحد الطرفين وهو اشتماله
على نفع او عرض عقلائي او وفاقي لوضوح انه اذا تساوت نسبة الالفاظ الى المعنى الواحد كتساوي نسبة المعاني الى اللفظ الواحد
فلا بد في الجزم بايقاع وضع احدها المعين له وتخصيصه به من مزية له على ما عداه وبدونها يستحيل الجزم فيستحيل التخصيص
الذي مرجعه الى اختيار احد طرفي الممكن المردد فيهما حال التردد وان اريد بها الداعي الى اختيار احد الطرفين بل المفسر بالعلم بالنفع
كما عليه جماهير من معتزلة العامة والخاصة ومنهم المحقق الطوسي قده في تجريده في ارادة الله تعالى كما هو ظاهر المتمثل
بقوله ومخصص الحوادث في اوقاتها تقتضي ان الارادة بمعنى العلم بالنفع الذي هو الداعي انما يصلح مرجحة لفعل نوع الوضع بالقياس الى
نوع الالفاظ بازاء نوع المعاني فان النفع الذي دعى العلم به الى فتح باب نوع الوضع انما هو تفهيم المعاني من دون محتمل القرائن فهو الذي

يعين عنده بحكمة الوضع اعني العلم بالنفع الباعث على فتح باب نوعه وهذا بمجرده لا يكفي في تخصيص لفظ معين من بين الالفاظ بمعنى
المعين بل لا بد فيه من مزية اخرى في اللفظ المعين زايدة على حكمة الوضع يدعو العلم بها ايضا الى تخصيصه بالمعنى المعين ولو فسر
الارادة بمعنى الداعي هنا بالعلم بالاصلح كما في كلام بعضهم المبني على اشتمال اللفظ المعين ايضا على مزية لان الاصلحية لا تتحقق الا
بذلك فالجواب المذكور لا يتم الا بانضمام الجواب الثاني اليه وهو منع انحصار المرجح فيما ذكروه من المناسبة الذاتية بل يجوز ان
يكون شيئا اخر لانه لولا انضمامه اليه لتمكن الخصم من القدح فيه بان الاصلحية لا تكون الا المناسبة الذاتية وعلى تقدير الانضمام لا
جهة لجعلهما جوابين ولا بد من الاقتصار على الجواب الثاني فانه تام ومرجعه الى ان استحالة الترجيح بلا مرجح تقتضي وجود مرجح في
اللفظ وهو مزية فيه على غيره ولكن لا يلزم ان تكون المزية هي المناسبة الذاتية بل يكفي غيرها من الاعتبارات والمناسبات كما هو
المشاهد المحسوس في وضع الاعلام قوله مع انه يدفعه الوضع اه هذا جواب يقتضي عن اصل القول بالمناسبات الذاتية بما يبطل من
استناد الوضع والدلالة الى المناسبة الذاتية لا عن دليله ومادة النقض امور احدها وضع اللفظ على جهة الاشتراك للنقيضين
او الضدين اما الاول فكما في القرء للحيض والطهر بناء على ان الطهر عبارة عن عدم الحيض عمن من شأنه الحيض واما الثاني فكما
في الجون للبياض والسواد والسر في الاستحالة منهما ان الذاتي لا يختلف ولا يتخلف واللفظ المفروض ان دل على المعنيين معا في
حالة واحدة لزم اختلافهما بالذات وان دل على احدهما في حالة وعلى الاخر في حالة اخرى لزم تخلف ما بالذات عن الذات وكلاهما
محالان لاستحالة اجتماع النقيضين او الضدين في محل واحد واستحالة تخلف المعلول عن العلة وظني ان احد المحذورين من الاختلاف
والتخلف بالبيان المذكور يلزم في غالب موارد الاشتراك لان المعاني المشترك فيها غالبا امور متضادة وثانيها وضع المنقولات
بالنسبة الى المنقول والمنقول منه والمنقول اليه فانه قبل النقل والهجر يدل على المنقول منه لا غير وبعده على المنقول اليه لا غير
والمناسبة الذاتية ان كانت بينه وبين الاول لزم تخلفها بالذات في الوقت الثاني وهو ما بعد النقل وان كانت بينه وبين الثاني
يلزم تخلفها بالذات في الوقت الاول وهو ما قبل النقل وان كانت بينه وبينهما معا وجب دلالته عليهما معا في الوقتين وببطلان
دليل التخلف وثالثها وضع اللغات المختلفة كالعبرانية والعربية والفرسية والتركية وغيرها بالقياس الى ابنائها المتباينة فلو
كانت بين الالفاظ ومعانيها مناسبات ذاتية تستند اليها الدلالات لوجب ان يفهم كل احد من اهل كل لغة معنى كل لفظ من كل لغة
والتالي باطل لاختصاص فهم المعنى بشخص دون شخص اذ العربي لا يفهم غير اللغة العربية والفارسي لا يفهم غير اللغة الفارسية وهكذا
فيلزم تخلف ما بالذات بالقياس الى من لا يفهم من اللغة والاصول ينبغي في كل من الوجوه المذكورة مناقشات ونقوض وابرامات
اوردناها في تعليقتنا على التعليقة والمقام لا يناسب الاطناب بايرادها فيه قوله ولذلك وجه السكاكي اه لوضوح بطلان القول بالمناسبة
الذاتية وظهور فساد دليله اول السكاكي بان المراد ان الواضع لم يهمل المناسبة فيما بين اللفظ والمعنى وان كانت عرضية او اعتبارية
كما في مثال القضم والخضم وغيره من اعتبارات اهل الاشتقاق والتصريف ومنها انطباق لفظ معين بصوته على الصوت المرتفع
من مسماه وان شئت قلت انه يوخذ من الالفاظ ما هو موافق لهذا الصوت فيوضع لصاحب هذا الصوت كالغراب والهدهد الموضوعين
لنوعين من الطير ولعل البعض الذي جمعه الا ما عرفي من هذا الباب لان تقول بجواز كون القضم والخضم ايضا من هذا الباب كما
يشهد به التأمل ومنها ما لو كان المسمى مناسبا في بعض صفاته لمسمى لفظ اخر فيوخذ من ذلك اللفظ لفظ ويوضع لذلك المسمى
كما في الانسان الماخوذ على ما قيل من الانس او النسيان الموضوع للحيوان الناطق لما فيه من الوصفين فقد لوحظ نحو هذه المناسبات
فيما بين هيئة اللفظ ومسماه كالفعلان والفعلى بالتحريك كالنزوان والحيدى لما في مسماهما من الحركة فان الاول بمعنى الوثب
والثانية بمعنى مشية المختال وكذا باب فعل بضم العين كشرف وكرم للافعال الطبيعية اللازمة قوله والمرجحات العقلية والمناسبات
الذوقية مما لم يثبت جواز الاستناد اليها اه عدم جواز اثبات اللغة بالترجيح العقلي قضية مشهورة والمراد به الاستدلال على الوضع

بامر عقلي على طريقة اللم المفيد لكون ذلك الامر العقلي علة موجبة للوضع كيقين الارادة وتخيير العقل وغيرهما والسر في عدم
الجواز ان الامر العقلي ان اخذ علة للوضع بمعنى جعل الواضع الحكم فالملازمة ممنوعة لقيام احتمال كون الجهة الباعثة على الجعل
حكمة خفية ومعتبرة بازاء غير المعنى المبحوث عنه كالعموم في الصيغ المبحوث عنها والمتحدة من الغنة في الخبر وان اخذ علة للوضع بمعنى
الاختصاص بان يكون الامر العقلي بنفسه موجبا للوضع بهذا المعنى من دون مدخلية لجعل جاعل فمع انه خلاف الغرض يبتنى على القول
بالمناسبات الذاتية فيبطل بكل ما دل على بطلانه مع وضوح فساده ولا ينتقض بما تقدم من المناسبات الاعتبارية وغيرها لانها
ليست علة موجدة للوضع ومثبتة له بطريق اللم بل نكات تذكر بعد وقوع الوضع لوضوح ان الوضع في موارده انما يثبت بطرق
اخرى من اماراته وعلاماته قوله ولذلك لا يجوز اثباته بالقياس ايضا الخ وكيفية اثباته بالقياس ان يثبت عليه وصف في محل
حقيقة في الجملة بطريق الدوران ونحوه ثم تستدل بهذه العلة على وضع اللفظ الذي هو حقيقة في الجملة في المحل الخاص لمعنى عام
يشمل جميع موارد وجود ذلك الوصف ووجه عدم الجواز يظهر مما قررناه وملخصه منع الملازمة بين ما اقتضاه الدوران على تقدير
ثبوته بين فعل الواضع لجواز استناده الى حكمة خفية لا يدركها العقل واعتبار الوضع لخصوص المحل الخاص ومرجعه الى منع حكم العقل
بالعلية لمجرد الدوران الثابت ما ضمنه الى الاحتمال المذكور وهذا هو السر في عدم حجية القياس حسبما ذكره المصنف ومما للبطلان يدل
قوله بل هو المستفاد من استقراء كلام العرب ان اطلاق هذا الكلام بالقياس الى جميع الامور المذكورة حتى اطلاق الرجل على الحي لم
لم يطلقه العرب من افراد الماهية غير جيد لوضوح ان اطلاق الرجل على ذاكرا انما يصح بعد ثبوت وضع رجل للماهية الكلية وليس طريق
اثباته الاستقراء بل طريقة الاطراد وغيره من امارات الوضع نعم طريق اثبات رفع كل فاعل ونصب كل مفعول هو الاستقراء وهو
تصفح الموارد الجزئية للفاعل والمفعول كلها او غالبها فينتقل منه الى الحال الكلي ورفع الفاعل ونصب المفعول العنوانيهما
الكلي ثم لو اتفق بعد الانتقال الى الحال الكلي مورد يشك في حكمه يلحق بالغالب بتقريب ان الانتقال الى الحال الكلي يوجب الانتقال
الى حكمه بواسطة قياس منطقي بطريق الشكل الاول كبراه تحصل من الانتقال الى الحال الكلي وصغراه بالفرض فيقال هذا فاعل
مثلا وكل فاعل مرفوع فهذا مرفوع وهذا هو الذي لم يسمع رفعه من العرب وقد ثبت رفعه بطريق الاستقراء وبالتأمل فيما قررناه
يعلم ان مورد طريق الاستقراء هو الموضوعات الكلية الموضوعة بالاوضاع النوعية والامر الثابت به هو الوضع النوعي لا صنفي قوله
واما الاعتماد على التبادر وعدم صحة السلب الخ قد ظهر من البيانات السابقة ان المراد من اثبات الوضع بالعقل التوصل الى الوضع
بالامر العقلي على انه علة محدثة له اي باعثة على احداثه فيكون المراد من كون التبادر وعدم صحة السلب ونحوهما من الامارات للتمييز
بين الحقيقة والمجاز بقرينة المقابلة كونه علة للعلم بالوضع الثابت في الحقيقة لان التمييز بينها وبين المجاز الذي مرجعه الى التمييز بين
الموضوع له وغيره لا يحصل الا بذلك فلا يلزم كونه علة محدثة للوضع بل هو معلول للوضع يتوصل به الى العلم به بالجملة
الاستدلال بالتبادر وغيره من الامارات على الوضع استدلال بما هو من آثار الوضع ولوازمه ومعلولاته فلا يكون من اثبات
الوضع بالعقل بالمعنى المتقدم فحاصل كلام المصنف في جعله للامارات مميزة للوضع الحقيقي عن الوضع المجازي ان الاجنبي بلسان قوم
اذا وجد اللفظ مستعملا بينهم يعلم ان له عندهم وضعا هو قدر مشترك مردد بين كونه حقيقيا او مجازيا باعتبار كون المستعمل
فيه مرددا بينهما واذا وجد هذا المعنى متبادرا عندهم عند الاطلاق وغيره غير متبادر منه يعلم بان الوضع المعلوم له ليس الا ما هو
الوضع الحقيقي فقد ميز الوضع الحقيقي بالتبادر عن الوضع المجازي لا انه اثبت به اصل الوضع بمعنى القدر المشترك لان العلم به كان
حاصلا من غير جهة التبادر ولا يعقل طلب حصوله ثانيا بالتبادر ولا يرد مثله في جانب تبين الارادة ايضا بتقريب ان القائل بالوضع
للخصوص يعلم ان اللفظ المستعمل فيه له وضع لا محالة وهو مردد بين الحقيقي والمجازي وبملاحظة تبين الارادة يعلم انه وضع حقيقي
لا تبين الارادة بالمعنى العام بين احتمال كونه من المراد وكونه مرادا بالخصوص لان الارادة الوضع اللفظ للخصوص بالخصوص لكون

كالتبادر كاشفا عن الوضع الحقيقي مميزا له عن الوضع الحقيقي مميزا له عن الوضع المجازي بل اللازم للوضع بالمعنى الاعم المشترك
المردد بين الحقيقي والمجازي فلا يفيد فائدة اصلا الا بجعله علة محدثة للوضع بالمعنى الحقيقي وهو باطل لمنع الغلبة قوله
والظاهر يقتضي كونه حقيقة في الاغلب مجازا في الاقل الخ مرجع هذا الدليل الى الاستدلال بغلبة الاستعمال المقتضية لكون اللفظ
حقيقة في الغالب مجازا في النادر بدعوى ان الفاظ العموم يغلب استعمالها في الخصوص بدليل غلبة ورود التخصيص عليها
فانه في الغلبة بحيث قيل ما من عام الا وقد خص فانه تعبير عن دعوى الغلبة بعبارة الحصر مبالغة في استكمالها وتنبيها على لحوق
النادر وهو الاستعمال في العموم لكمال الندرة بالعدم حتى انه لم يخرج من الغالب الا نحو ان الله بكل شيء عليم لعدم ورود تخصيص عليه
اصلا قوله ويوهن التمسك بمثل هذه الشهرة الخ عطف على ظاهر من باب عطف الجملة على المفرد وحاصل المراد بان احتياج خروج
الفرد المخرج بالتخصيص الى مخصص لظهوره في كون الالفاظ للعموم يوهن الشهرة المدعاة ويضعفها بالكشف عن كونها على خلاف
الواقع على معنى كونها غالب الاستعمال في العموم غلبة لازمة لكونها موضوعة له لا للخصوص قوله فلان احتياج الخروج الى المخصص عند
المستدل ليس لظهور العام في العموم الخ يعني ان المستدل يسلم ان خروج الفرد يحتاج الى المخصص لكن لا لظهور اللفظ عنده في العموم
بل لظهوره في الخصوص وتعدد مراتب الخصوص والفارق بينه وبين الخصم ان المخصص عند الخصم قرينة صارفة وعنده قرينة معينة
قوله فالتحقيق في الجواب منع كون غلبة الاستعمال دليلا للحقيقة الخ مبنى هذا الجواب على تسليم غلبة الاستعمال في الخصوص وهذا
خلاف التحقيق بل التحقيق في الجواب منع اصل الغلبة لانه ان كان مستند المستدل في دعوى الغلبة هو المثل المشهور فموقوف على
هذه الغلبة فان اقصى ما يدل عليه هو ان الغالب في الفاظ العموم ما وقع عليه التخصيص الموجب لاستعماله في مورد التخصيص في الخصوص
وهذا لا يلزم كون كل واحد مما وقع عليه التخصيص غالب الاستعمال في الخصوص ولا ينافي غلبة استعماله في العموم والدليل لا يتم الا
على تقدير ثبوت غلبة استعمال كل ما وقع عليه التخصيص في الخصوص كما هو واضح وان كان مستنده غيره من الاسباب الخارجية
المحرزة للغلبة كاستقراء موارد الاستعمال في المحاورات نفيه منع والحاصل ان الغالب في كل ما وقع عليه التخصيص غلبة استعماله في العموم
كما يشهد عليه التتبع ولو سلم غلبة الاستعمال في الخصوص فانما يسلم في هذا المفهوم المتنوع لا في كل مرتبة من مراتبه لا على معنى ان المستعمل
فيه هو هذا المفهوم فانه خلاف الفرض على ما نبهنا عليه سابقا بل على معنى توزيع الاستعمالات الغالبة على مراتبه والغلبة منتزعة من
مجموع هذه الاستعمالات لا انها متحققة بالنسبة الى كل مرتبة مرتبة والمدعى لا يثبت الا على هذا التقدير خصوصا لو ابدى من الوضع
للخصوص وضعا لمراتبه على جهة الاشتراك فليتدبر قوله ومنها التأكيد على الاطلاقية وان كان اظهر في ارادة الباقي فانه ظاهر في تمام
الباقي الخ وربما يسبق الى الوهم ان يكون مراده من اطلاقية اطلاقه على الباقي واطلاقه على تمام الباقي ويضعفه انه يحيل بعضها هذا الكلام مع
ادائه الى نوع تناقض في العبارة كما يظهر بادنى تامل فالصحيح ان يحمل الاطلاقان على اطلاقه على الجميع كما عن بعض اهل اللغة و
اطلاقه على الباقي وح يندفع المحذوران ويرتبط التعليل بما قبله لكونه بيانا للدليل على كونه باعتبار معنى الباقي للعموم وتمام
الكلام فيه اوردناه في التعليقة قوله اختلف الاصحاب بعد اتفاقهم ظاهرا على افادة الجمع المحلى باللام للعموم في دلالة المفرد
المحلى عليه المراد بالمفرد المحلى باللام الذي هو موضوع البحث في هذا القانون اسم الجنس المفرد الذي صحبه لام التعريف لا فادته
اعتبار الاسم احترازا عن نفس الجنس لعدم قبوله اللام المختص بالالفاظ وقيد الجنس لاخراج اسم غير الجنس كالاعلام وما اشبهها
مما لا يقبل المؤثرة والتقييد بالمفرد لاخراج المثنى والمجموع وبالموصول وصلته لاخراج ما صحبه التنوين لفظا او تقديرا واضافة
اللام الى التعريف لاخراج ما صحبه لام الموصول كالمشتق والغاية لاخراج نحو الاسامة مما صحبه اللام لا لافادة التعريف لانه نفيد
بجوهره على تقدير دخوله في الجنس قوله لكنهم اختلفوا في ان المراد باسم الجنس الخ اعلم ان ههنا نزاعين احدهما ان اسماء الاجناس
هل انها مع قطع النظر عن اللواحق يعني اللام والتنوين وعلامات التثنية والجمع وضع وانها مجردة عنها موضوعة اولا بل هي

اللواحق موضوعة وثانيهما انها على القول بالوضع بجرد معن اللواحق هل هي موضوعة للماهية لا بشرط او لها مع الوحدة لا بعينها وظاهر ان النزاع الثاني متفرع على القول بالوضع في النزاع الاول ولذا اخذه في مقدمات الدليل على مختاره في النزاع الثاني وتعرض لتزييف القول بالوضع الشخصي لكل منها مع كل من اللواحق قوله لعله تجوز اه وجه التجوز كونه تكثير المخالف الاصل والقول الاخر تقليل فيه فيكون راجحا اذ لو فرضنا اسماء الاجناس عشرة مثلا والتزمنا لكل واحد من اللواحق الاربع وضع شخصي لزم اربعون وضعا شخصيا بخلاف ما لو قلنا في كل منها بوضع شخصي مجردا عن اللواحق وفي الجميع بوضع نوعي مع كل واحد من اللواحق فيلزم عشرة اوضاع شخصية واربعة اوضاع نوعية ولو فرضناها مائة مثلا لزم اربع مائة وضع شخصي على الاول وما ئة شخصي وضع شخصي واربعة اوضاع نوعية وهكذا فكلما كثرت اسماء الاجناس كثرت مخالفة الاصل على الاول دون الثاني قوله مفهوم مستقل يحتاج الى لفظ في التفهيم اه فحكمة الواضع تقتضي بوضع لفظ بازائه ولا يصلح له الا بعلها الباعث اللواحق المذكورة قوله يستعمل في الاسماء المعدودة اه وهي الفاظ تذكر في مقام العد بصورة المفرد متتابعة كالوسلت عما عندك مثلا فقولك جل مرئة فرس بقر غنم ذهب فضة مثلا بلا لام ولا تنوين فلا يبين كل واحد من هذه في نحو هذا المقام موضوع مفيد للمعنى والتمسك بها فبطل القول بان الاسم لا يخرج عن شيء من اللواحق ولا يجوز استعماله بدون شيء منها فتم لامكان المناقشة فانها في هذا المقام منونة تقديرا لسقوط التنوين عنها باعتبار ما يطرئها في التلفظ من الوصل بالسكون ونحوها ما حذف تنوينه في الوقف فالقول بانها خالية عن اللواحق ضعيف قوله كل اللواحق ليس يفيد معنى جديدا اه وهذا كالمنون بتنوين التمكن كما في رجل جاءني لا امرية على ما يذكره اذ ليس الغرض من لحوق هذا التنوين الا امرا متعلقا بالاعراب هو كون المحوق به مما يتمكن من الاعراب وعدم لزوم البناء على حد ما في زيد ونحوه قوله وانت خبير بان الخاص لا يدل على العام اه يعني كون الوحدة ماخوذة في معنى رجل اذا استعمل مع التنوين لا يدل على كونه كذلك مطلقا حتى ما اذا استعمل خاليا او حتى ما اذا استعمل مع اللام والاظهر بدل الخطة قوله فان ذلك لا يتم في مثل الرجل خير من المرئة هو الثاني وعليه فالعطف تفسير قوله وكونه كذلك في بعض الاحيان للتنبيه والتوضيح قوله ولهذا جعلوا النكرة قسما لاسم الجنس اه اي ولاجل دخول الوحدة الغير المعينة في معنى رجل في نحو جاءني رجل لا في معنى رجل في نحو رجل جاءني لا امرءة جعل النكرة قسيما لاسم الجنس واطلق النكرة على نحو المثال الثاني لا يعني قوله والا فالنكارة قد تلاحظ بالنسبة الى الطبيعة ايضا اه اي وان لم تجعل تسمية النكرة لاسم الجنس هو الفرق بينهما من حيث دخول الوحدة في معنى الاول دون الثاني فالنكارة بمعنى الابهام وعدم اعتبار التعيين لا يصلح وجها لذلك لانها صفة مشتركة بينهما غاية الامر انها في الاول تعتبر بالنسبة الى الفرد وفي الثاني تعتبر بالنسبة الى الطبيعة على معنى عدم اعتبار تعيينها وحضورها في الذهن فانحصر الفرق بينهما المقتضي للتسمية في دخول الوحدة وعدم دخولها قوله يحتاج الى دليل فان لحوق تلك الملحقات اه وجه الاحتياج الى الدليل ما عرفته من مخالفة الاصل باعتبار كونه تكثيرا فيجب ما قررناه والمفروض انتفاء الدليل عليه لان وضع اسماء الاجناس لو كان على الوجه المذكور لكان مخصصا ومن حكم الموضوعات بالوضع الشخصي ثبوتها بنقل الاحاد فيها كما في سائر المفردات في اوائل الكتاب فلو تحقق ذلك لكفى في دليل هذا القول المخالف للاصل ولكنه غير متحقق لان لحوق كل واحد من اللواحق في كل واحد من اسماء الاجناس ليس مسموعا من العرب هذا انتفاء الوضع الشخصي مع اللواحق لان انتفاء اللازم يكشف عن انتفاء الملزوم وكما ينهض سند المنع وجود الدليل على القول المذكور كذلك ينهض دليلا على بطلانه قوله ولا ريب ان هذه اللواحق اه دفع لما لعله يعترض على المنع المذكور وسنده من انه [illegible] من انتفاء الوضع الشخصي في الجميع بدون شيء من اللواحق لجواز كون وضع الجميع مع بعضها شخصيا ومع البواقي نوعيا اوصلنا الملاحظة للاصل القول بالوضع الشخصي خاليا او بعدد اوضاع نوعية معها كما يظهر بادنى تامل في المثال المتقدم فلم يلزم من بطلان الوضع الشخصي مع كل واحد منها بطلان القول بكون وضع الجميع مع اللواحق لا بدونها وحاصل الدفع ان ما ذكر انما يستقيم بتقدم الوضع الشخصي

في الجميع على الاوضاع النوعية لوضوح ان كل موضوع بالوضع النوعي انما وضع لمعناه النوعي ويدل عليه في ضمن مادة موضوعة دون مادة مهملة وانما يعلم ذلك اذا ثبت تقديم وضعه بعضها على بعض بان يقال بخصوص العرب ولا في استعمالها لكل لفظ من اسماء الاجناس مع التنوين لافادة الوحدة ثم في استعمال الجميع منونها مع اللام لسلب الوحدة وارادة الجنس ثم مع الالف والنون لسلب ذلك وارادة الفردين منها وهكذا والقول بذلك مجازفة لان هذه اللواحق في استعمالات العرب متعاورة على لفظ واحد على حسب مقتضى المقام من دون تقديم لحوق بعضها كالتنوين على الوجه الكلي بالنسبة الى الالفاظ والمستعمل في زمان متاخر لحوق البواقي كذلك هذا ملخص ما ذكره قدس سره من قوله ولا ريب الى قوله حراف واعتساف قوله فالقول بان الجنس المعرف باللام كان اصله منونا اه هذا كلام لاهل العربية ايضا وقع في تعيين الاصل والفرع من الجنس المعرف مع الجنس المنون اورده هنا من باب المناسبة لما ظهر بطلانه من بطلان القول بثبوت تقديم وضعه بعضها على بعض فان اللواحق اذا كانت متعاورة على لفظ واحد على حسب مقتضى المقام من دون تقدم بعضها على بعض في الوضع فجعل ما الحصر بعضها اصلا وغيره فرعا تحكم وترجيح بلا مرجح قوله فلا بد من اثبات شيء خال عن جميع تلك العوارض اه ويقال بانه موضوع مع قطع النظر عنها وليس الا اللفظ الخالي عن اللواحق لانه الذي يتساوى نسبته الى الجميع قوله فلا بد من القول بان اللفظ اه اي كما ان اللفظ الخالي عن اللواحق امر مشترك بين الالفاظ النوعية الحاصلة من تعاور اللواحق يتساوى نسبته الى الجميع فلا بد ان يكون معناه الموضوع له بالوضع الشخصي ايضا امر مشترك بين المعاني النوعية الحاصلة من تعاور اللواحق ويتساوى نسبته الى الجميع وليس الا الماهية لا بشرط كما في المشتقات من حيث ان المادة كما انها امر مشترك بين الهيئات الموضوعة ويتساوى نسبته الى الجميع فكذلك معناها ايضا قوله وكما في المعرفات اه وانما امكن ارادة الافراد من المعرف فلصدق المعرف كالحيوان الناطق على الافراد الخارجية واتحاده معها في الوجود وانما لم يرد فعلا لغلبة مقام التعريف من كونه مهية بالمهية قوله وقسم لا يمكن ارادة الافراد كقولك الحيوان جنس والانسان نوع اه ونحوهما الناطق فصل والانسان كلي وانما لا يمكن ارادة الافراد في هذه الامثلة ونظائرها لما تقرر في محله من ان الجنسية والنوعية والفصلية والكلية من المعقولات الثانية وهي التي يكون الذهن بالقياس اليها شرطا في الانتزاع والعروض على معنى انه لا يتصف بها شيء الا في الذهن فلا تتصف بها الافراد الخارجية لانتفاء من الوجود الخارجي قوله المعهودية في الذهن اه معهودية الفرد فيما بين المتكلم والمخاطب اما لامر خارجي اعني ما يكون ظرفا للخارج كتقدم الذكر والحضور او الاشتهار فهو المعهود الخارجي او لامر ذهني اعني ما يكون ظرفا للذهن وهو انطباقه على المهية المعينة وكونه من جزئياتها فهو المعهود الذهني فان السوق بمهيته معينة في نفسها واذا قيل ادخل السوق فقد اشير باللام الى تلك المهية من حيث وجودها في ضمن فرد معهود لمجرد انطباقه على تلك الماهية ولذا لا يتاتى في المعهود على هذا الوجه عدم تعيين الفرد باعتبار الخارج عند المتكلم والمخاطب معا او عند المخاطب فقط قوله بل يحتاج الى معرفة اخرى اه محصله انه لما كان المقصود بالذات في المعهود الخارجي تعيين الفرد ومعرفته فيشار فيه باللام الى تعريف الفرد وتعيينه ولا يكفي فيه معرفة الجنس لانه لا يفيد تعيين شيء من افراده فلا يشار بها الى تعريف الجنس وتعيينه فلا يعد المعرف بلام الجنس على المعهود الخارجي باعتبار عدم الاشارة باللام فيه الى تعريف الجنس وتعيينه حيث لم يقصد فيها حتى المعهود الذهني والاستغراق تعيين الفرد ومعرفته فالجميع من المعرف بلام الجنس غاية الامر ان الجنس في بعضها يعتبر من حيث هو وفي البعض من حيث الوجود في ضمن فرد غير معين وفي ثالث من حيث الوجود في ضمن جميع الافراد قوله وفيه ان الاستغراق وارادة فرد ما ايضا لا يكفي فيهما معرفة الجنس قصد بذلك نقض ما ذكره في توجيه اخراج المعهود الخارجي من المعرف بلام الجنس بالمعرف بلام الاستغراق والمعهود الذهني لجريان ما ذكره فيهما ايضا لان معرفة الجنس فيهما ايضا لا يكفي في الدلالة على ارادة الاستغراق ولا ارادة الفرد الغير المعين بل لا بد من قرينة اخرى على ذلك فوجب خروجهما ايضا من المعرف بلام الجنس وانت خبير بان ذلك مما لا وقع له ولذكر محله وبناء على الغفلة عن

حقيقة مراد القوم مما ذكروه في التوجيه والخلط بين الاحتياج الى معرفة اخرى والاحتياج الى الدلالة والقرينة فان المعهود الخارجي
تبارك المعهود الذهني والاستغراق في الاحتياج الى قرينة تدل على الاخذ بالمهية من حيث الوجود باحد الاعتبارات الثلاث
ويفارقهما في القصد الى تعريف الفرد وتعيينه فيه دونهما وقضية ذلك ان يشار باللام فيه الى تعريف الفرد ولا يكفي فيه معرفة الجنس
لانهما فيشار باللام فيهما الى تعريف الجنس اذ لا مقتضي للعدول عنه الى الاشارة الى تعريف الفرد فالتفصي غير محله قوله
ليس كل جنس كليا طبيعيا اه يعني ان النسبة بين الجنس والكلي الطبيعي عموم وخصوص مطلقا والكلي الطبيعي الذي هو معروض
للكلي المطلق اخص من الجنس مطلقا لانه يساوي الكلي المطلق فينقسم كالكلي الى الكلي الطبيعي والكلي المنطقي والكلي العقلي بخلاف
الكلي الطبيعي وفيه نظر واضح لمنع التساوي بين الجنس والكلي المطلق بل الجنس عند التحقيق عين الكلي الطبيعي كما يفصح عنه
في كلامه من تفسيره بالطبيعة المقررة في نفس الامر قوله اذ قلنا بكون الجملة صفة للمستضعفين اه فان الجملة باعتبار المعنى نكرة و
اذا كانت صفة وجب ان يكون الموصوف بها ايضا بحسب المعنى نكرة اعتبارا للمطابقة بينهما في التنكير بخلاف ما لو قلنا بكون الجملة حالا
لوجوب كون ذي الحال معرفة فيكون لا مرجح لتعريف الجنس لا غير قوله والتثنية فلا يجري جميع ما ذكره فيه اه فان التثنية لا تجمع
كما ان الجمع يجمع وتوضيح الفرق بينهما ان الضابطة فيها انه ينبني الجمع كون مدلول الجمع من مصاديق مدلول المفرد والجمع اذا بني باجماعها
فمدلوله مجموع الجماعات وهو من مصاديق مفهوم الجماعة ومجموع الاثنينات ليس من مصاديق مفهوم الاثنين بل من مصاديق مفهوم الجماعة
قوله لان انسلاخ معنى الجمعية لا يوجب كون اللفظ حقيقة في المفرد اه يعني ان انسلاخ معنى الجمعية وهو جنس الجماعة لا يوجب كون
الجمع مفردا حقيقة بل هو جمع لفظا مفرد معنى فيكون ارادة معنى المفرد منه استعمالا له في خلاف ما وضع له قوله مع ان انسلاخ الجمعية لا
يوجب انسلاخ العموم اه يعني لو سلمنا ان انسلاخ الجمعية عن لفظ الجمع بسبب انسلاخ معنى الجمعية وصيرورته مفردا بحسب اللفظ فلا يلزم
انسلاخ العموم عنه على معنى خروجه عن كونه عاما فانه على القول بكون الجمع المحلى باللام حقيقة في العموم بحسب اللفظ من الفاظ العموم
وان كان مفردا بهذا الاعتبار فيكون ارادة جنس المفرد منه استعمالا له ايضا في خلاف ما وضع له باعتبار وضعه للعموم قوله اذ كان
وضع المجازات نوعيا اه كانه اراد بالتعليل نفي اختصاص الوضع النوعي بالمجازات ليندفع به ما عسى ان يتوهم من انه اذا كان الوضع لها
بسبب اللواحق نوعيا وجب كون المعاني النوعية الحاصلة من ذلك الوضع كلها مجازات فلا ينبغي الاستشكال في ان انها حقيقة او انها
مجاز قوله فالحاصل ان زيدا والانسان موجودان بوجود واحد اه الاولى في تقرير الاتحاد الوجودي الذي يقتضيه الحمل ان يقال ان
الحمل يقتضي كون الانسان في زيد انسانا موجودا بعين وجود زيد لا بوجود اخر مغاير لوجود زيد وهذا لا ينافي كونه موجودا مع عمرو و
بكر وغيرهما من الافراد ايضا لان معنى وجوده بعين وجود زيد وجود حصته منه وهو يجامع وجود حصة اخرى منه بوجود عمرو و وجود
حصة ثالثة بوجود بكر وهكذا الى سائر حصصه الموجودة بوجودات سائر جزئياته واما كونهما موجودا واحدا الذي لا يقتضيه
الحمل كون المحمول متحد الذات مع الموضوع بان يرجع وصف الوحدة الى ذاتي الانسان وزيد لا الى وجودهما فقط فانه لو قوع عبارة
عن ذات وقع عليها الوجود ومعنى كونه واحدا وحدة تلك الذات لا وحدة وجودها فقط وحيث لا ذات لزيد الا الحصة المتحققة
فيه من الانسان معنى كونهما واحدة وحدة الحصة الموجودة من الانسان ويرجع ذلك الى انه ليس للانسان حصة اخرى تكون متحققة في غير
زيد ادعاء او على وجه الحقيقة قوله فيستلزم تلك النسبة التقييدية المستفادة من المادة والتنوين نسبة خبرية اه طريق استفادة
النسبة التقييدية منهما ان مدلول المادة في نفسها الماهية من حيث هي ومدلول التنوين الماخوذ من الوضع النوعي الوحدة لا بعينها
وفي الاضافة الى الماهية قيد تقييدها به ويصير مفاد المجموع المهية من حيث الوجود في ضمن الفرد الواحد الغير المعين وهذه الحيثية
هي النسبة التقييدية لانها عبارة عن الربط بين الماهية والوحدة التي هي بسبب لها وطريق استلزامها للنسبة الخبرية انه متفرع عن
طرفيها باعتبارها واعتبار انه يقال على احدهما رجل بالعين عنه بشخص متصف بانه رجل ويتولد منه شخص هو رجل فيعني قولنا جا

رجل في طريق التحليل جاء شخص هو رجل على طريق الحمل المتعارف وفيه نظر لان هذا البيان لا يتمشى في الحقائق والمجازات المستعملة
في كليات معانيها من دون نظر فيها الى الافراد اصلا وقد جعل مطلق الحقيقة والمجاز مستلزما للحمل الذاتي وليس فيه نسبة تقييدية
مستفادة من المادة والتنوين لتستلزم نسبة خبرية بالحمل الذاتي لكان عليه تعليق الحكم بالفرد مطلقا فالاولى في توجيه تضمن
استعمال كل لفظ في معنى حقيقي او مجازي الحمل على وجه يطرد ان يقال ان المعنى مطلقا يلاحظ في مقامين احدهما لحاظ جعل الحكم
اعني اعتبار النسبة ناقصة كانت وتامة خبرية او انشائية وثانيهما لحاظ الاستعمال اعني ارادته من اللفظ وهذا وان كان بحسب
الرتبة متاخرا من الاول لانه لحاظ التلفظ الخارجي والاول لحاظ التصور الذهني الا انه ليس بتابع له في اصل المعنى بان يكون كل ما
هو ماخوذ في لحاظ الجعل بعينه مرادا من اللفظ دائما وانما يتبعه اذا كان الماخوذ في لحاظ الجعل بحيثية كلية متعينة فان المستعمل فيه
المراد من اللفظ حينئذ هو هذه المهية الكلية سواء كانت حقيقة اللفظ او مجازه واما اذا كان الماخوذ في لحاظ الجعل فردا خاصا
من المهية بقيد الخصوصية فليس بلازم ان يكون الماخوذ في لحاظ الاستعمال المراد من اللفظ ايضا هو الفرد بقيد الخصوصية
بل قد يلغى عنه الخصوصية ويراد من اللفظ ومرجعه الى ارادة الماهية الموجودة فيه لا بقيد الخصوصية فلحاظ الاستعمال المسوق
بلحاظ الجعل في جميع فروضه ينحل الى قضية حملية موضوعها الماخوذ في لحاظ الجعل ومحمولها الماخوذ في لحاظ الاستعمال بالحمل
الذاتي فيما لو كان الماخوذ في الاول ماهية كلية او فردا خاصا مع اعتبار الخصوصية في لحاظ الاستعمال ايضا او الحمل المتعارف فيما
لو كان الماخوذ في الاول فردا خاصا مع الغاء الخصوصية في لحاظ الاستعمال فليتدبر قوله نعم استعمل الرجل الشجاع الذي يدين
هذا اللفظ في بداءة هذا التعبير غير جيد لان الاستعمال صفة للفظ فلا يلحق المعنى لانه استفعال من العمل ومعناه ان يطلب
المتكلم من اللفظ العمل في المعنى وعمل اللفظ في المعنى عبارة عن افادته اياه فالاولى مكان العبارة المذكورة ان يقال ان الاسد اطلق
على زيد باعتبار انه رجل شجاع لا باعتبار انه زيد ومرجعه الى الغاء الخصوصية الزيدية والاخذ في الارادة من اللفظ بالمهية المتحققة
فيه ومن المعلوم ان حمله بهذا المعنى على اصل هذه المهية اذا اخذت من حيث هي ذاتي وعلى زيد بقيد الخصوصية الماخوذ في لحاظ
الجعل متعارف قوله مجاز من حيث انه اريد منه الرجل الشجاع وحقيقة من حيث اطلاقه على فرد منه اه اراد بكونه مجازا في الاول انه
مستعمل في خلاف الموضوع له بالوضع الحقيقي ومن كونه حقيقة من حيث اطلاقه على فرد منه انه في اطلاقه على زيد لم يستعمل في خلاف
الموضوع له بالوضع المجازي ليكون من سبك المجاز فان الموضوع له بالوضع المجازي هو كلي الرجل الشجاع وخصوصية زيد ملغاة في
الاطلاق الحقيقة على نحو ما ذكرنا فتدبر قوله فظهر ان اطلاق المعنى الحقيقي على المعنى المجازي ليس الا من الحمل الذاتي اه وفي هذا التعبير
من المسامحة ايضا ما لا يخفى اذ الاطلاق كالاستعمال صفة للفظ ولعل الكون المراد منه الحمل يوجب فساد احراز المجاز لا يراد منه
المعنى الحقيقي حتى يحمل على المعنى المجازي ويكون حمله ذاتيا الا على طريقة السكاكي في الاستعارة وليس كلامه على هذه الطريقة مع ان
مقتضاها كون الحمل متعارفيا لا ذاتيا كما اشار اليه قبيل ذلك ويمكن اصلاحه بحمله على ارادة اطلاق اللفظ بمناسبة المعنى
الحقيقي على المعنى المجازي ويساعد عليه ما يذكره بعيد ذلك من قوله وهذا معنى اتحاد المحمول في الموضوع والمستعمل في المستعمل فيه
وفي معناه قوله الاخر فيما بعد ومن التامل في جميع ما ذكرنا ظهر ان معنى قولنا ان العام اذا اطلق على الخاص باعتبار الخصوصية
معناه ادعاء كون العام منحصرا في الخاص وان كان يشكل بان المحمول ح ليس هو اللفظ بل المستعمل فيه المجازي او اللفظ باعتبار
ذلك المستعمل فيه فانه يحمل على هذا المعنى من حيث انه ملحوظ في لحاظ الجعل حسبما بيناه ولذا لا يكون الحمل الا ذاتيا الا انه يفيد
كونهما موجودا واحدا حقيقة لا ادعاء فتطور بالجملة كلامه قدس سره في هذا المقام مختل النظام كما هو واضح قوله وذلك لان
اللام للاشارة الى شيء يتصف بدخولها اه على معنى ان اللام يقصد بها تعريف شيء يتصف بدخولها وتعينه وذلك الشيء هو
الحقيقة في تعريف الحقيقة والفرد في العهد الخارجي وفي دعوى اتحاد الحقيقة والفرد بدخول اللام مسامحة والصحيح ان المدخول هو

اللفظ وهو لا يصلح وصفا ومع هذا فهو في العهد الخارجي ليس مستعملا في الفرد لبناء الحقيقة فيه على افادة الخصوصية بالخارج
فهو لا يتصف باللفظ بل بالحقيقة المراد من اللفظ ولذا يكون حمله متعارفيا ويمكن الذب عن الاشكالين بجعل المدخول عبارة
عن اللفظ باعتبار ما اريد منه من الحقيقة فيكون المحمول اي هو الحقيقة من حيث انها مسمى اللفظ مع كون الموضوع في العهد الخارجي
هو الفرد وفي تعريف الجنس هو الحقيقة باعتبار ما اخذت من حيث هي هي وهذا القدر من التغاير يكفي في خروج الحمل الذاتي بالنسبة
اليها عن معنى حمل الشيء على نفسه كما في هذا زيد قوله ولا ينافي ذلك كون المعرف باللام حقيقة في تعريف الجنس مجازا في العهد الخارجي
اه فان الهيئة الحاصلة من اللام ومدخوله موضوعة بالوضع النوعي لتعريف الحقيقة وتعيينها ومستعملة في العهد الخارجي في تعريف
الفرد وتعيينه فيكون مجازا وان كان المدخول باعتبار كونه كليا مستعملا في نفس الحقيقة قوله فان اشير باللام الى الفرد كما في العهد
الخارجي فيتضح المقصود اه اي يتضح المقصود بانه مخصوص بالعهد من دخوله في المعرف بلام الجنس وخروجه عنه بما يذكره فيما بعد من
قوله فالعجب من هؤلاء انهم اخرجوا العهد الخارجي عن حقيقة الجنس وهو اولى بالدخول الى اخر ما ذكره قوله لان معنى كلامهم في ذلك
انه من باب اطلاق الكلي على الفرد وهو حقيقة اه يمكن منع كون مبنى كلامهم على هذا الاعتبار حتى يتوجه اليه الوجوه الاتية لاحتمال
كون مبناه على اعتبار اخر وهو ان المتكلم يعتبر اولا تعيين الطبيعة وحضورها في الذهن ثم تقييد الطبيعة المعينة الحاضرة في الذهن
بما يوجب صيرورتها الفرد المنتشر المعبر عنه بفرد ما اعني الوحدة الغير المعينة فبتقييد التعيين بالجنس والطبيعة المعينة المقيدة
بالمادة فيكون المعرف باللام باعتبار وضعه الجنسي حقيقة لوقوع هيئته في معناها الموضوع له وان كان المدخول باعتبار وضعه
الافرادي مجازا لوقوع استعماله في خلاف وضعه وحقيقة ايضا لعدم ارادة الخصوصية من اللفظ كما هو ظاهر بعض عباراتهم التي
سينقلها فيما بعد كما ان مبنى كلامه في دعوى المجازية على ان يكون هذا الاعتبار وهو ان المتكلم يعتبر اولا تقييد الطبيعة بالوحدة
ثم تعيين تلك الطبيعة المقيدة وحضورها في الذهن فيفيده بالمعرف باللام اعني الهيئة الحاصلة من دخول اللام ولعل هذا
اوفق بالاعتبار خصوصا مع ملاحظة ما قيل من ان مفهوم الجنس يرد على مدلول المادة بعد اعتبار قيودها وحيثياتها وبالجملة
مبنى الخلاف بينه وبينهم على ما احتملناه على ان المتكلم يعتبر اولا تعيين الجنس في الذهن ثم يقيده بالوحدة او يعتبر اولا تقييده
بالوحدة ثم تعيينه في الذهن ويشير باللام على الاول الى تعريف الحقيقة من حيث هي فيكون حقيقة وعلى الثاني الى تعريف الحقيقة
المقيدة بفرد ما فيكون مجازا قوله معناه المهية المتحدة اه في ضبط لفظة المتحدة باعتبار كونها بالحاء والدال المهملتين
او بالخاء والذال المعجمتين احتمالان من الاتحاد باعتبار كون الماهية من حيث هي في الذهن امرا واحدا والتعدد انما هو في حلولها
واشخاصها ومن الاتخاذ في الذهن بمعنى اعتبار حضورها في الذهن قوله مع انه لا مدخلية للام في دلالة الكلي على فرده فيصير
اللام ملغاة اه يعني لو كان مبنى استعمال المعرف باللام في العهد الذهني على اطلاق الكلي على الفرد خرج عن كونه استعمالا للمعرف
باللام واللازم باطل لان الكلام في حقيقة المعرف باللام ومجازه لا في حقيقة الكلي ومجازه وانما يلاحظ الحقيقة والمجاز في المعرف
باللام اذا قصد باللام الاشارة الى تعريف الجنس من حيث هو او الى تعريف الجنس من حيث الوجود في ضمن الفرد واما الدلالة على
الكلي الذي يطلق على الفرد ويكون حقيقة بهذا الاعتبار انما هو مدخول اللام ولا مدخلية لكون اللام اشارة الى تعريف احد
الامرين في تحقق عنوان الاطلاق على الفرد في المدخول والمفروض كون مبنى وروده في الاستعمال على اطلاق الكلي على الفرد فلزم
ما ذكر من عدم كونه من استعمال المعرف باللام من حيث هو كذلك وهذا هو معنى كون اللام ملغاة اي مهملا لا يستعمل في شيء مما وضع
له ولا في غيره قوله مضافا الى انه لا معنى لوجود الكلي في ضمن فرد ما اه هذا وجه ثالث في بطلان ما ذكروه من كون استعمال المعرف
باللام في العهد الذهني من باب اطلاق الكلي على الفرد حسبما ذكره سابقا اعتبار في الكلي يتضمن الحمل المتعارفي ومعناه الاتحاد
بالكلي من حيث اتحاده مع الفرد في الوجود ولا يكون كذلك الا اذا كان موجودا في ضمن الفرد وهذا الاعتبار في المعرف بلام العهد

الذهني محال لان الفرد المأخوذ في معناه انما هو مفهوم فرد ما لا مصداقه ولا وجود له حتى يوجد في ضمنه الكلي ويتحد معه في
الوجود قوله بل رخصة استعمالها في حال ملاحظة الافراد لم يثبت من الواضع اه اي رخصة استعمال المعرف باللام في المهية حال
ملاحظة الافراد على ان يكون من استعمال اللفظ في وضعه الاصلي ورخصة استعماله كذلك على ان يكون من استعمال اللفظ في
خلاف وضعه مما لا يمكن الاستناد اليه فيه كيف وحكمه بالمجازية مبني على ذلك قوله فهذا من اشتباه العارض بالمعروض اه اراد
بالعارض مفهوم فرد ما وبالمعروض مصداقه وتوهم اعتبار اطلاق الكلي على الفرد فيه انما نشأ عن توهم كون المأخوذ في معناه مصداق
فرد ما اشتباها للعارض بالمعروض قوله هذا بعينه يرد على قولك جئني برجل اه اشار اليه بمجازية اللفظ الموضوع للمهية
المعراة عن ملاحظة الافراد المستعمل فيها مع ملاحظة الفرد فان رجلا في جئني برجل باعتبار وضع المادة موضوع للمهية المعراة
وقد استعمل هنا في الماهية بشرط الوجود في ضمن مصداق فرد ما لا مفهومه لئلا يتوجه ما سبق من انه لا وجود له حتى يوجد في
ضمنه الماهية قوله فلو اراد من قولك جئني برجل اه بان يصرف هذه النكرة الموضوعة بالنوع لنفس مفهوم فرد ما عن مقتضى
وضعها النوعي المتعلق بالهيئة الى مقتضى وضعها الشخصي المتعلق بالمادة ويريد منها بهذا الاعتبار المهية الموجودة في ضمن
الفرد بمعنى مفهوم فرد ما وانما يصح مجازا اذ لا جهة لكونها حقيقة الا فرضها من باب اطلاق الكلي على الفرد وهذا غير صحيح فيها
لان شرط صحة الاطلاق المتضمن للحمل المتعارفي انما هو وجود الفرد بالفعل وقد سبق ان فرد ما اذا اخذ باعتبار المفهوم لا وجود
له كذلك وانما فرض الفرد باعتبار المفهوم لا المصداق اذ لا تعيين له حتى عند المتكلم بقرينة جئني ولا يلزم من جهته التكليف
بالمجهول قوله فالعجب من هؤلاء انهم اخرجوا العهد الخارجي عن حقيقة الجنس اه قد سبق منا ما يتعلق بتحقيق هذا المقام وظهر ان السبب
في اخراجهم عن عنوان المعرف بلام الجنس كون اللام فيه مشارا به الى الفرد لا الجنس فدعوى اولوية دخوله فيه سهو ومجازفة فالاولى بها
بناء على كون المعرف بلام الجنس باعتبار وضع النوع موضوعا لتعريف الجنس ليست لانهم توهموا ارادة خصوصية الفرد من مدخول
اللام كما زعمه بل لبنائهم على كون اللام بحسب الوضع للاشارة الى الجنس وقد استعملت هنا في الاشارة الى الفرد وهو قده يوافقهم في
القول بهذا المجاز قوله فظنوا ان هذا المعنى الشيعي هو مدلول اللفظ اه قد عرفت بما احتملناه في توجيه كلامهم ان مبنى قولهم بالحقيقة
في العهد الذهني ليس على هذا الظن بل على ظن كون تقييد الجنس بما يتولد منه الفرد المنتشر اعني الوحدة الغير المعينة انما هو بعد
اعطاء اللام حقه واستعماله في وضعه وهو تعريف الجنس فالتقييد اعتبار ملحق بالجنس المعرف بعد لحوق التعريف به من حيث هو لا
من حيث الوجود على معنى ان التعريف الذي هو مدلول اللام لا يلحق فيه الجنس المقيد وكان هذا هو معنى ما نسب اليهم من انهم صرحوا
بان المعرف باللام مستعمل في الفرد فما احتمله قده في توجيه كلامهم ليس على ما ينبغي قوله فكذلك الهيئة الطلبية للنسبة في هذه
المواضع من الوجوب والندب الطلب الراجح ايضا اذ لا حاجة لنفس ما وضع له اه هذا هو الاغلاق الذي اشار اليه وارد بها لاشكال الذي
يتوجه في هذا المقام الى المجيب في جوابه والراد في رده من باب المغالطة فان صيغة افعل اذا كانت بالوضع العام موضوعة لجزئيات
النسبة الطلبية الغير الخالية بحسب الخارج عن احد هذه الحالات الثلث فكان كل من الطلب الوجوبي والندبي والطلب الراجح نفس
الموضوع ولا نزاع ان يكون استعمال الصيغة في كل حقيقة فليس هنا معنى عام وضعت له الصيغة ليتفرع عليه الجواب ثم يتوجه الرد الى
الجواب بعين ما فيه قوله ولعل المستدل اراد ذلك اه فيه منع واضح بل المستدل انما اراد المعنى الاول وتحصيله ان الوجوب عبارة عن
الطلب المقيد بالحتم ولذا صرح في غير موضع بان دلالة الصيغة على الحتم التزامية باللزوم البين بالمعنى الاخص والندب عبارة عن الطلب
المقيد بعدم الحتم والمشترك بينهما الجامع لهما هو الطلب المعرى عن القيدين وهذا هو المعنى العام المأخوذ آلة للملاحظة وهو الذي
على القول بالاشتراك يتصوره الواضع قبل وضع الصيغة ثم وضعها لجزئياته وهي الطلبات الخاصة القائمة باذهان المتكلمين المتعلقة
بمخاطبيهم عند استعمالات الصيغة وكما ان المعنى العام الملحوظ قبل الوضع كان معرى عن قيدي الحتم وعدمه فكذلك كل واحد من جزئياته

الماخوذة في الوضع والاستعمال فالموضوع له مع كونه خاصا بالاضافة الى الملاحظة عام بالقياس الى الوجوب والندب وفتح القول بان
استعمال الصيغة في كل منهما على القول بالاشتراك معنى من باب استعمال العام في الخاص وسيفرع عليه الجواب الذي سيوحي اليه
الرد كما هو واضح قوله لا يبدأ ويراد منه استغراقه بجميع ما يصدق عليه مدخولها فان الالفاظ التي تفيد العموم بحسب الجنسية فانما
تفيده في مصاديق ما يفهم منها بحسب المادة ولما كان المفهوم من الجمع بحسب المادة مفهوم جماعة وهو كلي ومصاديقه الجماعات كان
لا جرم يكون مدلوله بحسب الهيئة عموم الجماعات لا الافراد كما ان المفرد مدلوله بحسب المادة الجنس الشامل للقليل والكثير ومصاديقه
الافراد فيكون مدلوله بحسب الهيئة هو العموم بالنسبة الى الافراد لا غير قوله واورد عليه بان ذلك يستلزم [illegible] لعله لفظ هذا الايراد
وردة من كلام التفتازاني في المطول فانه بعد ما منع كون المفرد المعرف بلام الاستغراق اشمل من الجمع المحلى بهذا اللام وصحح بان الجمع
يشمل الافراد كلها مثل المفرد ونسبه الى اكثر ائمة الاصول والنحو واستدل عليه بالاستقراء وتصريح ائمة التفسير بان كلما وقع في التنزيل
من هذا القبيل قال فان قيل المفرد يقتضي استغراق الاحاد والجمع لا يقتضي الا استغراق الجموع حتى ان معنى قولنا جاءني الرجال جاءني
كل جمع من جموع الرجال وهذا لا ينافي خروج الواحد والاثنين من الحكم بخلاف المفرد قلنا لو سلم فلا حكم بخروج الواحد والاثنين
ايضا لان الواحد مع اثنين اخرين من الاحاد والاثنين مع واحد اخر جمع من الجموع داخل في الحكم على ما ذكرتم فان زعموا ان كل جمع داخل في
الحكم على ما ذكرتم فان زعموا ان كل جمع داخل في الحكم باعتبار ثبوت الحكم للمجموع دون كل فرد حتى تصح جاءني جمع من الرجال باعتبار مجيء
فرد او فردين منه فهو ممنوع بل اول المسألة انتهى وحاصل الايراد انه لو كان عموم الجمع باعتبار النسبة الى الجماعات لا الافراد لصدق
قولنا جاءني الرجال اي كل جمع من جموع الرجال مع عدم مجيء رجل او رجلين لعدم كونهما من مصاديق الجماعة حتى يلزم من خروجهما عن
الحكم كذب ذلك القول واللازم باطل لعدم صدقه في متفاهم العرف على تقدير خروجهما وهذا يكشف عن كون عموم الجمع كالمفرد
يشمل الاحاد على معنى كون عمومه ايضا بالنسبة الى الافراد لا غير وحاصل الرد منع كون لزوم كذب القول المذكور على تقدير عدم مجيء
رجل او رجلين لاجل كون عموم الجمع بالنسبة الى الافراد بل باعتبار مقدمتين اخريين مستفيضتين على كون عمومه بالنسبة الى الجماعات
احديهما ان انتفاء الحكم عن الواحد او الاثنين لا يوجب خروجهما عن اجزاء بعض الجموع التي يشملها عموم الجمع لانهما اذا اخذا منضمين
الى اثنين اخرين او واحد اخر من احاد جمع من الجموع المختلفة الاحاد بحسب القلة والكثرة حصل جمع اخر ويندرج ذلك الجمع في تحت العموم
واخريهما ان الخطاب الذي علق فيه الحكم على الجمع ظاهر في متفاهم العرف في ثبوت الحكم لكل واحد من احاد كل جمع لا المجموع بما هو من حيث
المجموع حتى لا ينافيه خروج البعض كان واحدا او اكثر وقضيته ذلك كذب القول المذكور على التقدير المزبور بواسطة انتفاء
الحكم عن بعض احاد ذلك الجمع ويكون محصل الرد ان اعتبار عموم الجمع بالنسبة الى الجموع لا الافراد لا يثمر ثمرة بينهما في الفروع و
الاحكام وان امكن ان يعرض فيه فائدة اخرى مما يرجع الى الاعتبارات اللفظية قوله واورد عليه ايضا بان ارادة ذلك يستلزم
تكرارا في مفهوم الجمع المستغرق فاء وحكاه الفاضل الجلبي عن المحقق الشريف في حاشيته على المطول والمراد بقوله واورد عليه والا نحو
اجيب عن هذا الايراد بوجهين نقضي وحلي والمجيب هو الفاضل الجلبي والتحقيق في الجواب ان يقال ان توهم لزوم التكرار انما نشا
عن توهم الملازمة بين كون شيء فردا للعام المنطقي وكونه فردا للعام الاصولي وليس كذلك فانهم لجواز التمايز كما ان لفظ كل في نحو شيء
كل قصع يقتضي بالوضع استيعاب الحكم للاقصاع المتباينة المتغايرة في الوجود الخارجي مع ان بعضها يندرج في بعض ولا ان يندرج
الاقل منها في الاكثر ولا يقتضي بالوضع شمول الحكم لابعاض كل قصع على وجه يكون البعض ايضا كالكل موضوعا مستقلا له واقعا
في طرف العرض من الكل وان صدق عليه باعتبار عموم مفهوم جنس الماء انه ماء فكذلك اللام والهيئة في الجمع المحلى باللام فانه
يقتضي بالوضع استغراق الحكم للجماعات المتباينة المتغايرة في الوجود الخارجي توافقت في عدد الاحاد او اختلفت في اعداد احادها قلة
وكثرة من غير ان يدخل بعضها في بعض ولا ان يندرج الاقل منها في الاكثر ولا يقتضي بالوضع شموله لابعاض كل جماعة على وجه يكون كل بعض

لكل

لكل موضوعا مستقلا له واقعا في طرف العرض من كله وان صدق عليه الجمع باعتبار عموم مفهوم جنس الجماعة قوله الا انه يمكن ان
يقال بعد الرخصة النوعية الحاصلة في انواع الاشارة اه يمكن ان يدفع بان الاشارة المستفادة من اللام ليس لها انواع كثيرة بل نوعان
احدهما الاشارة الى الفرد كما في العهد الخارجي ويفيد اصالة الحقيقة في اللام والاخر الاشارة الى الجنس وهذا يحتمل تعريف الجنس
والعهد الذهني والاستغراق الا ان اصالة عدم تعرض المتكلم لتقييد الجنس المعرف بما يوجب اعتبار العهد الذهني واعتبار الجميع ينفي
احتمال الاخيرين ويعين الحمل على الاول فمنع جريان اصل العدم في واحد منها كدعوى تساوي الكل في احتمال ارادة المتكلم ليس على ما ينبغي
وليس المقصود بعد البناء على اعتبار الوضع الافرادي في كل من اللام ومدخوله اثبات الحقيقة في الهيئة التركيبية حتى يقال بان لا اصل
للحقيقة بالنسبة الى مدخول اللام لا يثبتها قوله فان التوصيف بالعام قرينة على ارادة الاستغراق اه فيه كالاصل الاستدلال بالمثال
المذكور على العموم ضعف لوضوح ان المقام لا يناسب ارادة الاستغراق لا من الموصوف ولا من الوصف ولا يقبله الطبع السليم بل لا يخلو من
استهجان يدركه الذوق مع ان التناسب اللفظي فيما بين الوصف والموصوف امر مطلوب في مقام التوصيف بل المراد اما جنس المرء على
حد قوله الرجل خير من المرأة اي هذا الجنس اهلك الناس فيتجوز في الوصف او جنس الجمع على حد قوله اني لا اتزوج الثيبات بل الابكار
اي جنس هذه الجماعة اهلك الناس فيتجوز في الموصوف ولعل هذا الاوفق بالتوصيف بالجمع قوله والقول بان الطبائع انما يصير متعلقا للاحكام
باعتبار وجودها كلام ظاهري اه كانه حمله على ارادة تعلق الحكم بالطبيعة من حيث الوجود الذي يحصل الوجود في ضمن جميع الافراد
والوجود في ضمن بعضها المعين ولا بعينه على معنى اخذ الوجود باحد محتملاته في متعلق الحكم وح فلا مقتضي لحمله على العموم ولذا نفيه
بكونه كلاما ظاهريا تقليلا لجواز تعلق الحكم بالطبيعة بنفسها ومن حيث هي لا مع جزئية الوجود واما لو حمله على ارادة ان الحكم يتعلق
بالطبيعة حال كونها موجودة نظرا الى وجود الكلي الطبيعي وانه يوجد بعين وجود اشخاصه فلم ينافه ما ذكره من جواز تعلق الحكم بالطبيعة
من حيث هي بالجزئية الوجود فلم يكن ما نحن فيه من حمله على العموم بعد ما عدة الشرائط كيف وهذا الاعتبار عبارة اخرى مما ذكره لاثبات
هذا النحو من العموم من ان المفروض ان الطبيعة لا تنفك عن شيء من افرادها اذ لا يعقل لعدم انفكاك الطبيعة عن شيء من افرادها
معنى الا كونها موجودة مع الافراد فلا جرم يتعلق الحكم بها حال الوجود اللهم الا ان يقال انه اذا توجه النفس الى حيث وجود الطبيعة
وان لم يوجد معها على وجه الجزئية لتعلق الحكم انصرف الى الوجود الغالب فلا يسري الحكم الى الافراد النادرة فينتفي العموم فلا بد
في تعليق الحكم على الطبيعة واستفادة العموم من جهته من باب الشرائط من تجريد النظر عن وجودها بجميع عنواناته كما سيشير الى ما
نبهنا عليه في تضاعيف ما سيأتي من مبحث النكرة في سياق النفي حيث انه بعد ما يفرق بين العام والمطلق الذي يقتصر فيه على الافراد
الشايعة بخلاف العام الذي يتعدى فيه الى الافراد الغير الشايعة ايضا يستشكل فيه بقوله ويحصل الاشكال فيما يستفاد من تعليق
الحكم على الطبيعة فان الطبيعة لا تنفك عن واحد من افرادها الا ان يقال كان الحكم على الطبيعة باعتبار وجودها فينصرف الى الوجود
الغالب ثم قال لا يتوهم ان هذا رجوع عن القول بكون الطبائع متعلقا للاحكام كما اشرنا انتهى فان ما ذكره في وجه التأمل قرينة على ان
مراده مما ادعاه من تعلق الحكم بالطبيعة باعتبار وجودها تعلقه بها حال الوجود ويمكن ان يكون مراده ومراد القائل المتقدم من
تعلق الحكم بالطبائع باعتبار وجودها تعلق الاوامر بايجادات الطبائع من حيث هي كما اوضحناه في مسألة المرة والتكرار من
التعليقة وهذا اظهر الاحتمالات وانما عبر عن الايجاد بالوجود بناء على ما قيل من انه لا تغاير بينهما بالذات بل انما يتغايران بالاعتبار
فان الامر الخارجي ان اخذ منتسبا الى الفاعل يقال له الايجاد وان اخذ منتسبا الى القابل يقال له الوجود وكيف كان فيتعين كلامه فيما نحن
فيه وما نقلناه منه مما سيأتي تدافع يظهر بادنى تأمل قوله اذ الحمل كون ال للعهد وكونها لغيره كالجنس والعموم اي اذا دار المعرف
باللام الوارد في الكلام بين المعاني الثلث بل الاربع بناء على كون المراد من العهد ما يعم الذهني والخارجي كما هو محتمل اطلاق كلامه ومرجع
عبارته التي منها الامثلة الثلاثة التي ذكرها للفرع المذكور ولا سيما المثالين الاخيرين بملاحظة القيد الذي اخذه فيهما من كون الحكم

اللفظ على البعض الذي هو الفرد معهودا عند الحالف فانهما بتقييد لزوم الحنث بالاخص والمشكوك بهذا القيد مفهوما في الاول
ومنطوقا في الثاني لا ينطبقان الا على المعهود الذهني لوضوح الفرق بين معهودية اطلاق اللفظ على الفرد ومعهودية نفس الفرد
فان الاول مما يجزم بكون الفرد من افراد الحقيقة اذ لولاه لم يندرج الفرد في المعهود الذهني الذي ضابطه انطباق الفرد على
الحقيقة ومطابقته اياها على ما تقدم والثاني مما يعتبر فيه مع معهودية اطلاق اللفظ على الفرد عند الحالف تعينه الخارجي اما بتقدم
ذكره في الكلام او بحضوره في مجلس الخطاب وباشتهاره في الخارج ولا يكفي فيه مجرد معهودية اطلاق اللفظ عليه عند الحالف والا لكان
كل معهود ذهني معهودا خارجيا ولا ينافيه تعليل القاعدة بكون تقدمه قرينة مرشدة اليه بتقريب مناسب للعهد الخارجي فقط سواء
اريد بتقدمه تقدم ذكر الفرد في الكلام بالخصوص وما تعه والحضور والاشتهار اعني سبق الفرد المعين الى الذهن باحد الاسباب
الثلث لانه من باب مدرك القاعدة ولا يعتبر اطراده في جميع موارده لجواز استنادها في بعض ما لم يجر فيه هذا المدرك الى اصالة
البرائة كما ان اصالة البرائة كذلك يجوز اجتماعهما في مورد وافتراقهما في غيره بان يجري التقدم دون الاصل والاصل دون التقدم هذا
ولكن الاظهر كون مراده بمعهودية الاطلاق معهودية ما يطلق عليه اللفظ لكون الصنف النادر الذي هو الاخص والمشكوك هو المشهور
الشايع الغالب الذي ينصرف اليه الاطلاق وكيف كان فاتضح مما ذكر ان محل القول ما يصلح للعهد وغيره اما بالنسبة الى العهد
الذهني فيجري فيه احتمال ارادة البعض المبهم المعبر عنه بالفرد المنتشر المطابق للحقيقة واما بالنسبة الى العهد الخارجي فيتحقق باحد الاسباب
الثلث المذكورة ولا يذهب عليك ان القاعدة على تقدير صحتها انما تتمشى في صور الدوران ما لو دار بين احد قسمي العهد وغيره من الجنس
وحده او العموم كذلك او الجنس والعموم معا واما لو دار بين الاربع وبين العهدين فقط او بين الجنس كذلك فالقاعدة غير منساقة لها
والعبارة ايضا غير متعرضة لبيان حكمها وقد يشكل الحال في الجمع بين ترجيح العهد الخارجي بتقدم الفرد بالمعنى الاخص والاعم وحمل
المقام صالحا للغير بل قضية كون التقدم قرينة مرشدة اليه عدم قيام احتمال غيره ان اريد بالارشاد اليه كونه موجبا للقطع بارادته او
عدم حصول التعارض بينهما ان اريد به كونه موجبا للظن بها الا ان يدفع بفرض الاحتمال والتعارض بحسب بادي النظر مع الخطر احد
الامور الثلث المتقدمة ثم الترجيح بالقطع او الظن بحسب ثاني النظر باعتبار استباق الفرد المعين الى الذهن وبجميع ما قررناه في شرح
عبارة المشهد اندفع عنه جملة من الاعتراضات التي اوردها المعترض قوله فاذا جوزنا السجود على اي حجر كان فلا يجب علينا تكلف
تحصيل المعهود اه يندفع بان غاية ما هنالك عدم نهوض اصالة البرائة في نحو هذا المثال مرجحا للعهد ويكفي فيه كون تقدم المعهود
المتعارف على معنى استباقه الى الذهن قرينة مرشدة اليه لما عرفت من عدم اعتبار الاطراد في شيء من مدركي القاعدة قوله اذ العهد فيه
انما هو في الشرب لا الماء اه يندفع بان العهد في هذا المثال انما يفرض في الماء باعتبار المقدار لان المقدار المعهود المتعارف من الماء في
الشرب انما هو مل القصعة او طاسة منه مثلا والعهد بهذا الاعتبار انما يعرض الماء اولا وبالذات والشرب ثانيا وبالعرض والمعتبر
هو الاول قوله يقتضي خلاف ما ادعاه اه يعني ان اصالة البرائة في مثال شرب الماء يقتضي عدم لزوم الحنث بشرب البعض الذي هو
المعهود فان الاصل برائة الذمة عن الكفارة المحتمل ترتبها على شرب البعض نظرا الى قيام احتمال ارادة العهد الموجب للزوم الحنث
بما ذكر وفيه ان اصل البرائة في نحو هذا المثال انما يفرض بالنسبة الى الحكم التكليفي التحريمي المحتمل ترتبه على الحلف لا بالنسبة الى
الحكم التكليفي الايجابي المحتمل ترتبه على الحنث فانه اذا انعقد الحلف بالنسبة الى الجنس او جميع افراده حرم بسببه الجميع بترتب العقاب
على شرب كل فرد والاصل برائة الذمة عنها لقيام احتمال ارادة البعض المعهود وهو القدر المتيقن تحريمه لحرمته وترتب العقاب عليه لانه
محرم على جميع تقادير ارادة العهد والجنس والعموم فيلزم الحنث بفعله وبحثه ثم نراد بالعهد في خصوص هذا المثال العهد الذي
كما اشرنا سابقا واحتملناه فيدور الامر بين حرمة البعض لا بعينه وحرمة الجميع فبكل فرد واصل البرائة ينفي الثاني ويعين الاول
فيشكل بان نقول اذ لو حمل على العموم لم يحنث لا بالاتيان بما ذكر ويحتمل كون النظر في الترجيح هنا الى القرينة المرشدة مع فرض الشك

بين العهد الخارجي وخصوص العموم بمعنى جميع الافراد لا كل فرد قوله هو ما تعارف بينهم ان المطلق ينصرف الى الافراد الشايعة اه وقد
استظهره من امثلة الثلث لان المعهود في الجميع من قبيل الصنف الشايع الذي ينصرف اليه الاطلاق لا من قبيل الفرد المعين الذي استند
تعينه الى تقدم ذكرا وحضورا او اشتهارا قوله ولذا الكلام يعتبر ذلك علم الهيكو برا على اصل الوضع اه لم يعرف خلاف في قاعدة انصراف
المطلق الى الافراد الشايعة عدا ما قد يحكى عن السيد المرتضى قده من المخالفة بتخيل انه يحمل المطلق على الماهية عملا بمقتضى الوضع
فيجري الحكم المعلق عليه في جميع افراد الماهية حتى النادرة منها استظهارا لها من تجويزه تطهير المتنجسات بالمضاف استنادا الى
اطلاق الاوامر الواردة بغسل المتنجسات مع كون التطهير بالمضاف من نادر افراد الغسل كما ان التطهير بماء الكبريت وماء النفط منها
وفيه نظر لظهور كلام السيد في المسئلة المشار اليها في تخصيص القاعدة بالنسبة الى غسل المتنجسات بالدليل مع اذعانه باصل القاعدة
لا انه يخالفها ولسانا فانه بعدما جوز التطهير بالمضاف قال وليس لهم ان يقولوا ان اطلاق الامر بالغسل ينصرف الى ما يغسل في العادة
ولا يعرف في العادة الا الغسل بالماء دون غيره وذلك انه لو كان الامر على ما قالوه لوجب ان لا يجوز غسل الثوب بماء الكبريت والنفط
وغيرهما مما لم يجر العادة بالغسل به فلما اجاز ذلك ولم يكن معتادا بغير خلاف علم ان المراد بالخبر ما يتناوله اسم الغسل حقيقة من
غير اعتبار بالعادة انتهى وهذا كما ترى ظاهر كالصريح في انه قده يستكشف من الاجماع على جواز الغسل بماء الكبريت والنفط
وغيرهما من الافراد النادرة عن ان الشارع في خصوص الغسل اعتبر الماهية الجارية في جميع الافراد شايعة ونادرة وهذا يقتضي جوازه
بالمضاف ايضا واللازم من ذلك تخصيص القاعدة لا انكارها راسا ولذا يراعيها في غير هذا الموضع كما في مسئلة اكل الصائم بغير
المعتاد لبنائه على عدم كونه مبطلا او مفطرا للصوم استنادا الى انصراف المطلق الى الاكل المعتاد فليستند به قوله فيتعين ارادته ويصير
الباقي مشكوكا في ارادته اه يحصل ان انصراف المطلق الى الافراد الشايعة من باب الاخذ بالقدر المتيقن المراد من افراد الماهية لا من باب تقدم
العرف على اللغة بناء على احتمال النقل من الماهية الى الافراد الشايعة مع هجر المعنى اللغوي ولا من باب شبهها بالمشترك في احد معنييه
بناء على احتمال حدوث الوضع الجديد العرفي البالغ حد النقل ولا من باب ترجيح المجاز الراجح على الحقيقة المرجوحة بناء على احتمال بلوغه
بسبب غلبة الاطلاق على الافراد الشايعة حد المجاز المشهور والحق ان هذه الاحتمالات كلها ضعيفة لا ينبغي الاصغاء اليها حتى ما
وجه من احتمال كونه من باب الاخذ بالقدر المتيقن والذي يساعد عليه النظر الصحيح هو كونه من باب انصراف الماهية المفهومة من اللفظ
بالوضع الى ما غلب اطلاقه عليه او ما غلب وجودها في ضمنه من الافراد الشايعة على طريقة تعدد الدال والمدلول بناء على نهوض
غلبة الاطلاق او الوجود في متفاهم العرف قرينة مفهمة وبهذا يحصل الفرق بين هذه الغلبة وبين الشهرة في المجاز المشهور عند
الجمهور حيث لا يعتبرون الشهرة في المجاز المشهور لتوقفهم في الترجيح مع اعتبارهم الغلبة هنا وذلك ان الشهرة في المجاز المشهور
من جهة انها متعرضة للفظ لان يصرفه من الحقيقة الى المجاز تعضدها الوضع واصالة الحقيقة في جانب الحقيقة فتضعف عن التأثير
في الصرف ويصير اللفظ بسبب هذه المزاحمة والمعارضة مجملا بخلاف الغلبة في محل انصراف المطلق فانها لا تتعرض للفظ لمزاحمها
الوضع واصالة الحقيقة بل هي متعرضة للماهية بعد انفهامها من اللفظ بمقتضى الوضع واصالة الحقيقة فتصرفها الى الافراد الشايعة
من غير معارض قوله فقد لا يراد من الاخبار معرفة المخبر عنه اه يعني ان المخبر كثيرا ما يقصد بخبره افادة وقوع الفعل في الخارج
من دون ان يتعلق غرضه بمعرفة الفاعل فلو لم يتعرض لتعيين العدد في نحو جاءني رجال على تقدير كون الجائين جماعة معينة لا الجميع لم
يناف حكمته ففي نحو هذه الصورة لا تقتضي الحكمة حمل الجمع على العموم بل حمله على القدر المتيقن من مراتب الجمع وهو الثلثة ويتوقف
في الزائد قوله فاذا كان المراد بيان الحكم للبيوع فلابد من معرفة اشخاصها اه بمعنى انه موضوع الحكم الشرعي في نحو احل الله البيع وما هو
البيوع بصيغة الجمع وهو مشتمل على عدد ومعدود وهو افراد البيوع فلابد من معرفته عددا ومعدودا واذا كان مراد المتكلم جماعة معينة
فقضية الحكمة ان يقيد تعيينها عددا ومعدودا بصيغة خاصة بتلك الجماعة وحيث لم يات بنحو هذه الصيغة ظهر انه قصد العموم

لان معرفة التعيين عدداً ومعدوداً تحصل بهذا التقدير فالحكمة في نحو هذه الصورة تقتضي الحمل على العموم كما عليه الشيخ قوله
وحملها على الاقل يلغي الحكمة لعدم التعيين اه فان معرفة التعيين لا تتاتى الا بارتفاع الاجمال عن المبيع عدداً ومعدوداً والحمل على
الاقل على فرض صحته لا يوجب الا ارتفاعه عدداً واما المعدود فالاجمال بالنسبة اليه باق على حاله لان اعيان احاد الثلثة الذي هو اقل
الجمع غير معلومة بعد فالاقتصار على ارادة اقل الجمع يلغي الحكمة من هذه الجهة فتعين حمله على ارادة العموم دفعا للمنافاة للحكمة من
الجهتين قوله فيكون الاشكال في تعيين البيع لا في تعيين البيوع اه معبرا عن الاجمال المعدودي فسئل اهل الله البيوع بالاشكال في تعيين
البيع لان اشخاص الاقل التي يقع على كل منها اسم البيع الذي هو مادة هذا الجمع غير معلومة وعلامته هذا الاجمال انه يسئل عن تعيين
بكلمة اي فيقال اي بيع احل لنا ولذا يصح ان يقال في الجواب البيع الفلاني وهكذا الى اخر اشخاص البيع وعن الاجمال العددي عنه بالاشكال
في تعيين البيوع لان العدد المراد من البيوع من حيث كونه جمعا غير معلوم وعلامته انه يسئل عن التعيين بكم الاستفهامية لا باي فيقال
كم بيعا احل لنا ولذا يصح ان يقال في الجواب ثلثة او اربعة او خمسة وهكذا من غير تعرض لبيان اشخاص ذلك العدد المعين وانما نفي بهذا
الاجمال لان قضية ارجاع هذا المثال الى الصورة الاولى اعني حمله على كون مقصود المتكلم بالاصالة هو بيان الحكم ومعرفته لا بيان الموضوع
ومعرفته فلا ينتقض ما يفرض فيه من الاجمال عددا ومعدودا غاية الامر ارتفاع الاول بالحمل على الاقل واما الثاني فهو باق على حاله ولكنه
بمقتضى الغرض غير مضر قوله وهو خلاف المفروض اه بيان لبطلان توهم ارجاع هذا المثال الى الصورة الاولى حسبما ذكر بواسطة
دليل الخلف وخلاصته ان الارجاع المذكور خلاف ما هو المفروض في نوع هذا المثال المعهود من ورود الحكم في مقام انشاء الحكم حيث
انه يقصد بانشائه افادة معرفة الحكم وموضوعه معا ضرورة انه لولا معرفة الموضوع لم يترتب على معرفة الحكم الذي انشاه فائدة ولا
ريب ان معرفة الموضوع في نحو هذا المثال لا تتاتى الا بتعيين العدد والمعدود معا ولا يتاتى ذلك التعيين الا بارادة العموم تعين الحمل
عليه قوله ظهر ان ما اورده على الجواب المذكور بالنقض اه اراد بالجواب المذكور ما تقدم عن احتجاج الشيخ من ان الاقل معلوم الارادة على
الخ ومحكاه عن صاحب المعالم من باب النقل بالمعنى والمورد عليه هو المحقق السلطان في الحاشية المتعلقة بهذا المقام وقد اورد نقضا
لما اختاره مصنفه في بحث المفرد المعرف من حمله على ارادة العموم في نحو احل الله البيع وحرم الربوا نظرا الى الحكمة ونقل نقضا عن
المحقق قدس سره بما ذكره في جواب الشيخ من دفع منافاة الحكمة بحمل الجمع المنكر على الاقل لكونه متيقنا وما عداه مشكوكا وملخص
النقض ان الحمل على الاقل لو صلح دافعا للمنافاة للحكمة لجرى مثله في المفرد المعرف فان البيع اذا حمل على اقل ما يصدق وهو بيع واحد
لكونه متيقنا وما عداه مشكوكا اندفع منافاة الحكمة على ما زعمه المجيب فما وجه حمله على العموم نظرا الى الحكمة والسر فيه ما بينه
النقض ان الحمل على الاقل في الجمع المنكر انما يجدي نفعا في دفع منافاة الحكمة حيث وقع في الاخبار وكلام المصنف في المفرد المعرف
مفروض فيما لو وقع في حيز انشاء الحكم الشرعي كالمثال المذكور ونظائره وحمله على فرد ما لعدم الماهية لا يجدي في دفع الاجمال العددي
اذ لا يدري ان الفرد الواحد من البيع الذي احل لنا اي بيع هو وهذا هو معنى قوله لا فائدة في حلية بيع غير معين في قوله احل الله
البيع لا يعقل له فائدة وحكمة اصلا قوله الا ان ينزل كلام المستدل والمجيب على بعض هذه الصور اه بان يقال ان كلا منهما في الجمع
المنكر مفروض فيما لو وقع في حيز انشاء الحكم الشرعي فالايراد على المجيب بطريق النقض متجه قوله ففي الاول لا يجوز ان يقال لا
رجل في الدار بل رجلان اه فان نفي الماهية تسري الى جميع الافراد فينفيها اثباتا اثنين او ثلثة منها بكلمة الاضراب فقصد وجه
الجواز في الثاني ان الاضراب بل يتمحض قرينة على رجوع النفي الى الوحدة المستفادة من التنوين لا الى ذات الفرد وظاهر ان نفي الوحدة
لا ينافي اثبات الاثنين والثلاثة وما زاد بخلاف الاول لعدم احتمال رجوع النفي فيه الى الوحدة حيث ان اسم الجنس لم يعتبر في
مدلوله وحدة ليحتمل رجوع النفي اليها ويصير الاضراب قرينة عليه وهذا هو معنى النصوصية قوله وجواز الاستثناء بان يقال
لا رجل في الدار الا زيد لا ينافي النصوصية كما توهم اه فان معنى نصوصيته في العموم على ما اشرنا اليه دلالته على عموم النفي وعدم احتماله

لرجوع النفي الى الوحدة كما يحتمل ذلك في النكرة المنفية بليس وما ولا المشبهتين بها وهذا لا ينافي احتمال ارادة الخصوص التي
يكشف عنها الاستثناء على ما سياتي بيانه من دفع توهم التناقض عن كلام الاستاذ في على المشهور من كون الاستثناء قرينة
على التجوز بارادة الخصوص من اللفظ الموضوع للعموم وهذا هو وجه جواز الاستثناء في الاعداد ايضا ومرجع ما بيناه من
وجه عدم المنافاة الى كون النصوصية هنا اضافية يراد بها نفي الاحتمال الذي هو قائم في المنفي بليس وما ومبينا انه لعدم قيامه في المنفي
بلا الكائنة لنفي الجنس فقولنا لا رجل في الدار مع قولنا ليس في الدار رجل يتشاركان في احتمال ارادة الخصوص ولذا يجوز الاستثناء
منهما معا ويزيد الثاني في قيام احتمال رجوع النفي الى الوحدة فيه ايضا وعدم قيام نحوه في الاول ولعل التامل فيما نبيناه يظهر الفرق بين
الاستثناء الذي يصح منهما والاضراب بل الذي لا يصح الا في الثاني فانه ليس للدلالة على ارادة الخصوص من اللفظ الموضوع للعموم
بل للدلالة على رجوع النفي الى الوحدة فيما يحتمل رجوعه اليها وانما يحتمل ذلك في الثاني دون الاول وهكذا ينبغي ان يحقق المقام كما
نبه عليه بعض الفضلاء قوله ويمكن توجيه ما ذكروه اه غرضه من التوجيه دفع ما اورده من الاشكال على اختلاف كلماتهم في تفسير المطلق
وتعريفه تارة بالماهية لا بشرط واخرى بالحصة الشايعة وملخص التوجيه انه يمكن الجمع بين التعريفين من وجهين احدهما ان نظر من جعله
عبارة عن الماهية لا بشرط الى لحاظ الجعل والاستعمال لان الحكم يجعله ويتعلق بها واللفظ يستعمل فيها ونظر من عرفه بالحصة
الشايعة الى لحاظ العمل والامتثال وثانيهما ان المراد من اللابشرط اللابشرطية الاضافية وهذا لا ينافي التقييد بالوحدة الغير المعينة
وتعدد الجمع في المطلق وهذا الاعتبار ان فنظر من عرفه بالحصة الشايعة الى تقييد الماهية بالوحدة الغير المعينة ونظر من عرفه بالماهية
لا بشرط الى كون الماهية المقيدة بالوحدة لا بشرط بالاضافة الى سائر الشروط غير الوحدة قوله الا انه لا يتم في التثنية المنفية
يعني ان اعتبار الانضمام لا يوجب كون خروج الواحد مضرا بعموم التثنية ومنافيا له في التثنية المنفية وان خروج الواحد في
المثبتة مضر مع اعتبار الانضمام ووجه الفرق يعلم بملاحظة الفرق بينهما في الايجاب والسلب فان الايجاب في التثنية والجمع المثبتين
لا يكفي في صدقه ثبوت الحكم لبعض احادهما بل لا بد من ثبوته لجميع الاحاد والسلب في المنفيين يكفي في صدقه انتفاء الحكم عن بعض احادهما
فخروج الواحد في المثبتة مضر بالعموم بعد اعتبار الانضمام وفي المنفية غير مضر ولو مع اعتبار الانضمام فان قولنا ما جاءني رجلان
يصدق باعتبار عدم مجيء احدهما وقولنا جاءني رجلان لا يصدق باعتبار مجيء احدهما فقط وعلى هذا فالصحيح من نسخ المتن ما كان خاليا
عن استثناء اخر بعد قوله لا يتم كما نقلناه هنا قوله اما الاولى فهو ان السؤال اما عن قضية وقعت او عن عبادة اخرى فان السؤال في مورد
ترك الاستفصال اما ان يكون عما وقع او عما يقع اي لو وقع وان لم يقع بعد كما لو قال عليه السلم في جواب من سئله عن انسان وقع في بئر او
او عن انسان لو وقع في البئر انزح سبعين دلوا فان لو اقعته في الصورتين يحتمله الوجوه المختلفة لاحتمال كون الواقع في البئر ذكرا او انثى
كبيرا وصغيرا مسلما او كافرا وترك الاستفصال في الجواب هو ان المسئول اطلق في جوابه ولم يستفصل عن ان الواقع في البئر او ان الذي يقع
في البئر هل هو ذكر او انثى كبير او صغير مسلم او كافر ومحل الكلام هو ان اطلاق الجواب بانضمام ترك الاستفصال هل يفيد عموم
الحكم الذي سيق لبيانه الجواب لجميع الوجوه المحتملة ففي المثال يحكم بعدم الفرق في نزح السبعين بين الذكر والانثى والكبير والصغير
المسلم والكافر او لا يفيد بل ينصرف الى وجه معين تارة ويكون مجملا اخرى او انه يفيد الحكم على طريقة المهملة التي هي في قوة الجزئية مع
موضوعها او ابهامه والمراد من اطلاق الجواب تجرده عن تقييد الحكم الوارد فيه بوجه معين من الوجوه المحتملة في الواقعة ويعتبر ورود
السؤال ايضا مطلقا بهذا المعنى فانه مع انضمام ترك الاستفصال اليه العقول بافادته العموم يوجب ظهور الجواب في ارادة التعميم وعدم
الظهور في ارادة الحكم ويدل عليه ما هو من مقتضى الحكمة انه لو كانت الوجوه المحتملة في الواقعة المسئول عنها مختلفة بحكم
لاستفصلها من السائل ثم تورد حكم كل وجه على ما هو عليه في الواقع ويقتصر على بيان حكم الوجه المبتلى شخصه لئلا يلزم الابهام
او الاضلال وبالتامل فيما قررناه ينقدح انه يعتبر في مورد قاعدة الاستفصال مع سبق السؤال خلو الجواب عن عام وضع كما لو قال

في المثال المتقدم انزح لكل انسان سبعين دلوا وطلوق وضعي كما لو قال انزح للانسان سبعين دلوا والا لافتى الظهور الوضعي في الاول
والظهور العقلي في الثاني عن موونة توسيط ترك الاستفصال في اثبات العموم قوله فان علوم المعصومين عليهم السلم ايضا حادثة
اه لا اشكال في حدوث علومهم وكونها مسبوقة بالعدم الازلي ولكن قد يتوحش من تجويز الجهل في حقهم نظرا الى ما ورد في روايات
مستفيضة من ان من اعلام الامام عليه السلم انه كان يعلم علم ما كان وما هو كائن وما يكون الى يوم القيمة وهذا في الجملة معلوم بل يمكن
دعوى كونه من اعتقادات الامامية وضروريات مذهبهم ولكن كونه بالنسبة الى الموضوعات الخارجية الغير المحصورة والوقايع الشخصية
الغير المتناهية التي تتفق لعموم الناس في منازلهم ومساكنهم وسائر حالاتهم الغير المحصورة في عهد كل امام على وجه الايجاب الكلي
مما يقاف من الله سبحانه واعلامه ولو في غير مقام المعجزة واظهار الكرامة واعلاء الفضيلة غير واضح حيث لم يساعد عليه برهان من
طريق العقل ولا النقل والمتشاوق من الروايات المشار اليها بعد امكان الجمع بينها وبين معارضاتها من جهات شتى كما يقف عليه
المتتبع ليس بازيد من العلم بالموضوعات الجزئية والوقايع الشخصية في الجملة على طريقة القضية المهملة والفرق بيننا وبينهم من هذه
الجهة مع ان القضية الجزئية حاصلة لنا ايضا اما لا نعلم الا بعضا قليلا من كثير بالاسباب العادية المتعارفة وانهم عليهم السلام
كانوا يعلمون كثيرا وجما غفيرا زيادة على علومهم الحاصلة بالاسباب العادية باعلامه تعالى وغيره من الاسباب الغير المتعارفة الخارقة
للعادات هذا مع امكان كون مرادهم من علم ما كان وما يكون العلم الارادي على معنى انهم اذا شاؤا ان يعلموا شيئا مما جهلوه اعلمهم
الله سبحانه كما يشهد به اخبار مستفيضة ففي صحيح عمار الساباطي قال سئلت ابا عبد الله عليه السلم عن الامام يعلم الغيب فقال لا
لكن اذا اراد ان يعلم الشيء اعلمه الله ذلك وخبر ابي الربيع الشامي عن ابي عبد الله ع قال ان الامام اذا شاء ان يعلم علم وخبره الاخر
عن ابي عبد الله عليه السلم قال ان الامام اذا شاء ان يعلم اعلم وخبر ابي عبيدة المدائني عن ابي عبد الله ع لا يعلم الوقايع الشخصية
الخارجية التي الى العلم بها الطرق من الاسباب العادية على الوجه الكلي في غير مقام الاعجاز واظهار الكرامة خبر سدير قال كنت انا وابو
بصير ويحيى البزاز وداود بن كثير في مجلس ابي عبد الله عليه السلم اذ خرج الينا وهو مغضب فلما اخذ مجلسه قال يا عجبا لاقوام يزعمون
انا نعلم الغيب لا يعلم الغيب الا الله عز وجل لقد هممت بضرب خادمتي فلانة فهربت مني فما علمت في اي بيت الدار هي الحديث فلا
ينبغي التوحش في جواز خفاء ما لم يظهره الله عليه بالاسباب الغير العادية من الوقايع الشخصية المبتلى بها السائلون من اصحابه
عند الجهل بحكم الواقعة مع عدم قيام ما يفيد العلم بها في حقه عليه السلم من الاسباب العادية من مشاهدة او استماع او نحوه قوله
فثبوت بعض العلوم لهم يقينا ينقض اه فان الايجاب الجزئي يناقض السلب الكلي في اليقين بانه لا شيء من العلوم بحاصل لهم قد انتقض بيقين
مثله وهو اليقين بان بعض العلوم قد حصل لهم فلا يمكن الاستدلال في موضع لم يعلم علمهم بالواقعة بالقضية الكلية المستفادة
من قوله ع لا ينقض اليقين الا بيقين مثله لان دفع الايراد عن الحالة السابقة في موضع المذكور ليس من نقض اليقين بالشك بل هو على
ما بيناه من نقض اليقين بيقين مثله قوله اذ ملاحظة اليقين والشك انما هو بالنسبة الى كل واحد واحد من العلوم اه وبعبارة اخرى
ان متعلق اليقين والشك بالنسبة الى كل واقعة مسئول عنها انما هو عدم علم المعصوم بخصوص تلك الواقعة لانه الحالة السابقة
المتيقنة في الزمان السابق المشكوك بقائها في الزمان اللاحق وهو زمان السؤال ونحو هذا اليقين هو الذي نهينا عن نقضه بنحو
الشك المذكور بمقتضى عموم قوله ع لا ينقض اليقين بالشك ابدا الا اليقين بالسلب الكلي والشك في بقائه حتى يقال انه قد انتقض
باليقين بالايجاب الجزئي فرفع اليد عنه نقض لليقين باليقين لا بالشك فالمراد من القضايا المتيقنة السلب الكلي المنتزع عن احاد العلوم
المعدومة في الازل والايجاب الجزئي المنتزع عن جملة منها باعتبار حدوثها في ازمنة وقوع الوقايع المسئول عنها قوله ولا يظهر انه لم يرد هذا
الشك اه هذا السؤال مما التقطه من كلام المحقق السبزواري في مبحث الاستصحاب حيث انكر حجية الاستصحاب فيما اذا شك في
قدح العارض اعني رافعية امر متيقن حدوثه لشبهة عرضت له فادعى ان المشاد ومن الشك المنهي عنه عن نقض اليقين به في الاخبار انما

مبحث خطاب المشافهة

هو الشك الابتدائي اعني ما لم يكن مسببا من امر يقيني فلم يظهر شمول النهي الوارد في الاخبار لما عداه وهو الشك المسبب عن امر يقيني
والشك في القضية الجزئية المتيقنة قوله نعم يمكن توجيه كلام القائل اه وكون هذا البيان توجيها لكلام القائل باعتبار ان
الشك في علمهم في واقعة شخصية من السؤال مرجعه الى الشك في كونها من سنخ المعلوم او من سنخ غير المعلوم وهذا الشك مسبب عن
البعض في القضيتين المعلومتين بعد اختلاطهما واصالة عدم العلم بقيد كونها من سنخ غير المعلوم والحكم به من جهة هذا الاصل مبني
القول بالاصول المثبتة والقول به ضعيف ذلم يظهر من ادلة الاستصحاب شمولها للاصول المثبتة ولذا صار المحققون الى عدم حجيتها
قوله وهو في ما نحن فيه ممنوع اه هذا المنع مع انه خروج عن الانصاف مما لا حاجة في دفع كلام القائل على التوجيه المذكور الى الالتزام
به لسهولة طريق دفعه من غير جهة هذا المنع وهو منع اندراج المقام في الاصول المثبتة لعدم كون الشك في علم المعصوم في مورد السؤال
من باب الشك في الحادث بعد العلم بحدوثه كالواصل الطاهر رطوبة مرددة بين كونها بولا او ماء فان اصالة عدم طرو النجاسة
للمحل واستصحاب الطهارة السابقة لا يوجب الحكم بكونها ماء بل هو من باب الشك في حدوث العلم ولا ريب ان الاصل يقتضي عدم
الحدوث لا ريب كما انه في اندراجه في ادلة الاستصحاب غاية الامر انه يوجب لحوق المورد من حيث الحكم بالاشياء المعلوم كونها غير
معلومة لهم ولا يلزم من ذلك كون الاصل المذكور من الاصول المثبتة والا كان جميع الاصول العدمية من الاصول المثبتة والضرورة
قاضية ببطلانه قوله ان ما وضع لخطاب المشافهة اه المشافهة مفاعلة من الشفة وحاصل معناها مقابلة الشفة للشفة وهي حالة
بين المتكلم والمخاطب في حال التخاطب وفي معناها ما في قولهم كلمته فوه الى في والخطاب هنا مصدر بمعنى المخاطبة واضافته بيانية
وحاصل معنى العنوان ان ما وضع لان يخاطب فيشافه غيره ويشافهه بحمله على ما يقابل الغيبة والتكلم كصيغة النداء والكاف والتاء
والامر الحاضر ونحوها مما يدل بصيغته على الاختصاص كما صنعه بعض الاعاظم سهو لما عرفت مضافا الى انه ليس موضوع المسئلة
هي المفردات المذكورة الموصوفة بالاوضاع الافرادية للخطاب بالمعنى المقابل للغيبة والتكلم بل التراكيب الكلامية التي يقصد بها
في الاستعمال الى مخاطبة الكثرة ومشافهتهم بدليل ان الوضع الماخوذ في العنوان ما اخذ في مفهومه الدلالة الالتزامية لفهم التصديقي
بالمراد الحاصل للمخاطبين وهي يتوقف على المخاطبة بالتركيب الكلامي لكون الغرض الاصلي من وضع التراكيب الكلامية هو المخاطبة
ويلزم منه ان يكون المراد مما وضع لخطاب المشافهة المركبات التي يقصد بها مخاطبة الكثرة فيندرج فيه كل ما لم يتضمن شيئا من المفردات
الموضوعة للخطاب بالمعنى المذكور كقوله تعالى على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا وما اشبه ذلك ويشهد بذلك ايضا
تمثيلهم لموضوع المسئلة بمثل يا ايها الذين امنوا ويا ايها الناس اللذين هما من قبيل المركبات وهو الذي يساعد عليه عمدة ادلة
القولين واجوبتها كاستدلال النافين بانه لا يقال للمعدومين يا ايها الناس ويا ايها الذين امنوا وانكاره مكابرة وبانه يمتنع
خطاب الصبي والمجنون ونحوهما مع وجودهم وادراكهم لقصورهم عن الخطاب فالمعدوم اجدر بالمنع لكونه ابعد عن الفهم وجواب المثبتين
عن الاول بانه نحو فيما اذا كان الخطاب للمعدومين خاصة واما اذا كان للموجودين والمعدومين وكان اطلاق لفظ الناس والذين امنوا عليهم
بطريق التغليب فلا وعن الثاني بان عدم توجه التكليف بناء على الدليل لا ينافي عموم الخطاب وتناوله لفظا واستدلال المثبتين بان
رسول الله مبعوث الى المعدومين ايضا وهو رسول الحاضرين بالضرورة ولا معنى للرسالة الا بتبليغ الخطاب ما احتجاج العلماء في جميع الاعصار بهذه الخطابات
من بعد زمن الصحابة الى الان من دون نكير وذلك اجماع منهم وجواب النافين عن الاول بالمنع من انه لا تبليغ الا بهذه العمومات التي هي خطاب
المشافهة بل يكفي حصوله للبعض شفاها وللباقين بنصب الدلائل والامارات على ان حكمهم حكم الذين شافههم وعن الثاني بانه لا يتعين
ان يكون احتجاجهم لتناول الخطاب بصيغته لهم بل يجوز ان يكون ذلك لعلمهم بان حكمه ثابت عليهم بدليل اخر وبالجملة اذا لاحظت
الاستدلالات والنقوض والابرامات مع سائر الكلمات قطعت بان موضوع المسئلة الذي يعبر عنه بالخطابات الشفاهية هو التراكيب
التي يقصد بها مخاطبة الكثرة المستغرقة ومشافهتهم والنزاع انما هو في كون استغراق الكثرة بحيث تتناول المعدومين ايضا وعدمه

قوله لا يعم من تأخر عن زمن الخطاب اه اي من تأخر وجوده عن زمن الخطاب وهو المعدوم وان وجد في اخر الزمان والمراد بعمومه له
دخول المعدومين في الجماعة والكثرة المستغرقة التي قصد بالخطاب مخاطبتهم ولا ينافي ذلك الا بان يشتمل التركيب الكلامي على ما
يدل بصيغته على المتعدد من جمع او اسم جمع او غيرهما مما يدل بالوضع على الكثرة المستغرقة وان ابتنى صحة الاستعمال بالنسبة الى المعدومين
على نوع تجوز او تصرف عقلي من تغليب الموجود على المعدوم وتنزيل المعدوم منزلة الموجود وحيث ان محل البحث انما هو خطاباته
تعالى في الكتاب واعم منها من خطابات الرسول صلى الله عليه وسلم في السنة في وجه فليس المراد من العموم هنا ما هو بحسب الوضع لغة او وبا لما هو
بحسب عناية المتكلم وارادته بان يريد سبحانه وتعالى من خطاباته المقصود بها مخاطبة الكثرة المستغرقة مخاطبة الموجودين في زمن الخطاب
والمعدومين ثمة معا حتى ان تاسيد الائمة ونقوضهم وابرامهم وسائر كلماتهم لا تساعد الا على ذلك وهل النزاع في صحة هذه
المخاطبة عقلا وعدمها بعد الفراغ عن جواز صحتها لغة او وقوعها فعلا او عدمه بعد الفراغ عن جواز صحتها لغة وعقلا او صحتها لغة
بالمعنى الراجع الى جواز التجوز او التصرف العقلي المذكورين احتمالات منشؤها اختلاف كلماتهم واضطرابها ولكن الذي يساعد عليه التامل
الصادق ان المثبتين للعموم يدعون الوقوع المبني على زعم الصحة لغة وعقلا والنافين ينكرون الوقوع بطرق مختلفة فتارة بمنع الصحة
عقلا واخرى بمنع الصحة لغة وتارة بمنع وجود الدليل عليه شرعا قوله لنا ان خطاب المعدوم قبيح عقلا او شرعا اه خطاب المعدوم قبيح
ولو مع رعاية التغليب لتنزيل المعدوم منزلة الموجود او وضوح ان ذلك اغيا التجوز يصحح استعمال اللفظ الموضوع للموجود فيما يعم المعدوم
كلفظ الناس والذين امنوا حيث لا يراد به المعنى ولا يلزم منه صحة اصل مخاطبة المعدوم التي هي حالة فيما بين المتكلم والمخاطب مقصودة
بالتركيب لكلام لغرض الفهم الموقوف على وجوده التحقيقي وحضوره والتفاته وتعقل الخطاب معناه فمخاطبة من يستحيل الفهم في حقه
لانتفاء الامور المذكورة فيه قبيحة على معنى كونها بحيث يستحق فاعلها ذم العقلاء وهذا هو القبح العقلي واما قبحه شرعا كما في العبارة فلم
المحقق معناه هنا لان التحريم الشرعي المستفاد من خطاب الشرع او العقل غير متصور هنا الا ان يراد به القبح بالمعنى المذكور عند اهل الشرع
بالخصوص بالقبح العقلي بما هو عند عامة العقلاء من باب ذكر الخاص بعد العام ولا يخفى بعده لا يقال ان استحالة الفهم من المعدوم انما
هي ما دام كونه معدوما واما اذا وجد وبلغ واطلع على الخطاب لفهمه فلم لا يجوز ان يكون الفهم المقصود بالمخاطبة بالقياس اليه هو هذا
الفهم لان الكلام في مخاطبة المعدوم في زمان صدور الخطاب في واقعها لكونه معدوما وقصد الفهم المتاخر لا يصححها بحيث يرتفع
عنها القبح العقلي كما لا يخفى على المتامل قوله وهذا مع ان الكلام النفسي غير معقول اه قد تقدم في مفتتح الكتاب توجيه عدم معقوليته
حسب ما قرره المعتزلة وملخصه ان المعنى النفساني القديم المغاير للعلم والارادة والكراهة مع كونه مدلولا للكلام اللفظي غير معقول
قوله ان التكليف طلبه فيه ان فيما سائر ما ترتب على هذا الالزام بطلان قولهم بقدم الطلب الذي هو من جملة الكلام النفسي عندهم نظرا
الى ان حدوث التعلق يقتضي بحدوث المتعلق ولا يلزم منه قبح مخاطبة المعدوم وهو المقصود بالدليل والاولى في الالزام على القبح حتى على
مقالة الاشاعرة ان يقال ان الكلام النفسي عندهم عبارة عن مدلول الكلام اللفظي القائم بنفس المتكلم والمخاطبة انما تقع بالكلام
اللفظي ومدلوله القديم القائم بنفسه تعالى على تقدير صحته لا يصححها بالنسبة الى المعدوم كيف وهو ايضا غير صحيح قوله فان الزجر تكليف
الغافل والنائم اه اراد بهذا العلاوة الالزام على قبح مخاطبة المعدومين بالخطابات المتضمنة للتكاليف باعتبار قبح متعلقاتها وهو
التكليف فان تكليف الطوائف المذكورة لغرض الامتثال قبيح من جهة قبح التكليف بالمحال ضرورة استحالة امتثال التكليف لا بلتفت اليه
المكلف ولا يشعر ولا يتعقله ويمكن منع الاولوية بل منع الملازمة بالنسبة الى المعدوم بانه لا قبح في تكليف المعدوم اذا قصد منه الامتثال
بعد وجوده وبلوغه وعثوره بوقوع المخاطبة بتلك الخطابات في زمان صدورها وانما يستحيل منه الامتثال حال كونه معدوما وقصد
ليس بلازم من فرض مناولة المخاطبة له ايضا فانه مما هنالك مبناه على ما ذكرنا ووقوع وجوب الامتثال بالنسبة اليه معلقا على تحقق الشروط
المذكورة وحينئذ فالدليل المذكور ضعيف الا ان يدفع بان ليس مناط الاستدلال الزوم التكليف بالمحال بل مناطه قبح توجيه الطلب الى من

لا يتفطن

لا يتفطن ولا يشعر فانه قبيح في نفسه لا بواسطة اوله الى التكليف بالمحال والقبح بهذا الاعتبار يتم في المعدوم ايضا بل بطريق اولى
لعدم وجوده بل عدم كونه شيئا يتوجه اليه الطلب الذي لا بد له من مطلوب منه والصورة العلمية بالنظر الى علمه تعالى لا تجدي نفعا
في صحة توجيه الطلب لان المكلف المطلوب منه والصورة العلمية بالنظر الى علمه تعالى لا يجدي نفعا في صحة توجيه الطلب لان المكلف
المطلوب منه انما هو ذو الصورة لا الصورة العلمية وذو الصورة ليس بشيء لانه المعدوم واذا قبح التكليف المقصود بالمخاطبة
بالذات قبح اصل المخاطبة ولو بالعرض وبهذا البيان يندفع ما تقدم عن المنصف الذي من الجواب بان عدم توجه التكليف بناء على الدليل
لا ينافي عموم الخطاب وتناوله لفظا فان المخاطبة بالخطابات اللفظية المتضمنة للتكاليف انما قصد بها التكليف واذا قبح التكليف
قبح اصل المخاطبة لعرائها عن الفائدة المقصودة منها واما ما قيل في رده من ان هذا انما يرد اذا كان استدلالهم بعدم توجه التكليف على
عدم عموم الخطاب وليس كذلك كيف والمعدوم عند الاشاعرة مكلف لا على وجه التنجيز بل استدلالهم بعدم توجه الخطاب اليهم على
عدم عموم الخطاب له ففيه ما لا يخفى من ابتنائه على الغفلة عن حقيقة المراد من الدليل وتقريب الاستدلال ولذا كان ينبغي الجواب على هذه
الغفلة ايضا قوله وصحة سلب الخطاب عن مخاطبة المعدوم اه لم يتحقق معنى صحة السلب هنا اذ لو اريد بها صحة سلب لفظ الخطاب عنه
ليس محل الكلام ولو اريد صحة سلب الالفاظ الموضوعة للخطاب كصيغة النداء والكاف والتاء والامر الحاضر فاخذها في محمول
القضية السلبية غير معقول مع ما عرفت من ان المخاطبة المبحوث عنها في المقام حالة بين المتكلم والمخاطب بقصد بالتركيب الكلامي و
هذا ايضا مما لا يعقل اخذه محمولا في القضية قوله فالاصل ارادة الحقيقة اه يمكن دفعه بان وضع استعمال الالفاظ الموضوعة للموجود
الحاضر في المعدومين بعد ما تقدم من التغليب وتنزيل المعدوم منزلة الموجود الحاضر الذي مرجعه الى جعله من افراد المعنى الحقيقي
ادعاء على حد ما هو الحال في الاستعارة على مذهب السكاكي عند القائلين بالعموم وجه استعمالها في الموجود الحاضر الحقيقي
وهو الاستعمال فيما وضع له فلا يستتبع مجازا في الكلمة ليتاتى اصالة الحقيقة والتمسك بها بناء على هذا التوجيه غير جيد غاية ما
هنالك ابتناء الغرض على ما ذكر من التصرف العقلي ولا اشكال بل لا اختلاف في جوازه والاستناد لنفي جوازه او لنفي جواز المجاز في الكلمة
باستحالة الطلب من المعدوم قد اتضح سابقا ضعفه بانها لا تدفع شيئا من ذلك وانما تدفع جواز المخاطبة التي هي حالة بين المتكلم و
المخاطب نعم المنع من الاعتبار المذكور بدعوى افتقاره على ثبوت القرينة عليه ومنع ثبوتها جيد ولا سترة عليه قوله اذا كان على سبيل
الخطاب الحقيقي المنجز لم لا يجوز الطلب منه على سبيل التعليق اه اريد بالخطاب الحقيقي المنجز توجيه الطلب الى المعدوم على وجه يستكمل
معنى الصدور والتعلق وتضمن وجوب الموافقة والامتثال الذي هو حكم عقلي وهذا هو القبيح في حق المعدوم والمراد بالطلب على سبيل
التعليق ما كان معلقا على وجود المعدوم واستكماله شرائط التكليف ولكن لا بد وان يبتنى السؤال على فرض كون صدوره من الشارع
معلقا او على كون تعلقه بالمعدوم معلقا وان صدر من الشارع او على كون وجوب امتثاله عند العقل معلقا وان صدر من الشارع وتعلق
بالمعدوم وان كان ما ذكره في الجواب الاول لا يتم الا على تقدير ارادة اول المحتملات على ما نقرره وكيف كان فالتعليق بجميع محتملاته بالنسبة
الى المعدوم على وجه يفيد مع فرض شمول الخطاب له فائدة معتد بها غير صحيح اما الاول فلان تعليق صدور الطلب بالنسبة الى المعدوم
على استكماله الشرائط التكليف معناه تأخر انشائه بالنسبة اليه عن زمن الخطاب الى وقت استكماله الشرائط وهو ينافي ما فرض من
عموم الخطاب له فيكون في معنى التنبيه على عدم العموم ويبطله دليل الخلف وبيان الملازمة ان عموم الخطاب بالنسبة اليه جعله بحيث
يكون من جزئيات موضوع الحكم الذي قصد افادته بالخطاب يستغرقه ذلك الحكم ايضا كما يستغرق غيره من الموجودين الحاضرين بناء
على ما علم عند تعريف العام من ان العموم عبارة عن استغراق حكم الخطاب لجميع اجزاء موضوعه جزئياته وقضية التعليق بالمعنى المذكور
القصد الى انشاء حكم لا يستغرق خصوص ذلك الحكم لجميع جزئيات موضوعه لفرض خروج المعدوم عن ذلك الحكم الشخصي وما يصدر
الشارع بالنسبة اليه في الزمان المتاخر وبعد وجوده حين استكماله الشرائط حكم اخر غير ما انشاه حين الخطاب خارج عن مؤدى الخطاب

بل هو من اهل القول بعدم العموم ايضا وبالجملة حكم الخطاب بمقتضى فرض التعليق غير شامل للمعدومين وما يفرض صدوره بالنسبة
اليهم حين يستكمل لهم الشرائط لا دخل له بحكم الخطاب لانه حكم شخصي لا يتعدى الى غير الموجودين الحاضرين وهذا هو معنى ما ذكرناه
من لزوم عدم عموم الخطاب للمعدومين واما الثاني فلان تعليق تعلق الطلب بما لا يجامع تنجيز صدوره بل لا بد اما من تعليق الصدور
ايضا فيرجع الى الصورة الاولى وقد ظهر بطلانها او من تنجيز التعلق ايضا فيؤول الى الصورة الاخيرة وسيظهر بطلانها ايضا وذلك
لان الطلب الانشائي الذي يفيده الصيغة المفيدة له بالوضع او بالقرينة على ما حققناه في مباحث المشتق من التعليقة ينحل الى
نسبتين احديهما النسبة بين المتكلم والحدث من حيث كونه مطلوبا له واخريهما النسبة بين الحدث والمخاطب من حيث كونه مطلوبا
منه والدال على الاولى هو الصيغة المفردة وعلى الثانية هو الهيئة التركيبية الكلامية الحاصلة بينها وبين الفاعل النحوي ولو كان
هو الضمير المنوي في الفعل وهاتان النسبتان في لحاظ الانشاء لا تنفك احديهما عن الاخرى الا على تقدير اهمال الهيئة التركيبية
الكلامية مع استعمال الصيغة المفردة او بالعكس ولم يعهد شيء من ذلك في استعمالات العرف ومحاورات اهل اللسان فلا يكون صحيحا
ولا ينتقض ذلك بما صح وقوعه في خطابات الشرع من التعليق في الواجبات المشروطة لان مرجع ذلك التعليق على ما حققه اهل النظر في
محصل المعنى الى ان الامر حين الخطاب ينشئ طلبا فعليا مشتملا على تنجيز الصدور والتعلق معلقا امتثاله على وجود الشرط المعلق
عليه سواء اداه بعبارة التعليق او بعبارة التنجيز ومن ثم لا تجد في متفاهم العرف فرقا بين قوله تعالى من شهد الشهر فليصمه وبين ما
لو قيل ليصم من شهد الشهر في كون مؤداهما انشاء الطلب الفعلي المعلق امتثاله على حضور الشهر فتلخص مما قررناه ان تعليق تعلق
الطلب يستلزم تعليق صدوره كما ان تنجيز صدوره يستلزم تنجيز تعلقه واما الثالث فلما سبق الاشارة اليه من ان العقلاء يستقبحون
توجيه الطلب الى ما لا يدركه ولا يعقله وان علق امتثاله على مجيء وقت استكمال الشرائط واعتبار التنزيل الموجب لكونه فردا ادعائيا
للموجود الحاضر لا يعطيه قوة الادراك ولا يقتضي تعقل مؤدى الخطاب بل انما يثمر في حكم لفظي وهو صحة استعمال اللفظ الموضوع
للموجود الحاضر فيما جعل فردا ادعائيا له قوله وان حقيقة ذلك يرجع الخ عطف على نفي صحة الطلب المقتضي للمطلوب منه من المعدوم
من عطف اللازم على ملزومه فانه اذا لم يصح الطلب المعلق من المعدوم على وجه يرجع التعليق الى تعلقه او امتثاله فلا جرم يكون ما
فرض من التعليق راجعا الى صدوره وهو في معنى اخلاء الصيغة المفيدة للطلب عنه بالنسبة الى المعدوم فلا يبقى لفرض عموم
الخطاب له معنى الا اعلام الموجود بحاله من انه اذا وجد واستكمل الشرائط صار مكلفا وهذا ليس من عموم الخطابات للمعدومين
على ما هو المتنازع فيه في شيء لانه مما لا ينكره القائلون بعدم العموم بل يلتزمونه وان عموم الخطاب للمعدومين اذا رجع الى ارادة
هذا المعنى خرج عن محل النزاع لان الكلام فيما لو كان الخطاب مع المعدومين بانفسهم على معنى وقوع المعدوم بنفسه طرفا للخطاب
وهذا خطاب مع الموجودين بما يرجع الى حال المعدومين قوله وان ذلك ليس من قبيل انت وزيد تفعلان كذا الظاهر ان ذلك
جملة ما احتج به اصحاب القول بالعموم كما يستفاد من كلام السيد صدر الدين ره في قوله قال بعض الفضلاء على ما نقل عنه ان قولنا
انت وزيد تفعلان كذا بناء الخطاب لا يشتمل على احد ثم قال واجيب عنه بانه من باب خطاب الغائب مع الحاضر لا من باب خطاب المعدوم
مع الموجود ولو سلم فهو من باب لا ايضا والتبليغ بالواسطة انتهى ومحصل الجواب الاول ان هذا المثال ليس من محل النزاع لانه من
خطاب الغائب مع الحاضر ولعل المانع يجوزه ولذا ذكر في العنوان ان الخطاب لا يعم من تأخر عن زمنه والكلام انما هو في خطاب
المعدوم مع الموجود والمانع لا يجوز ذلك ومحصل الجواب الثاني انه لو سلم كون المثال من خطاب المعدوم مع الموجود لا نسلم
كونه من باب الخطاب الحقيقي للمعدوم بل هو من باب لا ايضا للموجود بان يبلغ مؤدى الخطاب وهو الحكم الى المعدوم بعد وجوده
بل وصوله رتبة التكليف ولا كلام في جوازه وخروجه عن محل البحث قوله على تسليم جواز ذلك او ان المراد من المجوز هو اعلام الموجود
اه اي على تقدير تسليم جواز الطلب المقتضي للمطلوب منه من المعدومين المبتني على التجوز في الخطاب باستعمال اللفظ الموضوع للموجود

الحاضر وبما يعمه والمعدوم تغليبا للاول على الثاني او ان المراد من التجوز اللازم في المقام هو اعلام الموجودين بحال المعدومين و
الفرق بينه وبين الاول انه تجوز في الصيغة الموضوعة لانشاء الحكم اعني الوجوب بمعنى الطلب الحتمي والاول تجوز في اللفظ الموضوع
لموضوع الحكم ففي نحو قوله يا ايها الذين امنوا اقيموا الصلوة على تقدير شموله المعدومين مجازا اما ان يقال انه تعالى تجوز في واو
الجمع الموضوعة للحاضرين بارادة ما يعم المعدومين تغليبا او يقال انه تجوز في صيغة اقيموا بارادة اعلام الموجودين الذي مرجعه الى
استعمال الصيغة الموضوعة للانشاء في الاخبار والاول يستلزم ما ذكره من كون جميع الخطابات الشفاهية مجازات لكون التغليب نوعا
من المجاز والثاني يستلزم استعمال اللفظ وهو الصيغة الموضوعة لانشاء الطلب في المعنى الحقيقي والمجازي لانه يراد منها الانشاء بالنسبة
الى الموجودين والاخبار بالنسبة الى المعدومين بل على تقدير انتفاء التغليب يلزم ذلك من وجهين احدهما من جهة الصيغة والاخر من جهة
اللفظ الموضوع لموضوع الحكم فان المعدوم معنى مجازي له واريد منه من غير جهة التغليب مع الموجود الحاضر استعمالا له في المعنى الحقيقي
والمجازي معا ومحكي الجواب باختيار الشق الاول ومنع الملازمة نظرا الى ملاحظة ما اشرنا سابقا من ان التغليب يتصرف في امر عقلي لا انه تجوز
في الكلمة ومنع بطلان اللازم اخرى قوله وهذا امر واحد لا تعدد فيه او يبطل في موضوع التكاليف بمقتضى كون الخطابات معلقة
بشروط التكليف من استجمع الشرائط وهذا امر واحد نوعي لا تعدد فيه فمؤدى قوله تعالى اقيموا الصلوة انه يجب على من استجمع شروط
التكليف امتثال الصلوة وهذا الامر الواحد بعمومه يفيد تعلقا لكل من حصلت له تلك الشرائط من حين نزول الخطاب الى يوم القيامة
فيندرج فيه كل معدوم عند وجوده وبلوغه الشرائط من دون ان يلزم تجوز في الخطاب ولا استعمال اللفظ في معناه الحقيقي والمجازي
قوله فيصير ان التجوز اه بعد ذكر جواب ما نقله من السؤال وجهين احدهما من جهة العقل القاضي بعدم صحة التعلق الحقيقي من العالم
بالعواقب في التعليق المفروض في الخطابات الشرعية صحو وبعضه بيان ان موضوع الحكم واجد الشرائط والارشاد الى استغنائه عن
الفاقد ما دام فاقدا ويلزم من ذلك اختصاص الخطابات بواجدي الشرائط في زمان الصدور لان غيرهم فاقدون لها وثانيهما من جهة اللغة
والعرف القاضيين بكون الامر حقيقة في المطلق ومجازا في المقيد والاصل في الاستعمال الحقيقة ومقتضى ذلك كون الخطابات باسرها مطلقات
ويلزم منه ايضا اختصاصها بواجدي الشرائط من اهل زمان الصدور لما تقرر من ان كل واجب مشروط عند وجود شرطه وجوب مطلق و
هذا هو السر في اطلاق المطلقات على تلك الخطابات في قوله فلم يتعلق المطلقات الا بمن وجد الشرائط الثابتة مع فرض كونها معلقة
بشرائط التكليف ونتيجة الفرضين عدم امكان فرض عموم الخطابات للمعدومين باعتبار كونها معلقة لكونهم ثمة فاقدين للشرائط
والفاقد غير داخل في الخطاب المعلق والامر المشروط قوله وبطل التنظير والمناقشة اه عطف على قوله فثبت حصوله وحاصله ان
الخطابات المشروطة لم يتعلق بما يعم الواجدين والفاقدين حتى ينظر في ان المستعمل فيه منها واحد او متعدد بخلاف المتنازع فيه فالخطابات
فيها على تقدير شمولها لما يعم المعدومين فانه على تقدير عدم مراعاة التغليب يستلزم ارادة المعنى الحقيقي وهو الموجود الحاضر و
المعنى المجازي وهو المعدوم بل قد عرفت انه يلزم ذلك من وجهين فليتأمل قوله لانها لا تفتقر الا الى الموجود الفاهم اذا اريد بها الطلب الحقيقي
اه الحق ان مجرد الوجود والفهم غير كاف في صحة ارادة الطلب الحقيقي منه بالالفاظ او الخطوط الموضوعة في الكتابة الموضوعة للحاضر مع
كون المكتوب اليه نائيا بل لا بد مع اعتبار الامرين فيه من اعتبار حضوره باعمال نحو من التنزيل وهو اما بان ينزل الكاتب حين رسم الكتابة
المكتوب اليه منزلة الحاضر عنده او ينزل نفسه منزلة الحاضر عند المكتوب اليه فيخاطبه على التقديرين بما رسمه من الخطوط او الالفاظ
النقدية او المكتوب عنها بالخطوط فيريد منه الطلب الحقيقي بما وضع لان يخاطب به الحاضر ويطلب منه فمبنى الكتابة في المكاتبات
والمراسلات على احد هذين الاعتبارين واما ما كان فالمكاتبة ليست من باب المخاطبة الحقيقية التي هي حالة بين المتكلم والمخاطب اذ
ليس هناك متكلم حقيقي ولا مخاطب حقيقي ولا انه يتحقق بين الكاتب والمكتوب اليه خطاب لفظي بل الذي يساعد عليه
التأمل عدم كون مبنى الكتابة على شيء من الاعتبارين بل مبناها على اعتبار ثالث وهو ان الكاتب والمكتوب اليه ينزلان الالفاظ

المكتوب عنها بالخطوط المرسومة في الكتابة منزلة الالفاظ الواقعة بين المتكلم والمخاطب الحقيقيين في الخطابات اللفظية لينظر
المكتوب اليه في انها بحسب العرف والعادة اي شيء ينبغي ان يريد بها المتكلم واي شيء ينبغي ان يفهم منها المخاطب فيحملها عليه ويعمل
بمقتضاها اولا ريب ان هذا الاعتبار بل شيء من الاعتبارين لا يجري في الكتاب العزيز بالنسبة الى المعدومين لكون الآيات المرسومة
مسبوقة بالخطابات اللفظية الصادرة حين النزول فتناولها المعدومين باحدى الاعتبارين المذكورين فرع كون الخطابات المذكورة
متناولة لهم والمفروض خلافه قوله وربما يذكر هنا ثمرة اخرى اه ذكرها العلامة البهبهاني في فوائده في رد من توهم خلو النزاع في المسئلة
بعد قيام الادلة على الاشتراك في التكليف عن الثمرة بعد ما اشار الى الثمرة الاولى حاكيا لها عن صاحب المعالم في طي الاستدلال على حجية
خبر الواحد بالدليل الرابع وخلاصة هذه الثمرة مع توضيح منا انه لو قلنا بشمول الخطابات للمعدومين لزم وجوب صلوة الجمعة على
اهل زمن الغيبة عملا باطلاق قوله تعالى فاسعوا الى ذكر الله فان الخطاب بما له ظاهر واراده خلافه من دون نصب قرينة عليه قبيح
فيندفع بذلك احتمال مدخلية حضور السلطان بخلاف ما لو قلنا باختصاصها بالمشافهين فان اللازم من ذلك عدم وجوب صلوة
الجمعة على اهل زمان الغيبة لان مستند الوجوب عليهم اما اطلاق الآية او الاشتراك في التكليف الثابت بالاجماع ولا سبيل الى شيء منهما
اما الاول فلعدم كون الخطاب معهم والاطلاق في حق المشافهين لعله لعدم كونهم محتاجين الى ذكر الشرط لكونهم واجدين له باعتبار انهم
انما يصلون كانوا خلف النبي ص وغيره من المنصوبين من قبله فلا ينافي كون الامر بالصلوة مشروطا بما هو منتف في حق الغائبين واما
الثاني فلان الاشتراك في التكليف مشروط باتحاد المكلفين في الصنف ومعنى اتحادهم في الصنف ان لا يكون غير من ثبت عليه التكليف
على صنف مع النزاع في اتحاد حكمه مع حكم من ثبت عليه التكليف او وقع الاجماع على عدم اتحاد حكمه كما لو كان من ثبت عليه التكليف
حاضرا او وقع الخلاف في المسافر او كان مختارا او وقع الخلاف في المضطر وهذا الشرط منتف في المقام لوقوع الخلاف في وجوب الجمعة
على الغائبين وعدمه بعد الاجماع على وجوبها على المشافهين وهذا الخلاف يكشف عن عدم الاتحاد في الصنف وهو ان المشافهين
كانوا يصلون مع النبي ص ومنصوبه بخلاف الغائبين قوله مما يهدم اساس الشريعة والاحكام راسا اه يعني ان احتمال مدخلية حضور النبي
او منصوبه في الوجوب قائم في جميع الشرايع والعبادات من الفرائض اليومية وساير الصلوات الواجبة وحج بيت الله الحرام وصيام
شهر رمضان وزكوة المال والبدن والخمس وغيرها فان المشافهين كانوا يصلون جميع الفرائض والصلوات مع النبي ص ويحجون معه
ويصومون معه ويعطون الزكوة والاخماس اليه ويحتمل في الجميع اشتراط الوجوب بحضوره او حضور منصوبه فلو كان لذلك
الاحتمال تاثير في اثبات الاشتراط وثبوت المدخلية لزم عدم وجوب شيء مما ذكر في زمن الغيبة وهذا هدم لاساس الشريعة
والاحكام راسا ويمكن الذب عن ذلك بانتفاء الاحتمال المذكور فيما عدا صلوة الجمعة وصلوتي العيدين لقيام الدليل في الجميع على
عدم الاشتراط واطلاق الوجوب بالنسبة الى هذا الشرط قوله ومدخلية حضور السلطان او نائبه فيما نحن فيه اه دفع لدخل مقدر
تقديره انه لولا هذا الاحتمال لتواتر اخبار ابن تحت مدخلية حضور السلطان او نائبه في وجوب الجمعة على القول بالاشتراط وحاصل
الدفع ان مستند القول بالاشتراط ليس مجرد الاحتمال بل عليه دليل معتبر في محله من اجماع او نقل او غيرهما قوله والقول بان شروط الاشتراك
اه ظاهر العبارة تسليم كون الاشتراك في التكليف مشروطا باتحاد الصنف ومنع تفسيره بعدم وقوع النزاع في اتحاد الحكم في
خصوصيات المسائل الفرعية كما يظهر ذلك التفسير من المحقق البهبهاني على ما نقلنا عنه لان قضية هذا التفسير اناطة الاشتراك
في كل مسئلة بقيام الاجماع عليه في خصوص المسئلة وهذه مفسدة عظيمة لم يجوزها احد وعلى هذا فما ذكره اولا من ان اعتبار الاتحاد
في الصنف لا يجديه نفعا ولا يحيط بينا انه دعم اطلاقه منزلا على نفي هذا التفسير يعني ان اعتبار الاتحاد بهذا المعنى مما لا يجديه
ولا يحيط بينا انه ربما بل هو عبارة عن اشتراك الفريقين في امر وجودي هو مناط الاشتراك بينهما ككونهما حاضرين فيما ثبت الحكم
للحاضر بوصف كونه حاضرا وكونهما مسافرين فيما ثبت الحكم للمسافر بوصف كونه مسافرا او كونهما مختارين فيما ثبت الحكم للمختار

بوصف كونه مختارا او كونهما مضطرين فيما ثبت الحكم للمضطر بوصف كونه مضطرا فلا اشتراك للمسافر الحاضر فيما للحضور مدخلية
فيه ولا الحاضر للمسافر فيما للسفر مدخلية فيه ولا المضطر للمختار فيما للاختيار مدخلية فيه ولا المختار للمضطر فيما للاضطرار
مدخلية فيه قوله ان المستفاد من الادلة هو ثبوت الاشتراك مطلقا اه يعني ان ادلة الاشتراك في التكليف التي منها الاجماع انما قامت
على الاشتراك من باب القاعدة الكلية القابلة للتخصيص ولذا قد يعبر عنه باصالة الاشتراك فمن ادلة القاعدة المستفادة من
الادلة فالقدر المسلم من الاجماع في نحو المقام انما هو ما قام على نوع الاشتراك ولا يعتبر قيامه على شخصه في وهو الاشتراك المخصوص
كل مسئلة قوله نعم على القول بالاشتراك مطلقا اه في هذه العبارة من التعقيد ما لا يخفى فان قوله بمعنى ان الواجب مطلق وجوده مع
الشرط الخ بيان لكونه تفصيلا لما اجمله من عدم الفرق بين الفريقين بقوله وبعد تسليم الشرط فلا فرق بين الفريقين ومعنى عدم
الفرق حينئذ ان صلوة الجمعة مع وجود الشرط واجب مطلق على اي سواء في حق الحاضرين او غيرهم من المعدومين ومع فقده
مشروطا به غير واجب لانتفاء شرط وجوبه مطلقا اي سواء في حق الحاضرين وغيرهم وقوله نعم على القول بالاشتراك مطلقا
غير مرتبط بسابقه ولا بلاحقه مع ان الكلام غير تام وربما يحتمل الزيادة في لفظة نعم سهوا من القلم فيرتبط ما بعدها بسابقه كما
لا يخفى ويمكن اصلاح العبارة مع وجود هذه اللفظة بحيث ترتبط بسابقها ايضا بالجملة على كونها استدراكا ودفعا لتوهم ما
لعله يتوهم من اطلاق نفي الفرق بين الفريقين من ان المراد من عدم الفرق عدمه على القول بالاشتراك المطلق وعلى القول بعدمه
ان وجد به قائل فقصد الى دفع هذا التوهم بقوله نعم وحاصله ان عدم الفرق بين الفريقين في الحكم المذكور انما يتم على القول
بالاشتراك المطلق واما على القول بعدمه فكون صلوة الجمعة واجبا مطلقا في حق الواجدين ومشروطا في حق الفاقدين بالنسبة الى
الحاضرين لا يستلزم كونها كذلك بالنسبة الى غيرهم من المعدومين لفرض عدم ثبوت الاشتراك بقول مطلق هذا ولا يذهب
عليك انه مع ذلك التوجيه لولا لفظة نعم لكان ما بعدها اصوب مما قبلها واوفق في دفع التوهم لانه على هذا التقدير يكون مبدأ
لقوله فالفرق بين الفريقين وبالجملة فالعبارة من جهة وجود هذه اللفظة من سوء التادية ما لا يخفى قوله والاطلاق بالنسبة
اليهم لعله لكونهم واجدين للشرط اه فلا يجري مع قيام هذا الاحتمال قاعدة قبح الخطاب بما له ظاهر واراده خلافه باعتبار كونه
من الاغراء بالجهل لان كون اطلاق الوجوب مرادا من الامر المطلق لانها انما تجري في كل خطاب يريد منه خلاف ظاهره وكان
المخاطب محتاجا الى البيان ولم يبين له ومن الجائز فيما نحن فيه عدم كون المشافهين محتاجين الى البيان لوجدانهم الشرط بحسب الواقع
ولذا لم يعلموا الاشتراط فان عدم العلم به مع حصول الشرط غير قادح قوله والتحقيق ان الخطاب مخصوص بالحاضرين بوجه فمع دلالة
ذلك على ما ادعاه لا اثبات الاشتراط اه ملخصه ان المجيب انما اراد بما ذكره من الاحتمال على القول باختصاص الخطاب بالحاضرين
منع دلالة الاطلاق على عدم الاشتراط لا اقامة الدليل على الاشتراط فانه مما لا بد له من دليل آخر ولا يكفي في ثبوته مجرد الاحتمال
وبالجملة الاحتمال بمجرده لا يصلح دليلا على الاشتراط والاطلاق المتمسك به ايضا لا ينهض هنا دليلا على عدم الاشتراط قوله
وترجع الثمرة الى نوع من فروع الثمرة الاولى اه يعني ان الثمرة الثانية التي ذكرها المحقق البهبهاني ليست ثمرة اخرى بل هي متفرعة
الثمرة الاولى وحاصل ما ذكره المصنف من البداية الى النهاية في رد ما حققه المحقق المذكور مع تحرير منا واسقاط الزوائد والمكررات
ان الثمرات المذكورة راجعة الى الثمرة الاولى وهي انه على تقدير اختصاص الخطابات بالمشافهين لا بد للغير من التحري والتفرغ
الوسع في تحصيل فهمهم ولو باعمال الاصول والظنون الاجتهادية ففي آية الجمعة لا بد من التحري والنظر في انهم هل فهموا منها
اطلاق الوجوب وعمومه بالنسبة الى الواجدين للسلطان وفاقديه معا او فهموا تقييده وخصوصه بالنظر الى الواجدين على معنى
فهمهم لاشتراط الوجوب بحضور السلطان او نائبه فان ثبت الاول وجب اشتراك الغائبين معهم ولو مع فقدهم السلطان لان المانع
من الاشتراك اما احتمال اشتراط الوجوب بحضور السلطان والمفروض خلافه بانتفاء هذا الاحتمال على التقدير المذكور او لما لانهم

مع المشافهين في القضية ثامن جهة انهم غير متمكنين للسلطان او من جهة وقوع النزاع في اشتراكهم معهم في خصوص المسائل ولا سيما
الى شيء منهما اما الاول فلان كون الاختلاف بهذا المعنى موثرا في منع الاشتراك مما يفضي الى هدم الشريعة بالمرة ويوجب انتفاء
الاشتراك بالكلية لحصول نحو هذا الاختلاف في جميع الموارد وكافة الاحكام والشرائع واما الثاني فلانه مما يقضي بلزوم
انتفاء الاجماع في جزئيات المسائل التي وقع فيها الاشتراك وهذا مما لم يقل به احد نظرا الى ان الاجماع الذي ذكروه في عداد ادلة
الاشتراك يعتبر انعقاده على نوع الاشتراك لا في الخصوصيات وان ثبت الثاني يلزم منه وجوبها تارة على الغائبين وعدم وجوبها اخرى
على المشافهين نظرا الى ان الواجب المشروط مطلق بالنسبة الى الواجد ومشروط بالنسبة الى الفاقد فقد يكون الغائب واجدا وقد يصير
المشافه فاقدا فما معنى اطلاق القول بوجوبها على المشافهين مع اطلاق القول بعدم وجوبها على الغائبين والاجماع المدعى على وجوبها على
المشافهين غير ثابت على اطلاقه بل القدر المتيقن من مورده الوجوب على الواجدين منهم لحضور السلطان او نائبه واما على تقدير شمول
الخطابات للغائبين المعدومين فالمتجه وجوبها عليهم مطلقا بناء منهم على فهم اطلاق الوجوب المجرد بذلك بقاعدة قبح الخطاب بما له
ظاهر وارادة خلافه من دون بيان لمن يحتاج الى البيان كما نحن فيه وهذا التفصيل بعينه هو الثمرة الاولى بل جزئي من جزئياتها الا انه
معانونها بالذات قوله والجواب عن الاول منع الملازمة الثانية الخ حاصل الجواب ان الرسالة عبارة عن تبليغ الاحكام باي نحو اتفق فهو
بالنسبة الى الحاضرين لا يكون الا بطريق المخاطبة ولكن بمثل الخطاب عند التكلم بالاذن وبالنسبة الى المعدومين يتحقق باعلام الحاضرين ولزوم
بان يخبروا المعدومين بان التكليف المقصود من هذه الخطابات ثابت عليهم على نهج ثبوته على الحاضرين بلا تفاوت قوله وقصر العام على
بعض ما تناوله ومن الظاهر ان العام انما تناول الافراد بحسب وضعه والمقصود بالاصالة من التخصيص انما هو قصر الحكم المتعلق
بالعام على بعض ما تناوله بحسب وضعه فالمقصور على البعض انما هو حكم العام لا وضعه ولا استعماله ولا دلالته المقصودة بالتبع
لوضعه فصار مؤدى التعريف في حاصل المعنى ان التخصيص قصر العام من حيث لحوق الحكم به على بعض ما تناوله بحسب وضعه لا بتفاوت
الحال في ذلك بين ما لو استعمل العام في قضية التخصيص في البعض المقصور عليه الحكم خاصة كما في التخصيص بالصفة في قولنا اكرم
العلماء العدول او بالاستثناء في قولنا اكرم العلماء الا الفساق بناء على القول المشهور او في الكل لكن لا لاعطاء الحكم للكل بل توطئة
لصرف الحكم المتعلق به الى البعض كما في بدل البعض بل في الاستثناء ايضا على القول بكون الاسناد بعد الاخراج بل في التخصيص بالشرط
وبالغاية كقولنا اكرم العلماء ان كانوا عدولا او الى ان يفسقوا بناء على ان الشرط والغاية قيدان للحكم لا للعام فلا يوجبان تصرفا في
العام من حيث وقوع استعماله في البعض بمعنى محل الشرط او ما قبل الغاية بل يوجبان تصرفا في الحكم بصرفهما اياه الى البعض فالعام
معهما ايضا مستعمل في الكل توطئة لا لاعطاء الحكم للكل على ما هو الاظهر في متفاهم العرف من غير فرق في ما ذكرناه بين ما لو كان الكل
حين الخطاب متصفا بالوصف الذي هو الشرط او ما قبل الغاية كالعدالة في المثال ثم زال الوصف عن البعض في الزمان المتاخر عن
الخطاب او كان المتصف به من حين الخطاب هو البعض غاية الامر انه على الاول يوجب زوال الوصف عن البعض زوال الحكم عنه فيبقى مقصورا
على البعض الآخر الذي بقي متصفا وصدق التخصيص عليه حينئذ مشكل بل القدر المتيقن تحققه في الصورة الثانية وما ذكرناه من تخصيصه
تخصيص حقيقة واما نحو قولنا اكرم العلماء الى يوم الجمعة او الى شهر كذا او اكرم العلماء ان قدم الحاج وما اشبه ذلك فهو ليس من التخصيص
بالمعنى المذكور اذ لا قصر فيه للحكم على بعض افراد العام بل هو اما من باب تقييد المطلق بالنظر الى اطلاق الامر او اطلاق الحكم الذي
يفيده الامر او من باب التقليل في ازمان الحكم او احواله وقد يطلق عليه التخصيص توسعا بعدما اعتبر مع العام عموم آخر بالنظر الى غير
الافراد ويعبر عنه بعموم الازمان وعموم الاحوال فليتدبر في المقام فانه من مزال الاقدام والتحقيق هو ما بيناه وكلام القوم فيه غير
محرر بالوجه الذي حررناه قوله اختلفوا في منتهى التخصيص الى كم هو الخ قد عرفت ان المقصود بالاصالة من التخصيص بمعنى قصر العام
على بعض ما تناوله انما هو جعل الحكم المتعلق بالعام مقصورا على البعض سواء استلزم وقوع استعماله ايضا على ذلك البعض او لا

ولكن البحث في منتهى التخصيص كما هو عنوان هذا القانون على ما يرشد اليه جميع الاستدلالات وظاهر التمثيلات ليس لامر يرجع الى
الحكم المقصور على البعض بل لامر راجع الى استعمال العام في البعض المقصور عليه الحكم وهو تعيين منتهى المقدار الذي جاز استعمال
العام فيه لغة من مراتب الخصوص مجازا بعلاقة العموم والخصوص فلا بد وان يكون المبحوث هو ما استلزم من التخصيص استعماله في
البعض خاصة كالتخصيص بالاستثناء وبالصفة وبالمنفصل من لفظي او عقلي او شرعي كالاجماع ونحوه فلا يدخل فيه ما لم
يستلزم الاستعمال في البعض كالتخصيص ببدل البعض او بالشرط او بالغاية على ما بيناه ولوجوب الاتفاق في نحوه على جواز التخصيص
مطلقا حتى الى الواحد لان غاية ما يلزم من ذلك مقصورية الحكم على الواحد ولا مانع منه عقلا ولا لغة مع فرض وقوع استعمال العام في
العموم الذي هو الموضوع له ولو لغرض التوطئة بل الذي يساعد عليه النظر كما نبه عليه بعض الفضلاء هو جواز التخصيص المشروع
بالقياس الى الحكم مع فرض وقوع الاستعمال في الكل كما في قولنا اكرم العلماء ان كانوا عدولا او الى ان يفسقوا فيما اذا لم يكن فيهم حين
الخطاب عادل ومن هذا التحقيق يعلم ان التفصيل الآخر من اقوال المسئلة سهو من قائله لخروج بعض شقوقه من البحث وانما
الاعتذار له بكونه مبنيا على توهم استلزام التخصيص في جميع صوره استعمال العام في البعض ويدفعه فساد هذا التوهم لكونه خلاف
ما يرشد اليه صريح الوجدان وصريح الاستعمال ومتفاهم العرف كيف ولو صح ذلك لزم في نحو المثال الذي فرضناه للتخصيص المشروع
كون العام الوارد في الخطاب مع الاستثناء مستعملا في شيء لفرض عدم وجود عادل حين الاستعمال ولا نظن احدا التزم بذلك وتوهم عدم صحة
الاستعمال في نحو المثال ابعد من توهم الاهمال كما يشهد به التامل الصادق قوله الغرض من وضع الالفاظ المفردة ليس افادة معانيها الخ
نسبه المحشي في الرسالة المنسوبة اليه في الوضع الى الشهرة قائلا المشهور ان وضع المفردات ليس لافادة مسمياتها لاستلزامه الدور
معنى ذلك انه ليس الغرض من وضع المفردات ان يحصل معانيها في ذهن السامع ابتداء والا دار لان الوضع لكونه نسبة بين اللفظ والمعنى
يتوقف العلم به على العلم بكل واحد من اللفظ والمعنى فلو توقف العلم بالمعنى على العلم بالوضع لزم الدور بل الغرض منه اخطاره ببال
السامع واحضاره عنده ليحكم بها وعليها انتهى وخلاصة ما ذكروه ان وضع الالفاظ المفردة ليس لامر يرجع الى السامع وهو حصول
المعنى في ذهنه الذي عبر عنه بالعلم بمعنى التصور لاستحالة العلم به من الجاهل بالوضع فيكون العلم به متوقفا على العلم بالوضع و
المفروض ان الوضع لكونه نسبة بين اللفظ والمعنى فالعلم به يتوقف على العلم باللفظ والمعنى على معنى تصور كل منهما فلو توقف
العلم بالمعنى على العلم بالوضع لزم الدور وتوقف الشيء على نفسه وهو توقف العلم بالمعنى على نفسه وحيث ان توهم الدور على تقدير كون الغرض
من وضع المفردات ما يرجع الى السامع هو حصول المعنى انما نشا عن الدور المتوهم فيما ذكره علماء البيان من توقف الدلالة بعد تفسيرها
بفهم المعنى من اللفظ على العلم بالوضع قال التفتازاني في المطول في تقرير قوله لو توقف فهم المعنى من اللفظ على العلم بالوضع لزم
الدور لان العلم موقوف على فهم المعنى لان الوضع عبارة عن النسبة بين اللفظ والمعنى والعلم بالنسبة متوقف على فهم المنتسبين فاجيب
ان تصور معنى اللفظ متوقف على العلم بوضع اللفظ له والعلم بالوضع لكونه نسبة بينهما متوقف على تصور اللفظ وتصور المعنى فيلزم
ان تصور المعنى متوقف على تصور المعنى وعلى هذا فيندفع الدور هنا بما ذكروه في دفعه ثمة تارة بان تصور المعنى من اللفظ بوصف
كونه ناشيا من اللفظ وان كان يتوقف على العلم بوضع اللفظ ولكن العلم بالوضع لا يتوقف على تصور المعنى بهذا الوصف بل على تصوره
مطلقا ومن المعلوم ان تصوره لا بشرط كونه من اللفظ لا يتوقف على تصوره من اللفظ واخرى بان تصور المعنى في الحال يتوقف على العلم
بالوضع السابق على تلك الحال وهو يتوقف على تصوره في الحال الاول قوله بل انما المقصود من وضعها ان نفهم ما يتركب من معانيها الخ حاصله
ان وضع الالفاظ انما هو لغرض يرجع الى المتكلم وهو على ما قرره المحشي اخطار المعنى ببال السامع واحضاره عنده ليحكم بها وعليه
واليه يرجع ما قرره المصنف من تفهيم ما يتركب من معانيها الخ فان فعل المفردات في التركيب الكلامي منها ما يحكم به ومنها ما يحكم
عليه وعليهما ما ينطبق ايضا ما في محكي عبارة الاسنوي في شرح منهاج الاصول من ان الغرض من وضع اللفظ تعريف الغير ما في ضمير المتكلم

من المعاني المدلول عليها بالالفاظ سواء كانت المعاني مفردة او مركبة ولا دور انتهى ووجه علمه لزوم الدور بكل من الشقين انك
ان فعل المتكلم من الاخطار او التفهيم او التعريف وان كان يتوقف على علمه بوضع اللفظ ولكن علمه بالوضع لا يتوقف على شيء مما ذكر
بل انما يتوقف على تصور اللفظ وتصور المعنى اقول قد عرفت انه لو جعلنا الغرض من وضع الالفاظ ما يرجع الى السامع وجعلناه
عبارة عن فعل التصور لا دور ايضا لاندفاعه بما نقلنا الا من الوجهين ولو سلم عدم اندفاعه بهما فلا ضرورة لجعل ما يرجع الى السامع
عبارة عن العلم التصوري بل يجوز جعله عبارة عن العلم التصديقي وهو تصديق السامع بكون المعنى مرادا للمتكلم من اللفظ في التركيب
الكلامي ومن الجائز كون ذلك غرضا من وضع الالفاظ بل هو مما لا محيص عن الالتزام به كما يرشد اليه الدلالة المأخوذة في تعريف الوضع
بناء على ما حققناه في محله من كونها عبارة عن فهم المعنى على التصديق بالمعنى على انه مراد للمتكلم ولا دور ايضا لان التصديق
المذكور وان كان يتوقف على العلم بالوضع ولكن العلم بالوضع لا يتوقف عليه بل يتوقف على التصور بين قوله فان قلت فما معنى الدلالة
عليها وما معنى قولهم الوضع تعيين اللفظ للدلالة على المعنى بنفسه او توهم تناقض بين قولهم بان ليس الغرض من وضع الالفاظ المفردة
افادة معانيها وبين وصفهم الالفاظ بكونها دالة على معانيها مع تفسيرهم تعريفهم الوضع بتصريحهم بان هذه الدلالة بمقتضى لام الغاية
غرضا للتعيين فان الافادة ليست الا الدلالة فكيف يجتمع نفي كونها غرضا مع اثبات كونها غرضا في تعريفهم الوضع ومع وصف
الالفاظ بكونها دالة قوله قلت لا منافاة اه حاصله ان المراد من الدلالة المثبت كونها غرضا في تعريفهم الوضع هو الدلالة التصورية
وهو المراد من الدلالة ايضا في وصف الالفاظ بها ومن الافادة المنفي كونها غرضا هو الافادة التصديقية اعني تصديق السامع
او غيره بان المعاني المفردة قد وضعت لها الفاظها فلا تناقض لتعدد موضوعي الاثبات والنفي وفيه من التسهيل ما لا يخفى فان الامر
في موضوعي الاثبات والنفي على عكس ما زعمه فالافادة المنفي كونها غرضا عبارة عن العلم التصوري كما هو المستفاد من صريح
عبارة القوشجي والدلالة المثبت كونها غرضا في تعريف الوضع ليست الا الدلالة التصديقية كما اشرنا اليه على تقدير كون الافادة
المنفي كونها غرضا عبارة عن التصديق بكون المعاني قد وضعت لها تلك الالفاظ لا مانع من كونها غرضا لاندفاع الدور اللازم
بعدم التغاير بين الموقوف والموقوف عليه في المقدمة الاولى فان التصديق بكون تلك المعاني قد وضعت لها تلك الالفاظ بعينه
هو العلم بالوضع بمعنى التصديق بتعيين تلك الالفاظ لتلك المعاني ولا تغاير بينهما ولو سلمنا التغاير فالعلم بالوضع يستلزم
له لا انه يتوقف عليه بل انما يتوقف على العلم بالمعنى على معنى تصوره قوله لاجل ان يحصل تصور المعاني بمجرد تصور الالفاظ
ليتمكن من تركيبها اه فيه سهو لانه لو صححنا تفسير الدلالة المأخوذة في تعريف الوضع بالتصور فهو عبارة عن تصور السامع فهذا
يقتضي كونه عبارة عن تصور المتكلم لان التمكن من التركيب يعتبر فيه لا في السامع وقوله فيما بعد بعد ذلك فلا استقلال لقوله
ولما كان المقصود الخ وقصد بذلك الى ابداء احتمال لكون المراد بالدلالة في تعريف الوضع هو التصديق بالمعنى على انه مراد
المتكلم وقد عرفت انه هو المتعين وذكره بعنوان عدم الاستبعاد غير جيد قوله وح فالمتفوه لا يدله الا على معنى واحد اه ذكره الجزم
مناسبة المقام وحاصله انه اذا كان المراد من الدلالة المأخوذة في تعريف الوضع التصديق بكون المعنى مرادا للافظ فالمشترك اذا انما
لا يدل الا على معنى واحد لان اللافظ قضية عدم جواز استعمال المشترك في اكثر من معنى واحد لا يريد من اللفظ الا معنى واحد
فيحصل للسامع التصديق بارادة المعنى الواحد على وجه الابهام قوله فاجاب بان اللفظ لا يدل بذاته على معناه اه يعني ان دلالة اللفظ
بذاته على معناه عبارة عن دلالة الشرع وقطع النظر عن ارادة اللافظ وانما لا يدل عليه على هذا الوجه لان الدال على المعنى انما هو اللفظ
المستعمل والاستعمال يستلزم الارادة لانه عبارة عن طلب المتكلم من اللفظ العمل في المعنى وعمل اللفظ في المعنى عبارة عن افادته فاللفظ
باعتبار ارادة اللافظ وقصده المعنى يدل على المعنى فدلالة اللفظ على معناه عبارة عن فهم ذلك المعنى على انه مراد اللافظ فدلالة
المطابقة المعرفة بدلالة اللفظ على تمام ما وضع له عبارة عن فهم تمام ما وضع له على انه مراد وقضية ذلك ان تعتبر الارادة بان يكون دلالة

التضمن المعرفة بدلالة اللفظ على جزء ما وضع له عبارة عن فهم الجزء على انه في ضمن المراد لا انه ايضا مراد من اللفظ ودلالة الكل
ودلالة الالتزام المعرفة بدلالة اللفظ على الخارج اللازم لما وضع له عبارة عن فهم الخارج على انه ايضا مراد من اللفظ وعلى هذا
فلا ينتقض حدود الدلالات الثلث بعضها ببعض في اللفظ المشترك بين الكل وجزئه او بين الملزوم ولازمه او بين كل وملزوم الملزوم
جزء للكل ولا حاجة في الحفظ عن الانتقاض الى اعتبار قيد الحيثية كما يظهر بادنى تامل قوله واللفظ حين يراد منه معناه المطابقي لا يراد منه
معناه التضمني او يعني ان الارادة بالقياس الى دلالة اللفظ انما تعتبر في دلالة المطابقة لا في دلالة التضمن ولا في دلالة الالتزام
فاللفظ الذي يراد منه معناه المطابقي لا يراد منه معناه التضمني ايضا ليكون دلالة التضمن عبارة عن فهم الجزء على انه مراد ولا
معناه الالتزامي ايضا ليكون دلالة الالتزام عبارة عن فهم الخارج اللازم على انه مراد فدلالة التضمن والالتزام عبارة عن فهم
الجزء على انه في ضمن المراد وفهم الخارج على انه لازم للمراد ولا يصدق على شيء منهما في صورة الاشتراك حد المطابقة اعني فهم تمام ما
وضع له على انه مراد وان كان كل من الجزء واللازم باعتبار وضع اخر تمام ما وضع له كما لا يصدق شيء من حديهما على المطابقة المتحققة
بالنسبة الى الجزء او اللازم اذا فرض ارادة احدهما فقط من اللفظ باعتبار وضع اخر قوله فهو انما يدل على معنى لا غير اه يعني ان الدلالة
المقصورة على المعنى الواحد الدلالة المتضمنة للارادة وغرضه بذلك الحصر نفي اعتبار الارادة في المعنى التضمني والمعنى الالتزامي تنبيها
على عدم انتقاض الحدود بعضها ببعض ودفع التوهم الانتقاض حسب ما بيناه وهذا الابناء في حصول دلالة التضمن او الالتزام مع المطابقة
ولا يلزم مما ذكره انكار اجتماع الدلالات الثلث كما توهم هكذا ينبغي تحقيق المرام وشرح كلام المحقق الطوسي ره وتوضيح مرامه لا كما فهمه
الناقل لكلامه بالمعنى حسبما حكاه المص ولا كما قرره في توضيح نقله بالمعنى فانك اذا تاملت جيدا في ما شرحناه واوضحناه وبلغ فطنتك الى
كنه ما قررناه وحققناه علمت ان كلام من نقل الناقل بالمعنى وتوضيحه غير خال عن خلل او قصور وشوائب مثله في كلام الناقل من ان
ذلك المعنى ان كان تمام ما وضع له فمطابقة وان كان جزءه فتضمن والا فالتزام فان المعنى الواحد المراد من اللفظ بعد نفي اعتبار الارادة
في التضمن والالتزام لا يقبل الانقسام الى الثلث المذكورة وعلم ايضا ان الاعتراضات الاثنا التي اوردوها في هذا المقام كلها غفلة
عن حقيقة مراد المحقق المذكور ومنشاؤها عدم التعمق في اطراف كلامه للوصول الى كنه مرامه قوله ومما ذكرنا ظهر ان مراد المحقق الطوسي
من قوله لا يراد منه معناه التضمني اه قد ظهر مما قررناه ان مراده مما ذكرنا ان المعنى التضمني لا يراد من اللفظ حين ارادة معناه
المطابقي ليكون دلالة التضمن عبارة عن فهم الجزء على انه مراد من اللفظ ايضا لينتقض بها حد المطابقة وحدها بالمطابقة اذا
كان الجزء ايضا موضوعا له بوضع اخر لا ما فهمه قدس سره نعم يرد على المحقق ان ما ذكره لا يجدي نفعا في دفع الايراد فان توهم الانتقاض
انما ورد على تعريف القوم والمفروض انه يرد على ظاهر لفظ التعريف لا على المراد منه والمراد لا يدفع الايراد فلا بد من زيادة قيد في حدود
الدلالات وهو اما قيد الحيثية حسبما ذكروه او القيد الاخر الذي عبرنا عنه بقولنا على انه مراد وعلى انه في ضمن المراد وعلى انه لازم المراد
ولعله الى ذلك نظر غير العلامة بقوله وعندي نظر والاصل فيما ذكرناه من عدم الجدوى ان الدلالات المنقسمة الى الثلث بعد نفي اعتبار الارادة
في التضمن والالتزام لا يصلح مقسما الا اذا اخذت لا بشرط شيء من الارادة وعدم الارادة والا لزم انقسام الشيء الى نفسه والى غيره وحينئذ
الماخوذ في الحدود لا بد ان يكون عين المقسم قوله وقد يستند ذلك المنع اه المانع من التوقف هنا والذاكر للسند هو العميدي وغيره قال
في المنية بعد ما قرر سؤال الدور بالنسبة الى الالفاظ المركبة ايضا بان هذا بعينه وارد في المركبات فانا لا نفهم منها معانيها الا بعد العلم
بكونها موضوعة لتلك المعاني وذلك يستدعي سبق العلم بتلك المعاني فلو استفيد العلم بتلك المعاني من تلك الالفاظ المركبة لزم الدور
قلت لا نسلم ان افادة الالفاظ المركبة لمعانيها يتوقف على العلم بكونها موضوعة لها وبيان ذلك انا متى علمنا كون كل واحد من تلك
الالفاظ المفردة الى اخر ما نقله المص بعين عبارة المنية وقد يمنع لزوم الدور في الالفاظ المركبة على القول بانتفاء الوضع في المركبات
فلا وضع فيها حتى ينظر في ان الغرض منه هل هو افادة معانيها او لا وانه على الاول هل يستتبع الدور او لا ومنه انتقال القوشجي في رسالته

المعمول لزم الوضع بعد تقرير الدور في الالفاظ المركبة بقوله واجيب بان العلم بالمعاني المركبة انما يتوقف على العلم بكون مفرداتها موضوعة
لمعانيها لا على العلم بكون المركب موضوعا للمعنى التركيبي فلا دور وحاصله منع كون المركب موضوعا بازاء معنى اذ يكفي في العلم بمعنى
المركب معرفة اوضاع مفرداته انتهى قوله وربما اعتذر لذلك بان قولهم بذلك انما هو لاجل مطابقته لاصل البراءة اه يرد على
اطلاق هذا العذر وعدم تمشيته الا فيما كان المستثنى منه حكما التزاميا تكليفيا كالوجوب او وضعيا كالنجاسة والضمان واما في غيره مما ذكر
كقوله احل الله البيع الا البيع الربوي وكل حيوان طاهر الا الكلب والخنزير وما اشبه ذلك فالاستثناء على القول بكونه من الاثبات نفيا يفيد
نفي حليته ونفي الطهارة وهذا يخالف اصل البراءة فلا يتم اطلاق قولهم بافادة النفي في العكس الا على تقدير الالتزام بكون النفي لمجرد لا
المطابقة باصل البراءة الا ان يرجع الاعتذار المذكور مع منع كون القول بالنفي في صورة العكس من جهة دلالة الاستثناء الى منع اطلاق
قولهم بافادة النفي ايضا قوله فلا بد من تقدير اما في جانب المستثنى او لا حاجة في الجواب عن المغالطة المذكورة الى التقدير لا في جانب
المستثنى ولا في جانب المستثنى منه [illegible] ولا سيما ثانيهما من التكلف الواضح بل الوجه في الجواب ان يقال بعدم كون الاستثناء من
[illegible] على عدم كون كلمة لا هنا لنفي الجنس بل لنفي الصحة والمراد نفي صحة الصلوة عما لا طهور معه والاستثناء يفيد صحتها
[illegible] تقدير الصحة ويكون المراد في حاصل المعنى لا يصح الصلوة الا بطهور والحصر اضافي بالقياس الى حالات
[illegible] مدخلية غيره من الشروط في الصحة وهكذا نقول في قوله لا نكاح الا بولي ولا يلزم مما ذكر استثناء الطهور
[illegible] والنكاح كما هو واضح ولو وجب على ما وجهناه تقدير عام منكر يكون هو المستثنى منه فهو من مقتضى كون المستثنى
[illegible] وقوع استثنائه في الكلام المنفي لا انه تاويل في الخبر مست الحاجة اليه لدفع الشبهة قوله ولا يختص الخطاء في ما لو لم يكن
[illegible] لا يصح الاستثناء من عدم الرخصة كما في شبه العمد فانه نوع من الخطاء مع شموله على قصد انما لا يصح الاستثناء من
عدم الرخصة [illegible] لا قصد فيه اصلا لان الاستثناء من عدم الرخصة انما يصح اذا كان المستثنى صالحا لان يندرج في الحكم بعد الرخصة
الاستثناء والمخطي في القتل من حيث انه لا قصد ولا شعور له غير صالح له لان التكاليف لا تتعلق بغير ذوي الشعور والظاهر ان هذا
هو الوجه في الاستدلال بالاية فيقال في تتميمه كما ان المستثنى غير صالح لان يندرج في الحكم بعدم الرخصة فكذلك غير صالح لان
يتعلق به حكم الرخصة لان التكاليف باسرها منوطة بالشعور والاختيار حتى ما كان بالاباحة فانها ايضا تكليف بالمعنى الاعم وهذا
التقريب من الاستدلال لم نجده في كلام القوم صريحا ولعله الصحيح مما ذكره بعضهم من انه لو افاد الاستثناء من النفي في تلك الاية
الاثبات لزم الرخصة في القتل الخطائي والتالي باطل والا لما وجب الدية والكفارة وهذا ايضا الاصح فيه لذاته في تقريب الاستدلال
[illegible] ذكره المصنف في الجواب لا يرتبط به اصلا وانما يرتبط بالوجه الذي استخرجناه قوله اختلفوا في تقرير الدلالة في الاستثناء
من جهة كونه مناقضا اه توهم التناقض في الكلام الاستثنائي بالنسبة الى المستثنى شبهة معروفة وتقريرها في نحو جاءني القوم الا زيدا
ان قولك جاءني القوم يقتضي اثبات المجيء لزيد لكونه من جملة احاد القوم والاستثناء يقتضي نفيه عن زيد وكانك بالنسبة الى زيد
قلت جاءني زيد لم يجئ زيد وهما قضيتان متناقضتان وهكذا في نحو له علي عشرة الا ثلثة بالنسبة الى ثلثة فكانك قلت له علي ثلثة
ليس له علي ثلثة قوله واوسط الاقوال اوسطها لبطلان القولين الاخيرين ولا رابع اه يقتضي انحصار الاقوال في دفع التناقض في الثلثة
المذكورة مع ان ما سينقله عن بعض المدققين قول رابع وكانه اراد انحصار اقوال اوائل الاصوليين فيها او انحصار امهاتها بحسب
تدوين المسئلة والقول المذكور حدث متاخرا ومنشا اختلاف الاقوال في دفع التناقض انه انما يتوجه بعد احراز مقدمات ثلاث دخول
المستثنى في اسم المستثنى منه بحسب دلالة اللفظ على معنى كونه من جملة المراد من العام ودخوله في حكم المستثنى منه على معنى قصد اثبات
الحكم له ايضا وكون الاسنادين بالنسبة اليه من جهة واحدة على معنى كونهما واقعيين والتناقض يلزم على تقدير اجتماع هذه المقدمات
ودفعه يتاتى تارة بمنع المقدمة الاولى واليه يرجع مقالة الاكثرين واخرى بمنع المقدمة الثانية واليه يرجع مقالة العلامة ومقالة القاضي

ايضا قلنا في منع المقدمة الثانية طريقان وثالثة بمنع المقدمة الثالثة وعليه يبتني مقالة بعض المدققين لرجوعه الى دعوى كون احد
الاسنادين وهو الاسناد الاول من جهة المستثنى منه صوريا لانه انما جيئ به للتمكن من الاخراج لا لافادة الاعتقاد وكون ثانيهما وهو
الاسناد الاتي من جهة الاستثناء واقعيا لانه انما جيئ به لافادة الاعتقاد فلا يكونان متكاذبين قوله فان قلت فعلى هذا يكون
الهيئة الاستثنائية استعارة تمثيلية اه حاصل السؤال ان الاستثناء حقيقة في الاخراج الحقيقي وارادة الاخراج الصوري منه
كما في التخصيص المصطلح مجاز وهو بالقياس الى الهيئة الاستثنائية مجاز في المركب المسمى بالاستعارة التمثيلية وهي ان يشبه صورة
منتزعة عن متعدد بصورة منتزعة عن متعدد اخر ثم يستعمل اللفظ الموضوع للمشبه به في المشبه كما في قولهم اراك تقدم رجلا وتؤخر
اخرى للمتردد في امر بين ان يفعل او لا يفعل ففي محل البحث قد شبه الاخراج الصوري الذي هو منتزع عن متعدد هو المستثنى والمستثنى
منه بالاخراج الحقيقي المنتزع منهما واستعمل اللفظ الموضوع للمشبه به وهو الهيئة الاستثنائية في المشبه وهذا بعيد حيث لم يوجد
قائل بالاستعارة التمثيلية في هذه الهيئة وحاصل الجواب ان الاخراج الصوري مجاز في لفظ الاستثناء وهو مجاز في المفرد لانه موضوع
للاخراج الحقيقي فيكون استعماله في الاخراج الصوري مجازا في الهيئة الاستثنائية فلا يكون مجازا في المركب فلا يكون استعارة تمثيلية
والمجاز في لفظ الاستثناء لا يستلزم المجاز في الهيئة الاستثنائية فيجوز كون وضع الهيئة للاعم وانت خبير بانه لو اورد السؤال
المذكور وجوابه بعد الفراغ عن بيان الشق الاخر وحكمه فكان اوفق واقوم بالعبارة قوله كما هو مذهب السكاكي بجعل الاسد مثلا
للاسد الادعائي عن السكاكي ان الاستعارة مجاز عقلي بمعنى ان التصرف في امر عقلي لا لغوي واستدل عليه بان اللفظ لما لم يطلق
على المشبه الا بعد ادعاء دخوله في جنس المشبه به كان استعماله استعمالا فيما وضع له وتوضيحه ان اسم المشبه به انما ينقل الى المشبه تبعا
لنقل معناه اليه بمعنى انه اثبت معنى الاسد الحقيقي له ادعاء وكيفيته ان الرجل الشجاع لقوة شجاعته وشدة جرأته كانه الاسد الحقيقي كانه
صار مفترسا فيصدق عليه الاسد بمعنى الحيوان المفترس بالاسناد المجازي الحاصل من الادعاء وهو جعل ما ليس من المفترس في الواقع
مفترسا لما فيه من قوة الشجاعة وشدة الجرأة فلا يكون الا مجازا عقليا لانه عبارة عن جعل ما ليس في الواقع واقعا فوجه اطلاق لفظ
الاسد عليه حينئذ هو وجه اطلاقه على فرده الحقيقي وهو كونه مفترسا فلا يكون اللفظ الا مستعملا فيما وضع له وهو الحيوان المفترس
غاية الامر وقوعه في الخارج على الفرد الادعائي على حد اطلاق الكلي على الفرد قوله مع انه ايضا مجاز كما لا يخفى والمراد به غير ما هو مدلوله
اللغوي جزما اه يتبع في ذلك الجمهور واخذا له مما ذكروه في رد دليل السكاكي من ان ادعاء دخول المشبه في جنس المشبه به لا يقتضي كون
اللفظ فيما وضع له للعلم الضروري بانه مستعمل في الرجل الشجاع مثلا والموضوع له هو السبع المخصوص وقال التفتازاني في المطول
بعد حكاية الرد المذكور وتحقيق ذلك ان دخوله في جنس المشبه به مبني على انه جعل افراد الاسد بطريق التاويل قسمين احدهما المتعارف
وهو الذي له غاية الجرأة ونهاية القوة في مثل تلك الجثة وهاتيك الصورة والهيئة وتلك الانياب والمخالب الى غير ذلك والثاني غير
المتعارف وهو الذي له تلك الجرأة وتلك القوة لكن لا في تلك الجثة والهيكل المخصوص ولفظ الاسد انما هو موضوع للمتعارف
فاستعماله في غير المتعارف استعمال في غير ما وضع له والقرينة مانعة عن ارادة المعنى المتعارف لتعيين الغير المتعارف انتهى وخلاصة ما
حققه ان التاويل المذكور انما يجدي في صحة حمل المشبه به على المشبه ان جعلنا الاتحاد الذي كان يقتضيه الحمل اعم من الاتحاد الاعتباري
ولا يوجب صدق الحقيقة في اللفظ بحيث يكون استعماله في الاستعارة استعمالا فيما وضع له لوضوح ان الاسد مثلا موضوع للحيوان
المفترس لكن لا مطلقا بل بتلك الجثة المخصوصة وهذه الصورة النوعية التي بها يمتاز عن سائر انواع الحيوان والرجل الشجاع ماله
جثة مغايرة لتلك الجثة وصورة نوعية اخرى غير هذه الصورة النوعية وهو الصورة الانسانية المغايرة عن تلك الصورة و
التاويل المذكور لا يوجب تسلخ هذه الصورة عنه ولا يعطيه الصورة الاسدية المغايرة عن الصورة الانسانية والعلم الضروري
حاصل بان المراد بالاسد في موضع الاستعارة هو الرجل الشجاع بجثته الاصلية وصورته الانسانية لا الحيوان المفترس بالجثة

الاسدية وتلك الصورة النوعية فلا يكون الامر الاستفهامي في غير ما وضع له فليتدبر قوله لان الكذب صفة النسبة المتعلقة
للاعتقاد اه انما تعرض لبيان معنى الكذب تنبيها على ان التناقض الذي هو عبارة عن اختلاف القضيتين بحيث يلزم من صدق
احديهما كذب الاخرى على تقدير النسبة الى جميع المتعدد انما هو باعتبار انتفاء الكذب فان القضية المستفادة من الاستثناء
وان كانت صدقا الا انه لا يلزم منه كون القضية المخالفة لها المستفادة من جهة اعتبار النسبة الى جميع المتعدد كذبا لان الكذب
صفة تعرض للنسبة المتعلقة للاعتقاد اي النسبة المعتقدة ونسبة القضية المذكورة ليست معتقدة لان المتكلم لم يرد بهذه النسبة
بالقياس الى خصوص المستثنى افادة الاعتقاد بل انما قصدها لمجرد ان يتمكن من اخراج المستثنى ثم يفيد الاعتقاد في النسبة المستفادة
من الاستثناء ففيه صدق ولا كذب معها فلا تناقض ويرد عليه منع كون الكذب عبارة عما ذكرت لا قائل به بل هو على ما قصد عبارة
عن مطابقة نسبة القضية الملفوظة ومخالفتها الواقع كما عليه الجمهور او مطابقتها ومخالفتها الاعتقاد كما عليه النظام او مطابقتها
ومخالفتها الواقع والاعتقاد معا كما عليه الجاحظ وايا ما كان فكذب احد القضيتين لازم من صدق الاخرى وهو التناقض واختلاف
جهتي الاسنادين بكون احدهما صوريا والاخر واقعيا او كون احدهما مقصودا به التمكن من الاخراج والاخر افادة الاعتقاد حسب ما تقدم
بيانه لا يجدي نفعا في دفعه لكونهما متكاذبين على كل تقدير بدليل لزوم اجتماع النقيضين على تقدير تصادقهما كما يظهر بادنى تامل قوله
والا فلا تركيب في النسبة المستفادة من الكلام اه تعني تركيب النسبة مما لا تعلق له بكلام هذا القائل فان التناقض لا يتاتى الا مع تعدد الاسنادين
الذي يعبر عنه باختلاف القضيتين في الكيف وهذا انما لا يتاتى واذا قصد باحدهما التمكن من الاخراج وبالاخر افادة الاعتقاد امتنع
التناقض حسبما زعمه القائل وكانه قدس سره زعم من كلامه ارادة فرض الاعتبارين في النسبة المتعلقة بالمستثنى منه فرده بانه لا تركيب في
هذه النسبة حتى يجعل بعضها متعلقا للاخراج بعضها متعلقا للاعتقاد وفيه مع انه وهم وفيه من كلام هذا القائل بهو يمكن فرض
التعدد في هذه النسبة باعتبار تعدد متعلقها وهو المستثنى منه لتعدد احاده التي منها المستثنى فالنسبة المذكورة من حيث تعلقها
بالمستثنى متعلقة للاخراج ومن حيث تعلقها بما عداه من الاحاد متعلقة للاعتقاد الا انه ليس مراد القائل وعلى ما فهمناه من كلامه
فالوجه في رده هو ما بيناه لا غير قوله لو اوردت ما لجارية في ضمن كلها اه فيه من القصور في البيان ما لا يخفى والاولى ان يقرر بان يقال ان الا
نصفها ان كان استثناء من مسمى الجارية وهو التمام لزم الاستثناء المستغرق لتساوي المستثنى والمستثنى منه وهو النصف الباقي
المراد من الجارية وان كان استثناء من المراد من الجارية وهو النصف لزم التسلسل لان المستثنى يخرج من النصف المراد فيكون
عبارة عن الربع فيكون الباقي من النصف بعد الاخراج نصفه الربع وهو المراد من الجارية فيكون المستثنى مخرجا من الربع فيكون عبارة
عن الثمن فيكون الباقي من الربع بعد الاخراج نصفه هو الثمن فهو المراد من الجارية فيكون المستثنى مخرجا من الثمن وهلم جرا قوله وذلك لان
المراد بالجارية مع انضمام الاستثناء اه والاولى ان يقرر الجواب بان ضمير نصفها يعود الى مسمى الجارية وحيث ان نفي اشتراء النصف
مناقض لاثبات اشترائه فيتمحض ذلك قرينة على ان المراد بها النصف الباقي والنصف الاخر مخرج عما افاده اللفظ اولا بحيث يصير ان
لم يكن المراد في الواقع ما هو مقتضى الوضع وهذا يكفي في صدق الاخراج الماخوذ في وضع الاداة وفي صدق تعريف قولنا الاستثناء
اخراج ما لولاه لدخل ويتوهم لزوم الاستثناء المستغرق يدفع ان شتان ما الباقي بعد الاستثناء بالمستثنى منه والاستثناء المستغرق
عبارة عن مساواة المستثنى للمستثنى منه كقولنا له علي عشرة الا عشرة وهذا من مساواة المخرج للباقي كما في قولنا له علي عشرة الا
خمسة ولا يقال انه الاستثناء المستغرق ولزوم الاستخدام في الضمير كما التزمه المصنف وان كان سالما الا انه في خصوص المقام لا يوجب
تجوزا فيه لانه موضوع للمرجع من حيث معهوديته بين المتكلم والمخاطب ولا ريب ان المعهود بينهما في الجارية هو التمام لكونه المسمى الموضوع
له لا بعضه المراد من اللفظ في الواقع لانه لا يعلم الا ثانيا في النظر بملاحظة القرينة فليتامل قوله ويظهر مما ذكر الجواب عن سائر الايرادات
التي لم نذكرها ايضا اه مثل لزوم عدم كون الاستثناء اخراجا لانه فرع على الدخول ولا دخول بالفرض ولزوم الاكثار في المجاز كالتجوز في

لفظ المستثنى منه بالفرض والتجوز في اداة الاستثناء الموضوعة للاخراج والمفروض انه لا اخراج هنا والتجوز في الضمير في نحو
اشتريت الجارية الا نصفها ومثل دعوى القطع بان المراد بالجارية في هذا المثال تمامها وان الضمير راجع اليها باعتبار الكمال ومثل
انه لا مانع من حمل المستثنى منه على تمام معناه والاسناد اليه بعد اخراج المستثنى منه فان هذا انما يصح عبارة في نفسه وتعلق
اللفظ فيتعين الحمل عليه لما فيه من ابقاء الالفاظ المفردة على معانيها الاصلية قوله بل على انه يعبر عنه باللازم مركبا اه المركب صفة
للازم ومعناه ان الباقي من العشرة بعد اخراج الثلثة مفهوم مركب هو لازم للسبعة وعنوان الباقي من هذا المفهوم بمنزلة الجنس للسبعة
ويصدق عليها ويتحد معها في الوجود كما يصدق على الواحد بعد اخراج التسعة وعلى التسعة بعد اخراج الواحد وعلى الاثنين بعد اخراج
الثمانية وعلى الثمانية بعد اخراج الاثنين وعلى الثلثة بعد اخراج السبعة وعلى الاربعة بعد اخراج الستة وعلى الخمسة بعد اخراج الخمسة
وهكذا وبعد اخراج الثلثة مع من العشرة مثلا له ويكون بالنسبة اليه من باب القرينة المفهمة فيكون الجنس المذكور مع قيده و
السبعة متحدان ذاتا وان تغايرا بالاعتبار من جهة البساطة والتركيب ومن جهة الاجمال والتفصيل بخلاف العشرة الموصوفة
بانها اخرج منها الثلثة فان عنوان العشرة لم يتحد مع السبعة فلا يصدق عليها الا مجازا او يكون القيود الماخوذة معها من باب
القرينة ايضا فتدبر وبهذا ظهر وجه الفرق بينهما في الحقيقية والمجازية حسبما رامه العضدي وتوضيحه ان العشرة الا ثلثة من حيث
انه لفظ مركب موضوع لاتحاد المعنى مركب وهذا المعنى المركب يحتمل لكل من المفهومين فان قلنا بكونه موضوعا للمفهوم الاول كان
ارادة السبعة منه باعتبار وهذا المفهوم حقيقة لما عرفت من انهما متحدان ذاتا وان قلنا بكونه موضوعا للمفهوم الثاني كان ارادة
السبعة منه باعتبار وهذا المفهوم مجازا لما تبين من انهما متغايران ذاتا قوله مناف لوضع الاستثناء اه لا استلزام ما ذكره في معنى
المركب لكونه وصفا كما في قوله تعالى لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا وهذا خلاف ما وضع الاستثناء والمراد بها اداة الاستثناء
قوله اذ ليس في لغتهم اسم مركب من ثلثة الفاظ يعرب الجزء الاول منه وهو غير معرب اه الاول احتراز عن مثل تابط شرا وشاب قرناها
علمين والثاني احتراز عن مثل ابي عبد الله علما قوله ومستلزم لان لا يكون الاستثناء تخصيصا ايضا اه بيان الملازمة اذ التخصيص عبارة
عن قصر العام او حكمه على بعض ما يتناوله وهذا القول على التوجيه المذكور يوجب انتفاء هذا المعنى بكل من وجهيه اما الاول فلان
المفروض كون مفردات المركب مستعملة في معانيها الحقيقية فليس العام مقصورا على بعض ما يتناوله واما الثاني فلان المفروض
عدم تعلق حكم بمدلول العام لا كلا ولا بعضا بل الحكم متعلق بمفهوم هو لازم مركب للسبعة مثلا فليس حكم العام مقصورا على بعض
ما يتناوله قوله سواء ساوى المستثنى منه او زاد عليه اه كما اذا قيل له علي عشرة الا عشرة على الاول والا خمسة عشر على الثاني وجه
العمل على الحكم الوارد على جميع المستثنى منه انه اذا الغي الاستثناء صار وجوده في الكلام بمنزلة عدمه فيبقى المستثنى منه بكماله
كما لو لم يذكر معه استثناء قوله الاول قوله تعالى ان عبادي اه هذه الاية مذكورة في سورة الحجر والاية الثانية قد اخذناها من سورة
ص وليت شعري ما دعاه الى طلب تتمة الدليل من البعيد مع وجود مثله في القريب لذلك وربما يستفاد من قربه حكم اخر ينفع
في هدم الاستدلال فان مثل الاية الثانية مذكورة ايضا في سورة الحجر متقدمة على الاية الاولى المذكورة معها في سياق واحد كان
قوله تعالى حكاية عن ابليس قال رب بما اغويتني لازينن لهم في الارض ولاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين قال هذا صراط علي
مستقيم ان عبادي ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك من الغاوين وتقريب الاستدلال انه لا يمكن ان يكون المستثنى في كل من الايتين
اقل مما بقي بعد الاستثناء فيهما والا لزم ان يكون كل من الغاوين والمخلصين اكثر من الاخر ان اعتبرناهما باقيين بعد الاستثناء او
يكون كل منهما اقل من الاخر ان اعتبرناهما مخرجين بالاستثناء وكلاهما محال لان المفروض ان يكون احدهما اقل والاخر اكثر وايا ما كان الاكثر
فهو الاكثر باعتبار كونه مخرجا في احدى الايتين لزم ما اخرجه استثناء الاكثر قوله فيكون متبعو الشيطان الغاوون اكثر الناس اه
ويمكن منع التفريع بمنع اللزوم فان مبناه على توهم كون مؤدى قوله تعالى وما اكثر الناس بمؤمنين كمؤدى اكثر الناس غير مؤمنين

كما نص عليه بقوله فاذا كان اكثر الناس غير مؤمنين بحكم الاية الثانية ويتوجه اليه وضوح الفرق بين الاعتبارين فان الاكثر اذا
وقع مسندا اليه فان حكم عليه بشيء ايجابا اقتضى عموم الحكم وثبوت المحمول لجميع احاد الاكثر فقولنا اكثر الناس مؤمنون فمنه يكون
كل واحد من احاد الاكثر غير مؤمن لان غرض هذا التركيب من المحمول فيفيد الحمل ثبوته لكل من الاحاد وان حكم عليه بشيء سلبا على
سلب المحمول عن الاكثر فهو لا يقتضي الا سلب المحمول عن الاكثر بوصف الاكثرية اعني المعنى التفصيلي الماخوذ في وضع فعل فقوله
تعالى وما اكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين لا يفيد بظاهره الا نفي الايمان عن الاكثر باعتبار وصف الاكثرية بالمعنى التفصيلي بنفي الكثير
بالمعنى الوصفي الفاعلي محتملا للايمان وهو في لحاظ هذا الاحتمال يحتمل للنصف ولا اقل من النصف معا فقضية الاية صادقة
مع الجميع كما هو واضح للمتامل واداة السلب بطبعها لا تقتضي رجوع النفي اليه ايضا ليتم الحكم السلبي لجميع احاد الاكثر واثبات
انتفاء الايمان عن جميع احاد الاكثر بمعونة الخارج من مشاهدة ونحوها ايضا فقضية قولنا اكثر الناس غير مؤمنين مما
يرفع الحاجة في تتميم الاستدلال بالاية الاولى الى انضمام الاية الثانية اليها بل الاية الاولى مع انضمام الخارج اليها تفيض دليلا
تاما على كون الاستثناء الواقع فيها اخراجا للاكثر قوله لكون الاضافة للتشريف اه التشريف تفعيل بمعنى نسبة الشرافة على حد
التفسيق بمعنى نسبة الفسق والتعديل بمعنى نسبة العدالة وحاصل معنى العبارة انه تعالى حيث اضاف العباد الى نفسه الشريفة بقوله
عبادي يراد بالاضافة نسبة الشرافة الى العباد فيكون المراد به المؤمنين لا ضرار الشرافة لغيرهم وهذا كما ترى تعسف بلا شاهد
وصرف للاضافة عن ظاهرها وهو العموم لمكان جعله المضاف الى خلافه بلا قرينة والاولى في حمل العباد على المؤمنين بالخصوص
جعل الاضافة للعهد بقرينة ما يتوهم من كون اية ان عبادي ليس لك عليهم سلطان مذكورة في سورة الحجر عقيب اية لاغوينهم اجمعين الا
عبادك منهم المخلصين فان الاضافتين وقعتا في سياق واحد وصورة العهد الاولى بواسطة وصفها بالمخلصين تتمحض قرينة مرشدة
الى ارادة المعهود من الثانية والنكتة فيها ملاحظة نظائر المخاطبة الواقعة بينه تعالى وبين ابليس في خصوص المقام ان ابليس لعنه الله لما
قال لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين افاد بالاستثناء بضابطة انه من الاثبات نفي ان لا اغوي عبادك المخلصين و
كان هذا منه بمعنى ظاهر الفعل المنفي واسناد نفيه الى نفسه المفيد كونه عن قدرة واختيار بجادة في موضع دعوى سلطنته و
قدرته على اغوائهم ولكنه لا يغويهم تفضلا عليهم او عليه تعالى فرد عليه تعالى بقوله ان عبادي ليس لك عليهم سلطان يعني ان عدم
اغوائك لعبادي المخلصين لاجل انه لا سلطنة لك ولا قدرة على اغوائهم لما حصل فيهم من القوة العاصمة المانعة لهم من اتباعك
لا انك تقدر على اغوائهم ولكنك لا تغويهم تفضلا فلا منة لك علي ولا عليهم في عدم اغوائك اياهم ونحو هذه الدعوى وقوعا
شايعا في المخاطبات كما لو قال لك احد اني لا اضرب كل احد الا فلانا وانت تريد رده في دعواه المتضمن للقدرة على ضرب فلان
تقول لا قدرة لك على ضربه مريدا به افادة ان عدم ضربك اياه باعتبار عدم قدرتك على ضربه لا انك تقدر عليه ولكنك لا تضربه
اختيارا وقضية ما ذكرنا تعين كون المستثنى منقطعا والنكتة في استثنائه رفع توهم ما لعله يتوهم من ان عدم سلطنة ابليس
على الاغواء يعم جميع الناس وهذا كله هو الحكم الاخر الذي نبهنا في الحاشية السابقة على استفادته من الغرب فليتدبر وهكذا ينبغي
ان يحقق المقام قوله فان من العباد الملائكة والجن والجراءة فلا اخفاء في ضعفه فان عبادي مع انه منصرف في متفاهم العرف الى بني ادم لا
يحتمل هذا المعنى الا حيث صح حمل لاغوينهم في قول ابليس على اولاده وهو مع انه لا يحتمله في نفسه بعد قرينة المقام وهي انه لما
فضل الله سبحانه ادم عليه السلام على ابليس لعنه الله حين امره تعالى بالسجود لادم اغواه حسده فحمله حسده الى معاداته ومعاداة بنيه
الى يوم القيام وحداه معاداته الى العزم على اغوائهم فجسر على مخاصمته له تعالى بقوله لاغوينهم اجمعين وهذا يوجب القطع بانه
لم يرد من الضمير الا اولاد ادم ومع هذا فكيف يحمل عبادي في قوله تعالى ردا على ابليس على ارادة ما يعم الملائكة والجن قوله
وجواز استثناء الاكثر الى اكثر المحققين اه وملخص الاشكال ان قول الاكثر في هذه المسئلة بجواز استثناء الاكثر كما نسب اليهم

بانقض مصيرهم في مسئلة منتهى التخصيص الى عدم جواز تخصيص الاكثر لان ذلك يقتضي قولهم ثمة بعدم جواز استثناء الاكثر لان
الاستثناء تخصيص ويلزم التناقض ولا مجدي في دفعه ما قد يحتمل من التلفيق في الشهرة بدعوى كونها في المسئلتين مركبة من
جزئين احدهما مشترك بينهما بموافقته للمانعين ثمة في القول بعدم الجواز والمجوزين هنا في القول بالجواز مع انفراد الجزء الاخر
منها في كل منهما لكونه في احدى الشهرتين قولا بالمنع فيهما وفي الاخرى قولا بالجواز فيهما فحصلت الشهرة فيهما معا بانضمام
الجزء المشترك الى كل من فردين الجزئين مثلا لو فرضنا العلماء الباحثين في المسئلتين ثلاثين نفرا مع مصير عشرين منهم في المسئلة
السابقة الى عدم جواز تخصيص الاكثر وذهاب العشرة الباقية الى جوازه مطلقا حتى في الاستثناء ثم ذهاب عشرة من العشرين في
مسئلتنا هذه الى موافقة العشرة المذكورة في القول بالجواز في خصوص الاستثناء والشهرة في المسئلتين انما حصلت بدخول
هذه العشرة في العشرين المانعين في المسئلة الاولى والعشرين المجوزين في المسئلة الثانية والسر في عدم اجدائه ان اشكال المقام ليس
من مجرد عدم امكان الجمع بين الشهرتين حتى يندفع بتكلف التلفيق على الوجه المذكور بل من تناقض القولين بالمنع في تخصيص الاكثر
وبالجواز في استثناء الاكثر بلحاظ ان الاستثناء ايضا تخصيص وهذا الاشكال كما ترى لا يرد على العشرة المشتركة لانها قائلة
بالمنع في مسئلة التخصيص الذي منه الاستثناء وبالجواز في مسئلة الاستثناء الا ان يقال بانها في مسئلة التخصيص قائلة بالمنع
فيما عدا الاستثناء فالعلماء في المسئلتين فرق ثلث فرقة تقول بمنع تخصيص الاكثر مطلقا حتى في الاستثناء واخرى تقول بجوازه
مطلقا حتى في الاستثناء وثالثة تقول بالمنع فيما عدا الاستثناء والجواز في الاستثناء وبعده غير خفي حسبما نعرفه قوله و
الذي ينجلي بالبال انهم قد غفلوا عما نبهوا عليه الامر لظهور هذه الادلة اه ظاهر العبارة كون الاكثر القائلين بجواز استثناء الاكثر
هم الاكثر المانعون من تخصيص الاكثر ولكن بنوا صيغ ومع هذا ففي نسبة الغفلة اليهم مع عدم تخلل فصل معتد به بين المسئلتين كمال
البعد بل لا يقبله الطبع السليم ومن الفضلاء من ذكر في حل الاشكال وجوها ثلاثة من جواز ان يكون اولئك الاكثرون غير
هؤلاء الاكثرين باعتبار الاكثرية في الكل والبعض بالنسبة الى القائلين باحاد بقية الاقوال دون المجموع ومنع صحة ما نقلوه
عن الاكثر في الموضعين لوقوعه في كلام البعض وتخصيص نزاعهم في المسئلة السابقة بغير الاستثناء وبجعل نزاعهم في التخصيص
بالاستثناء هنا قرينة عليه والكل بعيد اما الاولان فلانهما لا يجديان نفعا الا بان لا يكون في القائلين بجواز استثناء
الاكثر يقول مطلق من يقول بمنع تخصيص الاكثر وعند القائلين على ما نقله انما هو لامر يرجع الى العام وهو وقوع استعماله على
بعض ما يتناوله فلا يجوز كونه اقل من جمع يقرب من مدلوله لزعمهم انتفاء العلاقة المصححة للاستعمال المجازي فان كان القائل بجواز
استثناء الاكثر قائلا بالمنع من تخصيص الاكثر في غير الاستثناء كما عليه مبنى تخصيص النزاع بغير الاستثناء فقوله بجواز
استثناء الاكثر غير صحيح لان جهة المنع من تخصيص الاكثر قائمة له ايضا وهي غير قابلة للتخصيص وان لم يكن قائلا به فالتفصيل
غير صحيح مع عدم توجه اشكال التناقض اليه ايضا فلو قيل بانه على التقدير الاول يمكن الجمع في القول بين موجب الجهة المانعة وموجب
الجهة المجوزة بان يقال ان استثناء الاكثر من حيث استلزامه استعمال العام في اقل ما يتناوله من افراده غير جائز ومن حيث استلزام
استعمال اداة الاستثناء في اخراج الاكثر جائز نظرا الى ان القول بجوازه يرجع الى دعوى وضع الاداة لمطلق الاخراج وجواز
استعمالها في مطلق الاخراج ولو مجازا لدفعناه بانه مع انه لا يثمر في الخطاب اصلا لان الجهة المانعة لا تنفك ابدا عن الجهة المجوزة
وهي كافية في منع استثناء الاكثر لا حاجة معه الى التفصيل وتكلف تخصيص النزاع في مسئلة منتهى التخصيص بغير التخصيص
بالاستثناء كما لا يخفى نعم يمكن ان يقال في توجيه التفصيل بخروج الاستثناء عند القائل بجوازه في الاكثر عن عنوان مسئلة منتهى
التخصيص وهو ما استلزم استعمال العام في غير العموم بدعوى انه في الاستثناء لا يستعمل الا في العموم اما بناء على ما عليه
العلامة ومن تبعه من كون الاسناد فيه بعد الاخراج وعلى ما زعمه بعض الفضلاء النحوي من ارادة الجميع للمتكلم عن الاخراج لا لافادة

الاعتقاد كما سبق او على ان الحكم الثابت لما عدا المستثنى يسند الى الجميع مجازا من باب الاسناد المجازي على حد قولهم قتل بنو
فلان زيدا مع انه لم يقتله الا واحد منهم كما اختاره بعض الفضلاء او على كون المجموع من المستثنى منه واداة الاستثناء والمستثنى
اسما للباقي كما عليه القاضي مع التزامه بكون المفردات مستعملة في معانيها الحقيقية ان غاية ما يختار العلامة وضابط كون الجميع من الاستثناء
اخراجا من حكم العام لا من مدلوله وكون التخصيص عبارة عن قصر حكم العام لا نفسه لكن يبعد مع منافاته لما اشرنا اليه في تعريف
التخصيص من كون الاستثناء من التخصيص بالمعنى المستلزم لاستعمال العام في بعض ما بينا وانه لا يجامع ما تقدم [illegible] الى الاكثر
في مسئلة دفع التناقض عن الكلام الاستثنائي من جعله اي التمام مجازا في الباقي والاستثناء قرينة فانه على المجاز يقتضي كون الاكثر
القائلين بجواز استثناء الاكثر قائلين بالمجاز في العام الا ان يراد بالاكثر الاول الاكثر الاضافي وهو ما كان اكثر بالاضافة
الى كل واحد من آحاد بقية الاقوال في مسئلة دفع التناقض من الكلام الاستثنائي لا بالاضافة الى المجموع من بقية الاقوال ولا
بالاضافة الى الباقي من مجموع العلماء فيجامع النصف من العلماء واقل من النصف ايضا ويحمل الاكثر في الموضع الثاني ايضا عليه
بهذا المعنى واما الاكثر القائلون بعدم جواز تخصيص الاكثر في مسئلة منتهى التخصيص فيحتمل هذا المعنى والاكثر من مجموع العلماء
ومع هذا كله فالمقام بعد لا يخ عن شوب الابهام لمكان عدم تحريرهم في كلام الاعلام قوله فالاستثناء مثلا تركيب [illegible] الا
على التركيب غير جيد ان اريد به المركب والهيئة التركيبية لانه معنى مستفاد من الا او احدى اخواتها ولذا نعرف ما الاخراج
هو بهذا المعنى مدلول للاداة وبالوضع الجزئي الثابت فيها فانه الوضع النوعي للمركب والهيئة التركيبية لكون الاستثناء
بمعنى الاخراج مدلولا للمركب والهيئة التركيبية ايضا غير جيد ولم نجده في كلام احد غيره فما حققه في تمهيد المقدمة واورد
على خلاف ذا البحث والخلاف في المسئلة انما هو للامر الراجع الى ادوات الاستثناء لا لشباه اخواتها من حيث كونها وضعا للاخراج
المطلق او للاخراج الخاص وكذا الكلام في الاستثناء المتصل والاستثناء المنقطع وكون الاستثناء من النفي اثباتا او بالعكس فان الكل
معاني للمفرد لا المركب قوله والمقصود الاصلي للاصولي هو ذلك لا مطلق الاستعمال اذ هذا الكلام معبرا عنه يعطي كون نزاع الاصولي
في الاستعمال على وجه الحقيقة لا مطلق الاستعمال ولو مجازا وكذلك ما سيذكره بعيد ذلك من قوله وقد عرفت ان مجرد الاستعمال
لا يدل على الحقيقة كما هو محط نظر الاصولي والحاصل انه لم يثبت كون الاستثناء حقيقة في غير اخراج الاقل وظاهر هذا الكلام
وغيرهما خصوصا ما سيذكره ايضا من ان الصور المشكوكة مثل ما لو كان المخرج اكثر فيمكن كونها من افراد الحقيقة وكونها من افراد
المجاز بان يستعمل الاستثناء فيه بعلاقة المشابهة وادعاء القلة فيه للمبالغة في التحقير وان كان كثيرا انه يجوز الاستعمال على وجه
المجاز الا انه لا ما لامه قوله الآخر ولا ريب ان اهل العرف يعدون مثل قول القائل له علي مائة الا تسعة وتسعين مستهجنا ركيكا لان
الاستهجان لو صح كونه في الاستعمال الا من جهة الحالة العارضة للكلام في خصوص المثال ونظائره من كونه اطالة بلا طائل ففيه
بعدم الجواز مطلقا وكذا قوله فيما بعد ولم يثبت جواز التجوز في المستثنى منه في غير استعماله في الاكثر كما بيناه وبالجملة عباراته
في هذا المقام يتهافت بعضها بعضا وان كان قد يقال في اصلاح بعض فقرات كلامه بانه يمكن التوفيق بحمل قوله ولم يثبت جواز
التجوز الخ على ما اذا التجوز بعلاقة العموم والخصوص وعدم جوازه ح لا ينافي الجواز بغيرها من العلائق كالمشابهة ويجعل قوله
كما بيناه اشارة الى ذلك فانه لا ينهض باصلاح ما تقدم من اطلاق دعوى الاستهجان في نحو المثال المتقدم فانه يعم جميع انواع
العلائق قوله فظاهر لانه استثناء صنف من الاصناف اه يرد عليه ان مجرد قابلية العام لاصناف كثيرة لا يقتضي بظهور استثناء
الصنف الا على تقدير ظهور العام الوارد فيها في العموم بالنسبة الى الاصناف وهو موضع منع لظهور العام في العموم بالنسبة الى الافراد
والجمع المضاف الوارد في الآية ظاهر فيه لا غير ويفصح عنه ظاهر تعريفهم العام بلفظ وضع للدلالة على استغراق اجزائه او جزئياته الا ان
يتطرق استثناء الصنف المبني على اعتبار العموم بالنسبة الى الاصناف من المستثنى بناء على حمل الموصول على الجنس فظاهر ان جنس متبع

الشيطان صنفه من العباد ويشكل ذلك مع منافاته لكون الموصول من صيغ العموم بقوله تعالى من الغاوين بناء على كونه
بيانا لما اجمله اولا بقوله من اتبعك فان الغاوين نص في عموم الافراد وهو يعطي ارادة العموم من الموصول فيكون المعنى كل من
اتبعك من الغاوين والوجه في الجواب بما بيناه انتفاء ظهور الاضافة في خصوص الآية في ارادة العهد القاضي بظهور الاستثناء في
الانقطاع ومع التنزل عن ذلك فالاولى ان يجاب بمنع اكثرية الغاوين بالقياس الى مجموع افراد العباد من لدن خلق آدم عليه السلم
الى قيام الساعة والآية حكاية للمخاطبة الواقعة بينه تعالى وبين الشيطان حين خلق آدم ثم حيث لم يوجد احد من اولاده فيكون عموم
عبادي بالقياس الى الافراد المقدرة الممكنة ومن الجائز ان يكون في علمه سبحانه في مجموع الافراد المقدرة الممكنة ما يكون من المؤمنين
المخلصين اكثر من غيرهم من الغاوين المتبعين للشيطان وان لم نعرف جميعهم ولم نعلم انهم من اهل اي الاعصار ويمكن حصول الاكثرية
بانضمام اهل اعصار [illegible] عليهم السلم بعد زمان ظهور الحجة عجل الله فرجه الذي ورد في شانه عليه السلم ان يملأ
الله الارض قسطا وعدلا بعد ما ملئت ظلما وجورا ولا يقدح في هذا الاحتمال استثناء المخلصين في الآية الاخرى لجواز كون
استثنائهم واغتنامهم بالذكر من باب استثناء الاقل لا اعتماده الفاسد على حسب غروره بانه ليغوين اكثرهم كما يفصح عنه التاكيد باجمعين
هذا ولكن الاوجه هو الوجه الاول ويؤيده ما روي عن الكافي عن الصادق عليه السلم والله ما اراد بهذا الا الائمة عليهم السلم وشيعتهم
بخصوصنا عن الصادق عليه السلم قوله كما اذا قيل في قوله له علي عشرة الا تسعة بالرفع اه فيه منع كون الاستثناء في هذا المثال غلطا
بسبب رفع المستثنى بل المستثنى ايضا باعتبار رفعه المخالف اعرابه للقانون النحوي ملحون لا انه غلط والغلط لفظ مستعمل في غير وضع
ولا علاقة وكونه في الكلام بحيث لا يترتب عليه حكم عرفا وشرعا لا يلزم كون الملحون ايضا كذلك ولو سلم اطلاق الغلط هنا
ايضا فهو غلط في الاعراب وهو اهون من الغلط في الكلمة كما ان المجاز في الاعراب اهون من المجاز في الكلمة والانصاف ان بناء
مذهب الباقين من اهل الاتفاق على الالزام بواحد على الالتزام بالغلط في المثال غير جيد لان اشكال المقام ان كان من جهة لفظ
عشرة فيمكن فرضه عند الباقين بحيث لم يكن مستعملا في غير الجميع اما بناء على راي من يجعل الاسناد بعد الاخراج وعلى راي من
يجعل الاسناد مجازيا وهو اسناد الحكم الى تمام العشرة باعتبار ثبوته في البعض على حد قتل بنو فلان وان كان من جهة اداة الاستثناء
بناء على كونها موضوعة لاخراج الاقل فالمتعين جعله مجازا بعلاقة المشابهة وادعاء القلة كما ذكره سابقا قوله ان لفظ العام في
هذا التركيب هل استعمل في معنى مجازي ام لا اه فان الذي يظهر بعد امعان النظر في اطراف المسئلة واعمال الفكر في جميع اقوالها و
سائر ما يتعلق بها من النقوض والابرامات ان النزاع فيها تارة في ان العام المخصص هل يستعمل في الباقي ام لا واخرى في انه على التقدير
الاول هل هو حقيقة فيه او مجاز والاول صغروي والثاني كبروي والجامع بينهما ما قرره من انه في هذا التركيب هل استعمل في معنى مجازي
ام لا فانه ينحل الى انه هل استعمل في الباقي ام لا وعلى الاول فهل الباقي معنى مجازي ام لا ولعل ان ليس المراد بالباقي هنا وفي كثير
من المواضع الباقي من الافراد بعد خروج غيره بالتخصيص كما يسبق الى الوهم في بادي الامر بل الباقي من مدلول العام الماخوذ في
وضعه بعد ورود التخصيص عليه فان العلماء في قولنا اكرم العلماء بدلالة وضعه الهيئي يدل على استغراق الحكم لجزئيات مدلوله
فيكون مدلوله كل عالم وهذا يتناول العدول والفساق واذا استثني منه الفساق او لحقه الوصف بالعدول في قولنا اكرم العلماء
الا الفساق او العلماء العدول بقي من مدلوله استغراق الحكم لجزئيات العالم العادل فيكون مدلوله بعد التخصيص كل عالم عادل
وهذا بعض الاول ومندرج فيه فحاصل المراد بالباقي استغراق الحكم لآحاد ما عدا المخرج بالتخصيص لا نفس آحاد المخرج من دون
اعتبار استغراق بالنسبة الى آحاده ولذا يتمسك باصالة العموم بمعنى الاستغراق في نفي احتمال ورود تخصيص آخر غير الاول وكذلك
البحث في الباقي من مدلول لفظ الكل واخواته وسائر صيغ العموم بعد التخصيص ولعل المراد بالعموم والخصوص في مسئلة كون
صيغ العموم موضوعة للعموم او الخصوص او مشتركة بينهما حسبما تقدم البحث فيه وان فسرنا تمام العموم بجميع الافراد والخصوص

بالبعض وقلنا انه يعموم مفهومه يصدق على كل واحد من مصاديقه التي هي مراتب الخصوص بناء على ان المراد بجميع الافراد استغراق
الحكم لجميع الجزئيات وبالبعض استغراقه لآحاد غير جميع الجزئيات الذي هو ما عدا المخرج منها بالتخصيص ومما يشهد له احتجاج
اهل القول بالوضع للخصوص بشيوع التخصيص وبلوغه في الغلبة الى حيث قيل ما من عام الا وقد خص ثم الظاهر خروج اهل القول
باشتراك الصيغ وكذا اهل القول باختصاصها بالخصوص عن النزاع في هذه المسئلة لان الباقي اما احد معنيي المشترك او انه المعنى
الحقيقي خاصة فلا يصلح النزاع في حقيقته ومجازه ويلزم من ذلك اختصاصه بالقائلين باختصاصها بالعموم وعليه فمبنى القول بالحقيقة
بدعوى عدم استعماله في الباقي ما الخصوص يشكل على القول بالحقيقة مع استعماله فيه فانه لا يجامع القول بالمجازية في الخصوص على ما
هو مقتضى القول باختصاصها بالعموم لان الباقي كما انه ما كان من مصاديق الخصوص بل على القول بالاختصاص لا يتحصل النزاع
حقيقة العام المخصص بمجازية الا باد جماعة الى الصغرى خاصة وبانا صحيح اكثر اقوال حجج المسئلة خصوصا ما سيأتي من دليل
المص ومحكي القول بالحقيقة مطلقا اقتضاء الجميع بكبرويته النزاع او بان يكون المراد بالخصوص في مسئلة وضع الصيغ غير ما قررنا
بل الباقي في هذه المسئلة بان يقال في الجمع المعرف كالرجال ان معناه بحسب وضع صيغته اما جميع الرجال على معنى استغراق جزئيات
الرجل وهو العموم او جنس جماعة الرجال من حيث حضوره في الذهن وهو الخصوص او هما معا وفي لفظ الكل ككل رجل مثلا ان
معناه بالوضع اما الموجبة الكلية وهو العموم او الموجبة الجزئية الصادقة مع فرد واحد ايضا وهو الخصوص او هما معا وكذا
الكلام في اخواته ويبعده احتجاج القائل بالوضع للخصوص باشتهار قضية من عام الا وقد خص على ما تقدم فانه يقتضي بكون
الخصوص والباقي بعد التخصيص عندهم بمعنى وبالجملة كلامهم في الفرق بين المسئلتين على وجه يخلص البحث فيهما عن التكرار او التناقض
غير محرر والتحقيق ان يقال ان كلامهم في مسئلة الصيغ انما هو في حالها من حيث الوضع وتعيين معناها الموضوع له من دون
نظر الى كيفية استعمالها في موارد التخصيص ولا معناها المستعمل فيه ولا وصفها بالحقيقة والمجازية مطلقا او على تقدير
استعمالها في الخصوص الذي هو الباقي ولا ان وجه الحقيقة على هذا التقدير هو وجه الحقيقة على تقدير الاستعمال في العموم وهو
الوضع للعموم بمعنى استغراق الجزئيات بقول مطلق ولا ان الباقي يراد من لفظ العام او من مجموع المركب من العام والمخصص والبحث
في هذه المسئلة يقصد به تحقيق هذه الجهات فان كان بعض فروعها مبنيا على ما هو المختار في مبحث الصيغ فوله لنا انه لو كان
حقيقة في الباقي كما كان في الكل لزم الاشتراك والمفروض خلافه اذ الفرض على ما تقدم تحقيقه في مبحث الصيغ خلاف
الاشتراك ويمكن منع الملازمة بان وجه كونه حقيقة في الباقي عند قائليه لعله وجه الحقيقة في الكل وهو وضعه للدلالة على
استغراق الحكم لجزئيات موضوعه حسبما بيناه عند اصلاح تعريف العام لا انه وضع اخر غير وضعه للكل وظاهر ان العام في
كل من اكرم العلماء واكرم العلماء الا الفساق واكرم العلماء العدول مثلا بصيغته مستعمل في استغراق الحكم لجزئيات موضوعه
الا ان الموضوع في الاول هو العالم وفي الاخيرين بقرينة الاستثناء او الصفة هو العالم العادل الا ان يدفع السند بان ذلك
انما يستقيم لو قلنا بوضع الصيغة لاستغراق الحكم جزئيات موضوعه على حسب لحاظ المتكلم واعتباره ولعله موضع منع لقوة
احتمال كونه لاستغراق جزئيات الموضوع على حسب قابلية المادة ففي اكرم العلماء وما بمعناها في اكرم كل عالم الظهور ولا
ريب ان الاستغراق في العام المخصص كالمثالين المتقدمين بعض منه ومندرج فيه فيكون غير ما وضع له وبعد اللتيا والتي
فرد على الدليل انه لا يتمشى في التخصيص بالشرط والغاية ونحو البعض لما نبهنا عليه عند البحث في تعريف التخصيص من ان العام
في كل من هذه الثلث مستعمل في الكل وان التخصيص فيها في حكم العام لا بنفسه غاية ما هنا لك ان في جعل كونه حقيقة ح انه غير
مستعمل في معنى مجازي هو الباقي قوله فان المراد بقول القائل اه قصد بذلك تقريبه قوله وارادة الاستغراق باقية فلا يراد به
الباقي بيان حاصل معنى المفردات لا التصرف في الهيئة التركيبية وجعلها مع هيئة تركيبية اخرى بمعنى واحد وملخصه ان صيغة

العموم اريد بها كل فرد وصيغة الحكم اريد بها اسناده الى خصوص الموصوفين وجعل التوصيف بالصفة قرينة عليه ويكون
ذلك لحاصل معنى مفردات المركب الاخر وان هذا المركب اذا نقل بالمعنى عبر عنه بالمركب الاخر وعمدة ما يرد عليه انه ليس من ارادة
الاستغراق في شيء بعد ما تقدم من تفسيره باستغراق الحكم لجزئيات موضوعه على حسب قابلية المادة كما لا يخفى مضافا الى انه خلاف
وضع الصفة فانها قيد للموضوع لا للحكم فلو اريد من العام ما يعم الموصوفين وغيرهم لزم وصف الاعم بالاخص وهو باطل للزوم
الكذب كما ان الاخبار عن الاعم بالاخص باطل لاجل ذلك فان الاوصاف بحسب المعنى اخبار كما ان الاخبار اوصاف ويتغايران في
علم السامع بالنسبة فتؤدي بصورة الوصف وجهله بها فتؤدي بصورة الاخبار ليفيد العلم بها للسامع قوله وكذا اكرم بني تميم الا
الجهال الى آخره وحاصله ان بني تميم اريد منه كل فرد وصيغة الحكم اريد منها اسناده الى ما عدا الجهال وجعل الاستثناء قرينة عليه
هذا قريب من مذهب العلامة ومن وافقه في دفع التناقض من الكلام الاستثنائي الا انه جعل الاسناد بعد الاخراج وهذا يقتضي
بالعكس وهو اوفق بالطبع والذوق الا انه خلاف مذهب الاكثر في مسئلة دفع التناقض على ما يعلم لالتزامه بالتجوز في اللفظ بارادة
الباقي قوله والمثال المناسب لتخصيص الغاية اه بوا بها لاحظة ما قدمناه عند تعريف التخصيص من ان الغاية والشرط قيدان
للحكم لا للموضوع تعرف انه لا فرق بين الامثلة قوله حجة القول بكونه حقيقة مطلقا مبني الحجتين على ما يرشد اليه التأمل على دعوى ما
اشرنا اليه انفا من وضع الصيغة لاستغراق جزئيات موضوع الحكم ومعنى كونه مثناولا للباقي حقيقة كونه دالا بالوضع على استغراق
جزئيات موضوع الحكم الذي يندرج فيه استغراق آحاد ما عدا المخرج والمراد من بقاء التناول بقاء تلك الدلالة بعد التخصيص بدلالة
على استغراق آحاد ما عدا المخرج بعنوان انه من استغراق جزئيات موضوع الحكم لا بما يغايره والتخصيص لا ينفي هذه الدلالة بل يوجب
عدم استغراق الحكم للمخرج والمخصص على هذا التوجيه يجري عند المستدل مجرى القرينة المفهمة لا القرينة الصارفة وبهذا ظهر توجيه
سبق الباقي الى الذهن من ان معناه تبادره على انه استغراق جزئيات موضوع الحكم وظاهر ان تبادر الباقي على هذا الوجه دليل على
الحقيقة لانه يكشف عن كون الصيغة موضوعة لاستغراق جزئيات موضوع الحكم ولا يقدح فيه استناد انفهام خصوصية الباقي من حيث
هو باق الى قرينة المخصص لان المفهوم انما هو الوضع للعنوان المتحقق في الباقي لا للباقي بقيد الخصوصية وتبادر العنوان في ضمن
تبادر الخصوصية بالقرينة مستند الى الصيغة لا الى القرينة فهما من قبيل تعدد الدال والمدلول وبما وجهناه يندفع ما ذكره
المص وضعفه في الجواب عن الحجتين نعم يرد عليهما ما نبهنا عليه انفا من ان المسلم وضع الصيغة لاستغراق جزئيات موضوع الحكم
باعتبار قابلية المادة لا بحسب اعتبار المتكلم قوله بل المجموع منه ومن المتصل يفيد البعض اه لم يقصد بذلك ان البعض يراد من
المجموع ويستعمل فيه المجموع كما قد يتوهم ووجه المص ولذا اورد عليه بانه يرجع الى اختيار مذهب القاضي في دفع التناقض كيف وهذا
التفصيل اختاره العلامة في باب التخصيص مذكورة في كلامه وهو لا يقول بذلك في دفع التناقض بل محصل المقصود ان العام مستعمل
في الجميع والحكم مسند الى البعض بقرينة المخصص الدال على خروج ما خرج من الحكم وحاصل تقرير الدليل ان لفظ العام ليس مفيدا
للبعض من حيث انه استعمل فيه اللفظ واسند اليه الحكم ليكون مجازا والا لم يبق شيء يفيده المخصص بل المجموع من العام المستعمل في
الجميع المندرج فيه البعض والمخصص الدال على خروج ما خرج من الحكم يفيد البعض من حيث انه اريد في ضمن الجميع واسند اليه الحكم
فالاول يفيده من حيث اريد في ضمن الجميع والثاني يفيده من حيث اسند اليه الحكم باعتبار دلالته على خروج ما خرج من الحكم وهذا هو
معنى قولهم بان الاسناد وقع بعد الاخراج ووصف الحقيقة باعتبار ان الحيثيتين تتبعان فرض وقوع استعمال اللفظ في الجميع
وفرض وقوع الاسناد الى البعض من هذا الجميع المستعمل فيه اللفظ فلا مجاز في لفظ العام ولا في اسناد الحكم هذا بناء على توجيه الدليل
واصلاح عبارته ولكنه لا يخلو من التكلف ومع هذا يرد عليه ان ارادة الاستغراق في مطلق غير المستقل حتى الاستثناء والصفة غير
مسلم ولو سلم فلا فرق في نظر الاعتبار بينه وبين المستقل اذ لا مانع من ان يراد من صيغة العموم معنى الجميع ومن صيغة الحكم اسناده الى البعض

وكما يجوز كون المستقل قرينة على التجوز في لفظ العام فكذلك يجوز كونه قرينة على اختصاص حكمه بالبعض [illegible]
بيان الملازمة ان كل واحد من المذكورات يقيد بقيد [illegible] المسلم على
عند السيد انما هو باعتبار وضع اللاحق والملحوق به الافرادية [illegible] الدال [illegible] الملحوق به يدل على الجنس
واللاحق على حيث وجودها في ضمن ما فوق الاثنين من افرادها او حيث [illegible] الذهن فيكون اللاحق بمنزلة القيد لا دال
تقييد الماهية بالحيثية المستفادة [illegible] فلا اشكال [illegible] كل منهما الوقوع استعمال كل منهما في معناه الموضوع له
المراد من معنى غير ما وضع له في قوله وبعبارة اخرى لمعنى غير ما وضع له هو معنى مجموع اللاحق والملحوق به اعني الماهية المقيدة ولا يبعد انه
غير معنى الملحوق به مجردا عن اللاحق وهو الحقيقة المطلقة المعراة عن القيد واذا كان التخصيص بغير المستقل موجبا للتجوز في لفظ
العام في الامثلة المذكورة [illegible] ذلك في نحو المسلمون في المسلم وبما بيناه انقدح ان ما ذكره المصنف في جوابه بكلا شقيه غير جيد لان
ما ذكر في [illegible] مع علم تعلق اكثره بعرض السيد الحساب بلا طائل والتحقيق في الجواب منع الملازمة بان التخصيص
حال التقييد والاول مما يلحق العمومات والثاني مما يلحق المطلقات وما ذكر في بيان الملازمة انما يتجه لو كان المخصص الغير المستقل
[illegible] راجعا الى مدلول المادة والمدلول الهيئة فانه راجع الى الصيغة وموجب للتصرف في مدلولها بطريق اخراج بعض [illegible] ابقاء
بعض اخر بعينه بالباقي وهذا عند القائل بالمجاز مطلقا تجوز في الصيغة لانه تصرف في المادة بطريق التقييد قوله في العام
المخصص بمجمل ليس بحجة اه اي لا يكون وسطا في ترتيب الحكم الشرعي المعلق عليه على الباقي بعد التخصيص لسراية اجمال المخصص اليه
فان الباقي انما يعرف على حسب معرفة المخرج واجمال المخصص كبعضهم في نحو اقتلوا المشركين الا بعضهم اذا اريد به البعض المعين عند
المتكلم المجهول للسامع يوجب عدم معرفة المخرج وهو يوجب عدم معرفة ما عدا المخرج في جميع [illegible] فكل فرد من افراد العام يحتمل
في نظر السامع كونه البعض المعين فلا يعرف انه من المخرج او مما عداه ليجري حكم العام عليه [illegible] المخرج [illegible] فما يكون [illegible]
بعض الوجوه كبعض اليهود المخرج من المشركين على تقدير ارادة البعض المعين فان اجماله يوجب اجمال المشركين بالنسبة الى [illegible]
وانما قيدنا البعض بكونه معينا لان البعض المطلق الذي يرجع مفاده الى التخيير في التعيين [illegible] الى اختيار السامع [illegible]
فيه وانما فسرنا الحجية بالوسطية لان ادلة الاحكام من القطعية وغيرها اوساط لترتيب الاحكام الشرعية عليها [illegible]
الشرع في عدم حجية العام المخصص بالمجمل ان المدار في وسطية الدليل اللفظي على الظهور اللفظي الذي [illegible]
كان كما في الحقايق [illegible] كما في المجازات فالحجية بمعنى الوسطية والظاهر [illegible] الاجمال [illegible] انتفاء الظهور [illegible]
العام عن صلاحية الوسطية قوله منبا عن الباقي قبل التخصيص اه انبائه عن الباقي قبل التخصيص عبارة عن كونه ظاهرا في الباقي
[illegible] بحيث يسبق [illegible] الى الذهن عند اطلاقه [illegible] بالنسبة الى المشركين [illegible]
بمعناه الوضعي بخلاف [illegible]
[illegible] معناه الوضعي ولذا لا يكون في الاية [illegible] لو كان للعموم [illegible] قبل التخصيص باخراج [illegible]
الاكثر من غيره قوله عما كان قبل التخصيص غير محتاج الى البيان اه اي عدم احتياج العام [illegible] الباقي الى البيان بانه لا يكون في
فرديته له ومصداقيته لمدلول المادة خفاء بحيث لا يسبق الى الذهن عند اطلاق العام الا بالبيان كالحربي ايضا بالنسبة الى المشركين
بخلاف المرتد الطاري بالنسبة الى [illegible] الصلوة قبل تخصيصه باخراج الحائض عنه فان [illegible] في هذا المثال للاناث
يحتاج الى البيان لظهوره في الذكور وخفاء فردية الاناث له ومحصل الفرق بين [illegible] ان القائل بالحجية في [illegible]
امرا وجوديا والقائل بعدمها [illegible] البيان يعتبر [illegible] في الباقي [illegible] افراد العام [illegible]
في الحجية والثاني يجعل خفاء فردية الباقي له مانعا من الحجية قوله فيستصحب حجيته في الباقي اه اي اراد بالحجية المستصحب [illegible]

كلامه

كلامه ولا خفاء في وجوب العمل على مقتضى العام على معنى وجوب ترتيب الحكم المعلق بالعام على الباقي لتيقن ثبوته قبل التخصيص في ضمن
وجوب ترتيبه على الجميع وقضية ذلك كون المراد بالحجية المبحوث عنها في المقام هو هذا المعنى لا غير والا لم ينطبق الدليل
على المدعى ويشكل اولا بان ذلك خلاف المعنى المتبادر من الحجية في كلام القوم هنا وفي ساير مباحث الالفاظ الباحثة عن حجية
ظهوره في ارادة الوسطية كما نبهنا عليه انفا بل هو المعنى المصطلح عليه عندهم فانه ماخوذ عن الحجة باصطلاح المنطقي وثانيا
منع جريان الاستصحاب في نحو المقام لسريان الشك الطاري من ورود التخصيص الى زمان اليقين السابق بحيث يصير من بدايته
فيقع الشك في انه هل وجب العمل بالعام من حين صدوره بالنسبة الى تمام الباقي وترتيب حكمه عليه او وجب العمل وترتيب الحكم في
مرتبة مجهولة من مراتب الخصوص والاصل في ذلك انه اذا سلم الاجمال الناشي من التخصيص فذلك يوجب الشك في ان الصادر من
المتكلم من حين صدور العام هل هو الحكم على تمام الباقي او غيره من مراتب الخصوص قوله فهو غلط لعدم العلم بارادة فان التناول
الواقعي عبارة عن دلالة العام على استغراق الحكم للباقي في ارادة المتكلم بحسب الواقع قبل التخصيص باعتبار دلالته على استغراقه
للجميع كذلك وهو غير معلوم لعدم كون دلالة العام على الجميع بالنصوصية فلا يجري الاستصحاب لانتفاء اليقين السابق المعتبر
فيه جزما به قوله ولزوم البداء في الخصص اه اي لزوم البداء بالتخصيص على تقدير تناوله الواقعي للجميع قبل التخصيص الكاشف مداره
على نصوصية دلالته على الجميع فان التخصيص على تقدير نصوصية الدلالة مما لا يعقل الا على تقدير البداء الذي هو عبارة عن ظهور
شيء للمتكلم بعد خفائه عنه وهو لاستلزامه الجهل محال على الشارع وامنائه وبما قررناه ظهر ان لزوم البداء وان كان عطفا على
عدم العلم الا انه ليس متفرعا على عدم العلم بل مبني على العلم الذي مداره حصوله على نصوصية دلالة العام على الجميع فوجه عدم [illegible]
استصحاب التناول الواقعي احد الامرين من انتفاء العلم به او استلزامه البداء على تقدير العلم لا كلاهما معا فالعبارة لا تخلو عن
قصور وللمانع ان يقول بمنع ابتناء لزوم البداء على علم السامع بالتناول الواقعي المتوقف على نصوصية دلالة العام على الجميع بل
يكفي فيه ارادة المتكلم الحكم للجميع في الواقع وان لم يعلم به السامع باعتبار عدم نصوصية دلالة العام على الجميع فليتامل قوله
ان اراد التناول الظاهري فلا معنى لاستصحاب الظهور اه قال بعض الفضلاء والسر فيه ان ظهوره في الباقي قبل التخصيص
ظهور تبعي وضمني بخلافه بعده فلا يتحد الموضوع للمستصحب وفيه ما لا يخفى فان المستصحب اذا كان هو الظهور فموضوعه
اللفظ واختلاف حاله قبل التخصيص وبعده في وصفي الحقيقة والمجاز كما عليه المص ليس من تبدل الموضوع الذي ملاكه تعدد
موضوعي القضية المتيقنة والقضية المشكوكة ضرورة كون اللفظ متحدا في الصورتين والمفروض ان حصول تغير ما في الموضوع
في وصف من اوصافه من معتبرات الاستصحاب ولا يمكن بدونه بل السر في نفي معنى استصحاب الظهور هو انتفاء الشك اللاحق في تقدير
اليقين السابق في اخذ لو اريد بالظهور رجحان احتمال العموم المندرج فيه الباقي على احتمال الخصوص فهو بعد التخصيص غير باق
جزما ورجحان الباقي في ضمنه تبعي يرتفع بارتفاع متبوعه جزما ولو اريد به رجحان احتمال الباقي بالخصوص على غيره من مراتب الخصوص
على غيره منها فهو غير متيقن هذا على تقدير ارادة الظهور النوعي واما لو اريد به الظهور الشخصي الذي مداره على الظن الفعلي
بارادة الباقي فوجه ما ذكره ان الظن امر ذهني يدرك بالوجدان والناظر في العام بعد ملاحظة المخصص اما ان يجد الظن
في نفسه او لا يجده بل يجد نفسه شاكا وعلى التقديرين لا معنى لاستصحابه لمكان اليقين بالبقاء على الاول واليقين بالارتفاع على
الثاني لفرض طرو الضد الوجودي على المحل قوله فكما ان الشاهد علامة الحقيقة فظهور العلاقة علامة لتعيين المجاز اه هذا
التشبيه غير جيد لان الشاهد علامة يرجع اليها لتشخيص الموضوع له والمطلوب في المقام ما يعين المستعمل فيه المجازي ثم ان جعل
ظهور العلاقة علامة معينة للمعنى المجازي المراد من اللفظ غير سديد لان العلاقة الظاهرة مصححة للاستعمال وتعيين وجودها
في جميع مجازات اللفظ على تقدير تعددها فلا تصلح مرجحة لبعضها على بعض عند تعذر الحقيقة الا ترى انه لو قيل رأيت اسدا في

الحمام

لحمام كان الاسد بحال المرددة بعد تعذر حقيقته بسبب قرينة الحمام بين الشجاع والابخر والصورة المنقوشة على جدار ان الحمام مع
وجود العلاقة الظاهرة في الجميع بخلاف بحورات اسد ابرء لتعين حمله على الشجاع لا بواسطة ظهور العلاقة فيه وهذا المعنى
المجازي واشتهاره فيه والابخر مثله في المثال الاول بل بواسطة قرينة ابرء فانها لا تشتمل الا على جهتي الصرف والتعيين تخصص ماله
ومعينة وليس نحوه موجودا في المثال الاول لتعيين المجاز لا بتعدد بسبب الى قرينة ومنها المخصصات مجاز اللفظ في واحد للعام بالاكثر
ومنها قرينته بعض المجازات مع التعدد الى الحقيقة عرفا بالنسبة الى ما عداه ومنها غيرها من القرائن الكلية المنضبطة والجزئية
الغير المنضبطة ولذا ذكروا ان المجاز يحتاج الى قرينتين صارفة ومعينة وقد يكتفى بقرينة واحدة اذا اجتمع فيه الجهتان وقد
نقلنا المصنف في مقدماته في مسئلة استعمال المشترك في اكثر من معنى وكلامه هنا لا يوافق ما نقل عنه فالوجه في منع الاجمال ودعوى ظهور
الباقي تمامه ان يستند الى نقل المخصص فانه من قبيل ابرء في رايت اسدا ابرء فكما يصرف العام عن العموم بمعنى استغراق الحكم لجميع جزئيات
موضوعه على حسب قابلية المادة فكذلك يوجب في مقام العرف تجاوزه الى ارادة الباقي بمعنى استغراق الحكم لجميع افراده ما عدا المخرج
المتحد المخرج او تعدد المخصص وتعدد مفروضه وتعدد المخصص يترجح الباقي بعد التخصيصات من ملاحظة مجموع المخصصات
فليتدبر قوله ان القول بعدم الحجية مطلقا الخ لمانع ان يمنع الاطلاق نظرا الى ان القائل بعدم الحجية هنا اما من اهل القول
بالحقيقة في المسئلة السابقة او من اهل القول بالمجاز فكيف يقال يكون قوله بعدم الحجية مطلقا بالاضافة الى القولين ومن لجا
كون المستدل من اهل القول بالمجاز فاستدل على مختاره هنا بما هو لازم مختاره ثمة في زعمه من الاجمال الناشي من تعدد المجاز
لا يقدح في تماميته هذا الدليل على التوجيه المذكور وجود القائل بعدم الحجية ايضا من اهل القول بالحقيقة اذ يكفيه في اثبات
مطلوبه الاستدلال بالوجه الثاني فانه بعد الاستدلال بالوجه الاول مبني على هذا القول ولا يرد ان مرجعه الى الوجه الاول لنظر
الى ان خروج العام بالتخصيص عن كونه ظاهرا في معناه الاصلي وصيرورته مجملا كما ان دعوى صيرورته مجملا معناه امنع الظهور فاتحد الدليلان
لوضوح الفرق بينهما فان مفاد الثاني دعوى ارتفاع الظهور الاولي الذي هو من خواص الحقائق ومفاد الوجه الاول دعوى انتفاء
الظهور الثانوي الذي هو من خواص المجازات والوجهان مع هذا الفرق متشاركان في الاجمال الذي هو الموجب لعدم الحجية قوله لان
كلا من الحقيقة والمجاز ظاهر في معناه الخ فيه منع لرفع الظهور فيهما فان تعدد محتملات اللفظ على وجه التساوي في النظر سبب
الاجمال سواء كان حقيقة او مجازا قوله فتامل لعله اشارة الى امكان دعوى كون تمام الباقي مع قيام قرينة التخصيص على تعدد اعتبار
الحقيقة الاولى اظهر الحقائق الباقية فيتعين الحمل عليه كما ان العموم الذي هو الحقيقة الاولى كان مع عدم التخصيص اظهر الحقائق
وكان يحمل عليه متعينا وعليه فيتفاوت الكلام في هذا القانون بالنسبة الى القولين فتم فانه ح يمكن نفي التفاوت بين القولين
في دعوى الاظهرية لان المناط واحد حسبما بيناه وانما قوله الحق موافقا للاكثر حتى ادعى عليه جمع منهم الاجماع كما ادعاه
الحاجبي في المختصر والعلامة والعميدي في ب والمنية في ذيل مسئلة جواز اسماع العام المخصوص من دون مخصصه عن النهاية اجماع
الاصوليين عليه وعن الغزالي نفي الخلاف وعن عدم الجواز وكانه منهم مبني على ارجاع الخلاف الى مسئلة الفحص كما يظهر من العضدي
وغيره او على عدم الاعتداد بشان المخالف كما احتمله بعض الافاضل او على ثبوت الاجماع على حدوثه فقط عدم جواز العمل بالعام قبل الفحص
عن المخصص اه وقد يعبر عن عدم الجواز بامتناع العمل به قبل الفحص وقد يعبر كما نبهنا بوجوب الفحص عن المخصص في العمل بالعام وقد
يعبر كان الجميع باشتراط الفحص عن المخصص في العمل بالعام وحيث ان المسئلة لغوية فالعبارات المذكورة يراد منها ما يرجع الى اللغة
فيراد من عدم الجواز عدم الرخصة في العمل قبل الفحص ومن الامتناع ضرورة ومجانبة العدم من جهة انتفاء الرخصة ومن وجوب الفحص
العمل به ضرورته حانب وجوده وبعبارة اخرى كونه مما لا بد منه في العمل بالعام وهو المراد ايضا من شرطيته في العمل به والشرعي
كل ذلك ان مدار العمل بالعام باجراء الحكم المعلق عليه على جميع افراده او على الباقي منها بعد خروج ما خرج او تخصيص من اهل اللغة

على الظهور النوعي الدائر بين الظهور الاولي والظهور الثانوي بل عليه مدار العمل بكل دليل لفظي منوط دليليته بالحرز
الدلالة بالنصوصية او باحد الظهورين والمخصص في الادلة الى المبلغ المعتبر فيه مما يتوقف عليه ظهوره باحد الوجهين
لا لان العام في نفسه ليس من الظواهر فانه خلاف ما تقرر في المباحث السابقة بل لما اعترضه من الاجمال بسبب العلم الاجمالي
بوجود المخصصات للعمومات في ما بين الادلة او قوع احتمال وجود المخصص لكل عام مست الحاجة الى العمل به في محل
الابتلاء الناشي من غلبة ورود التخصيص على العمومات الى حيث قيل ما من عام الا وقد خص منه فالفحص الى المبلغ المعتبر
فيه يوجب خروج محل الابتلاء عن كونه طرفا للعلم الاجمالي نظير بعض اطراف الشبهة المحصورة اذا علم عدم كونه الحرام او
النجس الواقع او قام به البينة او يوجب ضعف الاحتمال او زواله بالمرة بتبين المخصص او انتفائه فيعود الى العام ظهوره
باحد الوجهين ولو بلغ العلم الاجمالي المذكور الى حيث علم معه وجود مخصص لهذا العام غير معلوم بعينه حتى طرف الاجمال
لم يكن لزوم الفحص الى ان يزول ذلك الاجمال او ضح بل العام في نحو هذه الصورة يندرج في عنوان العام المخصص بالمجمل ويعتبر
في لزوم الفحص الى ان يزول ذلك الاجمال عن المخصص الخ فمقتضى يقصد به احراز المقتضي لجواز العمل بالعام وهو الظهور كما يفصح عنه
تعبيرهم بكونه شرطا في العمل وما للتامل فيه ما حققناه يتضح من اطراف المسئلة امور الامر الاول ان الوجوب المعبر عنه في عنوان
المسئلة لا يراد به الوجوب العقلي وهو كون الفحص عن المخصص بحيث يستحق فاعله المدح والثواب وتاركه الذم والعقاب ولا
الوجوب الشرعي وهو مطلوبية فعله وممنوعية تركه ولو للغير فانه ليس من جزئيات عنوان مسئلة التحسين والتقبيح العقليين ولا مما
من شانه ان يجعل له الشارع وجوبا نفسيا او يلحقه الوجوب الغيري الاصلي او التبعي مع احتمال الاخير بعيد بملاحظة ان العمل بالعام
الذي هو مقدمة له واجب شرعي غيري للتوصل الى معرفة الحكم الواقعي المجعول لافراد العام في الواقع عموما او خصوصا ولا يتم
ذلك الواجب الا بالفحص عن المخصص ولا ينافي ما نفيناه من احتمال الوجوب العقلي او الشرعي النفسي ما قد يتفق من استحقاق
العقاب بالعمل بالعام من دون فحص بالوقوع في مخالفة الواقع في افراده بعض باعتبار حرمته في الواقع من حكمه لانه ليس من
انا د ترك الفحص من حيث هو بل من مقارنات الاتفاقية المصادفة له في بعض الاحيان المترتبة على مخالفة الواقع بلا اعتداد
فهو من عوارض شخص الترك لا من لوازم ماهيته بل كونه من عوارض الشخص ايضا بملاحظة كونه التجرد والمقارنة الاتفاقية مجانا
الامر الثاني ان المراد من العام في عنوان المسئلة العمومات الواردة في الكتاب والسنة ما القياس الى اهل زمنه الغيبة لا بالنسبة
الى المشافهين ومن يحذو حذوهم في انتفاء موجب الاجمال في حقهم من غير فرق فيها بين القولين بعموم الخطاب المشافهي
او اختصاصه بالحاضرين لان الاجمال لا يختلف بالطرو وعدمه باختلاف القولين كما هو واضح بل قضيته ما بيناه من مناط
المسئلة جريان النزاع في المطلقات الجارية مجرى العمومات في افادة العموم بواسطة الامور الخارجة من اللفظ من حكمة او لسان
او سراية او نحو ذلك في خصوص لسان المطلقات بل سائر الالفاظ المنوطة دلالتها على الظهور باحد الوجهين المتقدمين لصحة
مبنى على تحقق موجب الاجمال بالقياس اليها ايضا من العلم الاجمالي بوجود المقيدات لها في ما بين الادلة او قوة احتمال وجود
المقيد الناشي من غلبة تقييد المطلقات ومن العلم الاجمالي بوجود قرائن منفصلة على التجوز في الحقائق او قوة احتمال
وجود القرينة الناشي من غلبة التجوز في الحقائق والظاهر في الاخير هو العدم لوضوح منع تحقق الموجب في مطلق الحقيقة
وهذا هو الباعث على اتفاقهم على عدم وجوب طلب قرينة المجاز في العمل بالحقيقة بل الاظهر فيما احتمل فيه التقييد من المطلقات
هو العدم ايضا لمنع تحقق الموجب ايضا وسيلحقك مزيد تحقيق لهذا المقام الامر الثالث علم كون مبنى القول بوجوب الفحص
عن المخصص على صيرورة العام مجازا مشهورا في الخصوص نظرا الى غلبة ورود التخصيص على العمومات حتى قيل ما من عام الا وقد
خص منه كما سبق الى بعض الاوهام لمنع المبنى تارة وبطلان الابتناء اخرى اما الاول فلمنع تحقق الغلبة المعتبرة في المجاز المشهور

في العمومات وهو غلبة استعمال كل واحد منها في كل واحد من مراتب الخصوص وسند المنع واضح ولا شهادة للقضية المشهورة
بتحققها على الوجه المذكور لوضوح الفرق بين ورود التخصيص على كل واحد من العمومات الا ما شذ منها وغلبة استعمال
كل واحد في كل واحد من مراتب الخصوص والقضية المشهورة لا تفيد الا بعد من الاول وهو اعم من الثاني من جهتين ولو سلم كفاية تحقق
الاستعمال في بعض مراتب الخصوص فهو اعم منه من جهة واحدة ولا يعقل دلالة الاعم على الاخص وبدون الغلبة المذكورة لا يعقل
المجاز المشهور في احاد العمومات على كثرتها واما الثاني فلان التخصص الى المبلغ المعتبر فيه لا يجدي نفعا في جواز العمل به على تقدير
كونه من المجاز المشهور لان الضابط في العمل بالمجاز المشهور عند المتوقفين لتمام القرينة الخارجية على تعيين احد المعنيين الحقيقي
والمجازي والقطع او الظن بعدم المخصص لا يصلح قرينة بل هو بعيد على اجماله وهو بناء على القول بوجوب الفحص اجماعا ويكشف
ذلك عن بطلان الابتناء مضافا الى كشفه عن بطلان المبني ايضا قوله وقيل يجوز اه نسب الى جمع من العامة واختاره من متأخري
متأخري اصحابنا جماعة كالمدقق الشيرواني والفاضلين التوني والسيد صدر الدين في الوافية وشرحها على ما حكي عنهم وعن جماعة
انهم نقلوه عن بعض المتقدمين وفي المعالم يلوح ذلك من كلام العلامة في ب وصرح به في النهاية اقول يا باه صريح كلامه في نبج
مسئلة جواز اسماع العام المخصوص من دون مخصصه قال يجوز ان يسمع الله المكلف العام من غير ان يسمعه المخصص ويكون مكلفا
بطلب الخاص ثم قال في ذيل المسئلة ورد الاحتجاج المانع من الجواز بلزوم الاغراء بالجهل مع تقريبه علينا بالمنع من العمل بالعموم الا بعد
البحث عن المخصص في اقطار الارض لا اغراء مع ظن التخصيص وعدم اليقين بالعموم وظن الاستغراق كاف في الاحتجاج والعمل
بالعام فعلى هذا لا يجوز العمل بالعام قبل البحث عن المخصص اجماعا ولعل النسبة وهم نشأ عما ذكره في مسئلة استقصاء البحث عن
المخصص من قوله ولا يجب في الاستدلال بالعام استقصاء البحث في طلب المخصص والا لما جاز التمسك بالحقيقة الا بعد الاستقصاء
في نفي المجاز ثم نقل احتجاج القائل بوجوب الاستقصاء بان المخصص على تقدير وجوده لا يصح التمسك بالعام في جميع موارده فيكون
عدمه شرطا والجهل بالشرط يقتضي الجهل بالمشروط ثم اجاب عنه بانه يكفي في العدم الظن وفيه ما لا يخفى من الخلط بين المسئلتين
فان استقصاء البحث عن المخصص غير البحث عنه اذ الاول عبارة عن طلب بلوغ نهاية البحث فالمراد باستقصاء المسئلة اي بلوغ نهايتها
وحاصل المراد منه استفراغ الوسع في طلب المخصص الى ان يحصل العلم بعدمه ولذا ذكر العلامة في جواب احتجاج الخصم انه يكفي في العدم
الظن وقال بعض شراح كلامه في شرحه ان العلم بعدم المخصص غير لازم بل يكفي ظن عدم المخصص في الاستدلال وهو متحقق ولا
ريب ان نفي وجوب الاستقصاء بالمعنى المذكور لا يلازم نفي وجوب اصل الفحص وعلى تقدير صحة الملازمة كان كلامه صريحا في نفي الوجوب
فكيف يقال يلوح ذلك منه نعم اطلاقه بكفاية الظن بالعدم يوهم اكتفائه بالظن الابتدائي الحاصل من غير جهة البحث وهذا كما ترى
مطلب اخر لا ينافي مصيره الى وجوبه اذا لم يكن هناك ظن ابتدائي والظاهر ان ما تقدم عن العضدي وغيره من تنزيل الخلاف فيما
نحن فيه على الخلاف في مقدار الفحص مبني على الخلط المذكور فان استقصاء البحث هو العنوان الذي يكون الخلاف فيه خلافا في مقدار
الفحص لا ما نحن فيه نعم في غير واحد من كتب الاصول التي منها كتاب المص الجمع بين العنوانين في مسئلة واحدة فقرروا النزاع تارة
في اصل الفحص واخرى في مقداره وممن اختلط عليه الامر فلم يفرق بين العنوانين بعض الفضلاء حيث عنون المسئلة بالتمسك بالعا
قبل استقصاء البحث عن المخصص ونسب القول بالمنع الى الاكثرين ونقل عليه اجماع الحاجبي المتقدم الى ان قال ثم اختلف المانعون
فذهب اكثرهم الى الكفاية بمجرد غلبة الظن بعدم المخصص الى ان قال وقال القاضي لا بد من القطع بانتفائه ولا يكفي الظن به
الحق عندنا ما ذهب اليه الاكثرون من عدم جواز العمل بالعام قبل الفحص الموجب للظن بعدم المخصص انتهى قوله ولا يمكن ذلك الا بعد
الفحص عن المعارضات والاعتماد على انه حجة اه والاولى في تقرير الدليل على وجوب الفحص عن مطلق المعارض ان يقال ان مدار
استنباط الحكم الشرعي في الادلة الظنية التي هي محل التعارض على ظهور لفظي بعد وجود المعارض او باعمال الجمع بينه و

معارضه على تقدير وجوده مع امكان الجمع بينهما او على ظن اطمئناني لا يتاتى الا بعدم وجود المعارض او باعمال الترجيح مع امكانه
على تقدير وجوده وحيث ان وجود المعارضات بين الادلة معلوم بالاجمال وان الغالب فيها التعارض فلا بد من الفحص عن جواز
العدم وجود المعارض ولو ظنا او يتوصلا الى طريق الجمع او كيفية الترجيح على تقدير وجوده واتفاق العثور عليه بالفحص بدونه
لا يستقر ظهور ولا ظن اطمئناني لان العلم الاجمالي او غلبة التخصيص يعاندها فيتعذر الاستنباط ولما كان الاستنباط واجبا
للتوصل الى معرفة الحكم الشرعي ولا يتم الا بالفحص فيجب بوجوبه فالوجه عن المخصص من جزئيات الفحص عن المعارض الا انه يفارق
سائر جزئياته في كونه طلبا لما يجمع بينه على تقدير وجوده وبين العام بارجاع التاويل الى العام بطريق التخصيص وهو في غيره عبارة
عن طلب ما لو وجد يجمع بينه وبين محل الابتلاء من دليل المسئلة بارجاع التاويل الى احدهما بعينه بتجوز او تقييد او نحوهما
او بارجاع التاويل الى احدهما لا بعينه كذلك او بارجاع التاويل اليهما معا كذلك او عن طلب ما لو وجد يرجح احدهما على الاخر او
وجد معه من المرجحات السندية على تقدير عدم امكان الجمع بينهما بشيء من وجوهه ليبنى منهما على التخيير في العمل او على التساقط
والرجوع الى الاصل او على الوقف ثم الرجوع الى الاصل في العمل على الخلاف المقرر في محله على تقدير تعذر الترجيح بفقد المرجحات او
تعارضها وتساويها في الجميع على تقدير عدم وجدان التعارض في جواز الظهور او استقرار الظن الاطمئناني في محل الابتلاء من دليل
المسئلة قوله والاصل حرمة العمل بالظن الا ما قام عليه الدليل ولم يقم الا على بعد المقدار اه اي على الظن بحقيقة الدليل الظني
الحاصل بالفحص واستفراغ الوسع من جهة الظن بانه لا معارض له او بانه راجح على معارضه او بانه مخير فيه وفي هذا دلالة على ان الجهة
في عدم جواز العمل من غير فحص هو فقد المقتضي والاولى الاستناد الى وجود المعارض وهو العلم الاجمالي بوجود المعارضات للادلة
فلا بد من اخراجه عن طرف العلم الاجمالي بالفحص علما او ظنا فيخلو عن المعارض قوله قلت اجراء الاصل مع وجود العلم بوجود المعارضات
غالبا لا معنى له اه لان العمل بالاصل ايضا مشروط بالفحص عن معارضه في هذا المبنى الصحيح وغيره احراز الموضوع هو العجز عن العلم
قوله فان عنيتم بملاحظة المعارض اه يعني لزم مما ذكر سقوط اعتبار ملاحظة المعارض فيلزم طرح الاخبار العلاجية وهو
مخالفة قطعية للتكاليف المستفادة منها بالترجيح والبناء على التخيير قوله وكون الاصل عدم كون الحديث الذي نراه اولا اه
في دعوى المعارضة المذكورة ما لا يخفى فان احد القسمين مقيد بقيد وجودي لا يمكن احرازه الا بالاصل والقسم الاخر مقيد
بقيد عدمي يمكن احرازه بالاصل والمراد اصالة العدم في هذا القسم احراز القيد لا نفس التقييد ولا يمكن مثله في القسم الاول
فلا معنى لاجراء الاصل فيه ليكون معارضا له في القسم الثاني وبالتامل فيما ذكرنا يظهر ايضا ان الاصل المذكور لا يرجع الى الاصل
المثبت اذ لا يقصد به احراز المقتضي بل احراز فقد المانع وهو المعارض قوله فهو صحيح ومسلم في العام ايضا من هذه الجهة يعني
ان الاتفاق على عدم وجوب طلب المجاز في التمسك بالحقيقة في نحو هذه الصورة مسلم حتى في التمسك بالعام ان صح فرض هذه الصورة
فيه ايضا فيخرج عن محل البحث بالمرة ولكن لا منافاة والسر في الاتفاق على عدم وجوب الفحص ح انه لا محل للفحص في الصورة المذكورة
فان محله انما هو الادلة واذا فرض عدمها الظن لوجود المعارض بل وعدم احتماله ايضا فلا يبقى محل للفحص بل هو عند التحقيق
غير ممكن فعدم وجوبه ح بسبب كونه من باب السالبة المنتفية الموضوع غاية الامر انه يبقى في اللفظ او العام احتمال التجوز حين
الصدور اعتمادا على قرينة حالية ومقالية متصلة قد اختفت علينا ويكفي في نفيه التمسك باصالة الحقيقة اصالة عدم
وجودها بخلاف محل البحث الذي وجود المعارض والمخصص ومطلق قرينة المجاز فيما بين الادلة مظنون او محتمل احتمالا عقلائيا
لا احتمال عدم وجوده بحيث لزم منه طرو الاجمال على اللفظ او العام قوله فتداخل البحثين لا يوجب كون كل منهما مقصودا بالذات
اه فان المقصود بالذات عند البحث عن المخصص هو البحث عن المعارض وان صدق عليه البحث عن قرينة المجاز ايضا هذا على القول
بكون العام المخصص مجازا واما على القول بكونه حقيقة باحد وجوهه المتقدمة فلا حاجة الى التزام تداخل البحثين ايضا فانه

بحث عن المعارض لا غير قوله ان استعمال العام في معناه المجازي بلغ حد الاشتهار اه قد سبق منا المناقشة في ذلك فراجع
قوله يفيد جواز العمل به اه اي بالظن بعدم المعارض المستلزم للظن بالحكم الواقعي او الظن بالحكم الواقعي اللازم من الظن
بعدم المعارض او الظن بالاحكام الواقعية التي منها ما يتولد الظن به من الظن بعدم المعارض وهذا اظهر بملاحظة السابق
واللاحق وعليه فاول الضميرين في قوله وان فرض امكان الوصول اليه في بعضها راجع الى الحكم وثانيهما الى الاحكام والوصول
اليه عبارة عن العلم به وحاصل الدليل ان انسداد باب العلم باغلب الاحكام الواقعية مع انضمام بقائها وقبح التكليف بما لا يطاق
يفيد جواز العمل بالظن فيها حتى فيما فرض نادرا من امكان تحصيل العلم به ولعل تركه لمقدمة قبح التكليف بما لا يطاق مع انها المهمة
من مقدمات دليل الانسداد احالة الى وضوحها ولان الغرض الاصلي في هذا المقام الاشارة الاجمالية الى الدليل ولذا لم يتعرض
لابطال احتمال الرجوع الى اصل البراءة او العمل بالاحتياط مع انهما ايضا من مقدماته قوله لان الحكم الذي يمكن ان يحصل فيه
العلم اه تعليل لاشتراط جواز العمل بالظن الى ما يمكن الوصول اليه وبيان لوجه التعدي اليه ودليله والمراد بالحكم ما هو متعلقه او
خصوص متعلقه بناء على ما سنذكره من الاحتمالين في الباء الداخلة لا معناه الظاهر المصطلح عليه لانه لا يقبل الانقسام الى الاقسام الآتية
والمراد من حصول العلم فيه اعم مما يحصل في جملته بان يكون بعضه معلوما وما يحصل فيه نفسه بان يكون نفسه معلوما والاول
يترتب قوله فيحصل العلم بالجزء الخ على فرض كونه مركبا وعلى هذا فالضمير لا يخ عن استخدام بل الاستعمال اللفظ في معنيين كما يظهر بادنى
تامل قوله ان كان مركبا او كان جزء للعبادات المركبة اه اي كان الحكم بالمعنى الاعم وبعض متعلق الحكم بجهة مركبة كالصلوة مثلا اذ الممكن
ان يحصل العلم بالجد ابعاضها كالسورة مثلا او كان جزءا لجهة مركبة من جهة العبادات كالسورة للصلوة مثلا اذ كانت يجب اذ يمكن
ان يحصل العلم بجاله بجزئيتها للصلوة ومرجع القسمين الى واحد ويحصل الدليل على ابطال الانسداد علمية بعض اجزاء المركب مع ظنيته
البواقي لا يجدي نفعا في صحة ما المركب بجميع اجزائه علميا فيحمل كلفة تحصيل العلم بالبعض مما لم يترتب عليه فائدة مهمة مع كون
اصل المركب باعتبار ظنية بعض اجزائه ظنيا قوله وان كان بسيطا او كان نفس المركب اه والحكم البسيط هو الفرد الآخر للحكم بالمعنى
الاعم وهو الحكم بالمعنى المصطلح عليه لوضوح بساطته كوجوب الصلوة وحرمة الميتة مثلا او ما اشبه ذلك والواو بمعنى او متعلق الحكم
ايضا ومعنى كونه بسيطا عدم كونه بجهة مركبة من اجزاء خارجية والاول اظهر والمراد من كون ما يمكن ان يحصل فيه العلم نفس المركب
كون المركب بجميع اجزائه بحيث يمكن ان يحصل به العلم بان يكون كل من اجزائه كذلك قوله فاستفراغ الوسع في تحصيله انما يمكن بعد تتبع
جميع الادلة اه لوضوح ان الحكم العلم باحد الوجهين لا يتاتى الا بعد سد جميع احتمالات وجود المعارض وهو يتوقف على تتبع جميع
الادلة اذ لولاه لاحتمل ولو ضعيفا وجود معارض فيما لم يتتبع من الادلة وهذا وان ادى غالبا الى العلم بعدم وجوده فيما بين الادلة
الموجودة بايدينا الا انه لا ينسد به باب احتمال وجوده مطلقا لبقاء احتمال وجوده فيما فقد عنا من الادلة والاصول مضافا
الى قيام احتمال وجود قرينة متصلة مع الخطاب حين صدوره مرشدة الى ارادة خلاف ظاهره وقد اختفت علينا فيتعذر العلم بالحكم
مع هذين الاحتمالين وغيرهما وان قلنا بان هذا دخصول العلم فيما فرض امكانه على تراكم الظنون واعتضاد الامارات والادلة الظنية
بعضها ببعض او على ادعاء التواتر لفظا او معنى المتوقف جميع ذلك على المبالغة في الفحص ببذل تمام الوسع التتبع لا على مجرد تعلق الفارض
في الادلة والعلم به لان ما ذكرناه من الاحتمالين ونحوهما ما دام قائما مانع من حصوله باي طريق فرض قوله وهو مستغرق لكل الاوقات
غالبا مفوت للمقصود اه اي يفوت لوقتا لمقصود وهو ما وجب استنباطه على المتعين من الاحكام الغير المحصور لعله تفسير في الوقائع
المتعلقة به او بعمل مقلديه على كثرتهم واختلاف تواليهم وحالاتهم ووقائعهم فوجب في حكمة الشارع الموجب للاستنباط الكذائي على
المجتهد ان لا يلزمه مما يفوت عليه ذلك الواجب وعلى مقلديه منافعهم ومصالحهم قوله فان المراد في هذا الاستدلال ان العمل بالظن في
الكل اه توضيح هذا المقام مع تحقيق منا انه قد ظهر بما قررناه ان المثبت لهذا الحكم الكلي هو دليل الانسداد مع انضمام مقدمتي

مبحث التخصيص

المفوت في لزوم العسر العظيم لا لان الانسداد الاغلبي بمجرده افاد ذلك كما قد يتوهم فان نتيجة دليل الانسداد حكم عقلي مردد
بين كونه من باب الكشف عن تجويز الشارع للعمل بالظن في امتثال احكامه المعلومة بالاجمال وبين كونه على وجه القضية المهملة
فلا يفيد عموم الحكم لجميع الظنون في الوقايع الغالبة المنسد فيها باب العلم فضلا عن افادته العموم بالنسبة الى الظن الذي يتفق
فيما لم ينسد فيه باب العلم من الموارد النادرة او من باب حكم العقل وانشائه لجواز الاكتفاء بالامتثال الظني للاحكام المعلومة
بالاجمال وهو مما يعدل اليه حيث سقط اعتبار الامتثال العلمي التفصيلي لتعذره بانسداد باب العلم واعتبار الامتثال العلمي
الاجمالي وهو العمل بالاحتياط لتعذره او تعسره او لقيام الاجماع عليه والا فالمتعين في حكمه الصريح الاولى هو الامتثال العلمي
التفصيلي ثم الامتثال العلمي الاجمالي واذا فرض امكان العلم في بعض الموارد فلا مقتضي لعدول العقل عن اعتبار الامتثال العلمي
الى الاكتفاء بالامتثال الظني الا ان يكون هناك مقدمة اخرى من تفويت وعسر او نحو ذلك ولكن يرد على اطلاق الحكم المذكور
انه انما يسلم فيما كان طريق حصوله تتبع الادلة الظنية والمبالغة في استفراغ الوسع ببذل تمام الطاقة والا فكثيرا ما يكون الطريق
العلمي فيما امكن تحصيل العلم فيه امرا لا مدخلية فيه لتتبع الادلة الظنية كالعقل المستقل والاجماع محصلا او منقولا في بعض فروضه
او الخالقية الكثيرة تتبع كالنص المتواتر لفظا او معنى فنفي نحوه لا دليل على سقوط اعتبار الامتثال العلمي التفصيلي قوله ثم ان بعض
افاضل المتاخرين خلط خلطا عظيما اه يعني به المدقق الشيرواني في حاشية المعالم واراد بمن تبعه الفاضل التوني فقال في الحاشية الحق
ان القطع والظن لا يشترط في شيء من الادلة لوجوه وهذا القول منه وممن تبعه يشبه بكونه من كلام اصحاب السوداء الذين يتكلمون
بلا تدبر في اطراف الكلام ولا التفات الى مفاسده فان مرجع منع اشتراط القطع والظن بعدم المخصص مثلا في العمل بالعام الى تجويز العمل
به مع انتفاء القطع والظن بعدم المخصص ولا ريب ان العمل به مع انتفاء الامرين غير ممكن خصوصا مع ملاحظة ما اعترف به قبل هذه
العبارة من ان دلالة العام على افراده ظنية وصرح بان القطع بالحكم الواقعي غير ممكن بمجرد القطع بعدم المخصص تعليلا بذلك
لوضوح ان انتفاء القطع والظن بعدم المخصص يجامع القطع بوجوده اجمالا من دون معرفته بعينه والظن بوجوده واحتمال وجوده
المساوي لاحتمال عدم وجوده ولا ينفك عن احد هذه الوجوه والترديد ان بينا القول بوجوب الفحص الى ان يحصل القطع او الظن
بالعدم كما تقدم بيانه مشروط على العلم الاجمالي بوجود المخصصات للعمومات فيما بين الادلة وهذا العلم الاجمالي قد يكون بحيث
يعلم معه اجمالا وجود مخصص لهذا العام ايضا وقد يكون بحيث اوجب الظن بوجوده وقد يكون بحيث اوجب احتماله المساوي ولما
بحيث يقطع او يظن بعدم وجوده فهو خارج عن مفروض كلام هذا القائل لانه بعينه القطع او الظن بعدم وجوده وهو لا يعتبر شيئا
منهما فالمخصص مفروض كالمعدم في الصور الثلاث وكيف يعقل العمل بالعام مع القطع بوجود مخصص له وكل فرد منه يحتمل احتمالا
مساويا كونه الفرد المخرج بالمخصص المعلوم بالاجمال او مع الظن بوجوده الذي مرجعه الى الظن بعدم ارادة العموم منه المستلزم للظن
بارادة الخصوص الموجب في كل فرد لاحتمال كونه مخرجا من العام او باقيا تحته ولا مجوز لكونه باقيا الا الدلالة الظنية على العموم
المنتفية المذكورة او مع احتمال وجوده المساوي لاحتمال عدمه الذي معناه كون العام معه محتملا لامرين بين العموم والخصوص المحتمل بجميع
مراتبه على حد سواء فكل فرد منه ايضا يحتمل كونه مخرجا منه او باقيا تحته ولا مجوز لبقائه الا الدلالة المنتفية مع الاحتمال وكيف
يجامع تجويز العمل به في الصور الثلث مع الاعتراف بكون دلالته على افراده ظنية والمفروض ان العمل به مشروط بتلك الدلالة الظنية
وهي منتفية في جميع الصور الثلث واحتمال كون مبنى كلامه على انكار العلم الاجمالي بوجود المخصصات مع ان مرجعه الى دعوى القطع
او الظن بعدم وجود المخصص لهذا العام وانه يشبه بكونه من انكار الضروري يخرج المورد عن موضوع المسئلة راسا لان مبنى القول
بوجوب الفحص الى ان القطع او الظن بعدم المخصص على العلم الاجمالي المذكور ومما ذكرناه يظهر طريق ابطال كلامه في منع اشتراط
القطع والظن بعدم المعارض في العمل بغير العام من سائر الادلة قوله فقضيته اجماعا على عدم البحث عن المخصص والمعارض ثم فانعقد

تقرير الدليل الى هذا المقام واذا ثبت عدم البحث في خبر الواحد عن المخصص المعارض ثبت في الكتاب بطريق اولى على انه يمكن ان يقال معلوم من
شأن الصحابة والتابعين انه حين احتجاج احدهم على صاحبه بالآية الظاهرة في معنى والمتناولة بعمومها الشيء اذا تلي عليه الآية يجيب بانه
لا حجة فيه فلعله مخصوص او مأول فانظر في تخصيصه وتأويله الى ان تجزم ما ذكره والتحقيق في جوابه انا لا نوجب البحث عن المخصص او
المعارض لامر تعبدي لا مدخل له في تمامية الدليل ودلالته وسنده بل انما نطلبه احرازا لدلالته او سنده فان اريد من احتجاج الصحابة و
التابعين بالعام الخبري والكتابي مثلا في العموم او الخصوص من دون احراز دلالته الظنية على العموم او الخصوص فهذا افتراء عظيم عليهم
مع انه في معنى تفسيقهم لتضمنه اسناد العمل في الحكم الشرعي على العمل بالدليل اللفظي من دون دلالته عليه وان اريد منه انهم كانوا يحتجون به بعد
الفراغ عن احراز دلالته بما هو طريقة المعهودة لديهم فهذا بعينه مطلوبنا من البحث عن المخصص والمعارض في الدليل المذكور لنا لا علينا اذ
ليس علينا التحري في معرفة الطريق المعهود لديهم ولا نبالي انه اي شيء هو وانه البحث عن المخصص والمعارض او انه السؤال من النبي والائمة
عليهم السلام وعلمهم الحاصل من الخارج بعدمه او بوجوده معروفا برعاية التخصيص والجمع والترجيح وانه انتفاء العلم الاجمالي لهم بوجود
المخصصات والمعارضات فيما بين الادلة ولا نعيين ذلك الطريق ونقول ان طريقنا في احراز الدلالة بل السند بعد فرض العلم الاجمالي
منحصر في البحث الى ان يحصل القطع او الظن بعدم المخصص والمعارض ومما ذكرنا ايضا يظهر الجواب عن العلاوة التي ذكرها في خصوص
الكتاب وعن العلاوة التي نقلها المصنف عن بعضهم وهو السيد صدر الدين في شرح الوافية بالنسبة الى الاصول الاربعمائة ولا حاجة
معه الى ما صنعه من الاطناب والتطويل مع خروج بعض نقلياته عن السداد قوله فمرادنا من قولنا انه يجب في العمل بالعام البحث عن المخصص
العلم به في جميع الافراد انه بملاحظة ما قررناه من ان البحث عن المخصص في العمل بالعام انما يلتزم به في طلب احراز الدلالة المستقرة لعارض
بدونه يعرف ان هذا التخصيص غير صحيح اذ الاجمال المانع من الدلالة الناشي من العلم الاجمالي لا يفترق فيه الحال بين كون المقصود من العمل
بالعام العمل به في جميع الافراد او في بعضها قوله وهذا ان الظاهر من الآية لزوم التثبت في خبر الفاسق الذي يحتمل منه مراد معنوي القطع
او الظن في انه هل هو صادق او كاذب الخ والاجود ان يقرر الجواب بان المنفي في الآية بعد تسليم بحجيتها بالمفهوم دليلا على حجية خبر العدل
من حيث ثبت هو وجوب التثبت في خبره وطلب الاحراز صدقه او الاكتفاء فيه بعد التثبت كما يرشد اليه تعليق وجوبه المنطوق على فسق المخبر الذي
هو وصف مناسب للكذب والمطلوب في محل النزاع وجوب البحث وطلب الاحراز دلالة لفظ الخبر على المعنى المراد منه ولا شبهة ان الآية لا بمنطوقها
ولا مفهومها لا تكشف عن ان البحث في طلب احراز الدلالة لا يجامع صدق الخبر بعنوان الظن واليقين ولا ينافيه كما يجامع يقينا المتن
القطعي الصدق كالكتاب والخبر المتواتر قوله لانا نقول انا نمنع الاطلاق بالنسبة الى هذا المعنى حتى يطالب بدليل التقييد وسند هذا
المنع ان الآية اذا كانت منطوقا ومفهوما مسوقة لايجاب التثبت وتعينه في طلب احراز صدق الخبر فكيف يتصور فيها الاطلاق بالنسبة الى البحث
في طلب احراز دلالة الخبر ايضا حتى يلزم من القول بوجوبه تقييدها وهذا هو معنى ما يقال من انه من شروط حجية اطلاق الدليل ان
لا يكون واردا مورد بيان حكم آخر كما يأتي تحقيقه في مباحث المطلق والمقيد قوله ويظهر الجواب عنه ايضا مما مر اه ملخص الجواب ان هذه
الآية ايضا على تقدير تسليم نهوضها على حجية خبر الواحد مسوقة لايجاب الحذر عند انذار الواحد والمنع من رد خبره او التأمل في قبوله
من حيث سنده وصدوره والتشكيك في صدقه وهذا لا ينافي البحث عن المخصص والمعارض بعد قبوله من حيث السند والبناء على صدقه
وصدوره والتشكيك في صدقه وهذا لا ينافي البحث عن المخصص والمعارض بعد قبوله من حيث السند والبناء على صدقه وصدوره في طلب
احراز دلالته الذي يجامع صدقه بعنوان الظن واليقين قوله اذا تعقب المخصص عمومات متعددة في جملة كانت او غيرها اه اراد بتغير
الجملة الو تعدد العمومات بالذات تعدد متعلق الحكم المتعلق بها كقوله اكرم العلماء والظرفاء والشرفاء الا البلهاء وبتعددها كقوله اكرم العلماء واضف
الظرفاء واخلع الشرفاء الا البلهاء فالمراد بالجمل ما لو اتحدت العمومات بالذات وتعددت بالحكم كقوله اكرم العلماء واضفهم واخلع عليهم الا الفساق
منهم فانه اصطلاح بعض الاصوليين في هذا المبحث والا فلا مانع بالنظر الى اصطلاح النحويين من تسمية ما لو تعددت العمومات ذاتا وحكما كالقسم الثاني

جملا ايضا قوله وفسره العضدي بكل واحد اه ولما كان الجميع يقال عندهم تارة على المجموع واخرى على كل واحد فسره بذلك
تنبيها على انه مراد القائل لا المجموع او دفعا لتوهم من عساه يتوهم ارادة المجموع قوله يجب ان لا يعمل في غير الاخيرة اصحابهما
الا على العموم اه وقد استشكله بعض الفضلاء وارد على المصنف في دعوى عدم استلزام عدم تخصيص ما عدا الاخيرة عند اصحاب
القولين بقائه على العموم بان المخصص اذا قصر عن افادة التخصيص تعين المصير الى العموم سيما على القول بمجازية التخصيص مطلقا
اذ لا يجوز ترك الظاهر بمجرد احتمال قيام الصارف والمعارض والشك في تعيين المعنى المراد بالمخصص من حيث الاشتراك او الجهل بالوضع
لا يوجب الشك في دلالة العام فان ظهور العام في العموم لا يسقط باحتمال المخصص والتحقيق ان المخصص على القولين مجمل بالاجمال
المؤدي لجهالة المراد من جهة الاشتراك او الاجمال المفهومي لجهالة المسمى من جهة تصادم الادلة مع العجز عن الترجيح وهذا الاجمال يوجب
اجمال ما عدا الاخيرة ونشأ من احتمال التخصيص عدمه فيه ومعه لا معنى لدعوى ظهوره في العموم فاللازم من القولين عدم البقاء على العموم
فبطل القول بانه يجب على القولين ان لا يعمل في غير الاخيرة اصحابهما الا على العموم قوله مع ان مقتضى تلك الاقوال ان الخلاف انما هو في الهيئة
التركيبية من الاستثناء المتعقب للجمل اه اراد بالهيئة التركيبية على ما هو المنساق من ظاهر كلماته اللاحقة بل صريح بعضها الهيئة المجموعية
الحاصلة من نفس اداة الاستثناء مع المستثنى او غيرهما من المخصصات المتصلة الى العمومات المتعقبة بها وجعل الخلاف في وضع الهيئة
التركيبية دون الاداة وما يجري مجراها في غاية الاشكال حيث لا يساعد عليه شيء من اطراف المسئلة خصوصا استدلالاتها ونقوضها و
ابراماتها فانك اذا لاحظتها بعين الانصاف لوجدتها متطابقة في كون كلامهم في الاستثناء واداته وليس في كلامهم ما يشهد له فيما زعم
عدى ما يوهمه من عبارة المقالة في ترجيح القول بالاشتراك كما ستنقله من انه لا تعدد في وضع المفردات غالبا ولا دليل على كون الهيئة
التركيبية موضوعة وضعا متعددا وعبارة الحاجبي انه انما ذكره لرفع توهم الاشتراك في الهيئة لا لان كلامهم في الهيئة والا لم يبن بحثنا في
كان حرف على كون وضع اداة الاستثناء من قبيل وضع الحروف عاما والموضوع له خصوص الاخراجات ثم الظاهر ان المصنف مع ما سمعت منه
هنا اورد على توجيه صاحب الهداية بانه مراد القائل بالاشتراك بانه يقول ان الاستثناء المتعقب للجمل مشترك بين الامرين بمعنى انه لا يعلم ان اداة
الاستثناء الذي يصلح لكل من الامرين الاخراج عن الاخيرة او الاخراج عن الكل فانما هما ثنان هذا مع انه لا معنى لكون النزاع في الهيئة
التركيبية اذ لو اريد به كون الهيئة التركيبية موضوعة عندهم للاخراج فهو مما [illegible] والغرض ان الاخراج معنى
حرفي مستفاد بالوضع الجزئي من الاداة وما يجري مجراها على معنى كونها موضوعة بالوضع العام لجزئيات النسبة بين الشيئين من حيث كون
احدهما مخرجا من مدلول الآخر او من حكمه غاية الامر ان هذا الوضع متضمن للرخصة النوعية في تركيب الاداة ومدخولها في الكلام مع ما
يصلح لكونه مخرجا منه من عام واحد او عمومات متعددة وهذا لا يقتضي وضع الهيئة التركيبية ايضا للاخراج بالمعنى المذكور ولو اريد
به كونها موضوعة عندهم للرجوع او العود الى الاخيرة او الى الجميع او كليهما ففيه ان العود والرجوع ليس معنى يصلح لان يوضع له لفظ حتى
يتكلم في كيفية ذلك الوضع بل هو امر اعتباري يعبر به عن تعلق الاخراج المستفاد من الاداة بما يصلح لكونه مخرجا منه قوله والشك في ان المراد
من ذلك اللفظ هل هو العام المخصص او العام الغير المخصص غير الشك في ان العام هل خص ام لا اه ولا يخفى ما فيه مع ما قبله وما بعده
من البشاعة والركاكة لفظا ومعنى او فيه ما التزمه من كون الخلاف في الهيئة التركيبية والا فعلى ما قررناه لا ينبغي ريب في ان الشك في ان ما
عدا الاخيرة من العمومات هل خص ام لم يخص ناش من الشك في التخصيص وعدمه لا غير ومع هذا كله يرد على تعبيره ان العام المخصص والغير المخصص جزء
من اللفظ وهو المركب فكيف يعقل كونه مرادا منه او جزء من مدلوله قوله وهو القول بالاشتراك المعنوي اه لا ريب في التعبير عما اختاره
مذهبهم من ان وضع العام للموضوع له الخاص بالاشتراك المعنوي خروج عن الاصطلاح ولعله لمناسبة ان الملاحظة في ذلك الوضع هو
القدر المشترك بين الجزئيات وان لم يكن بنفسه موضوعا للاداة بناء على مذهب القدماء في وضع الحروف من عموم الوضع والموضوع له ولكنه
في غاية البعد خصوصا في مقام بيان مذهب صاحب [illegible] الذي هو مذهب المتأخرين قوله ولا يلزم من ذلك التجوز في لفظه اذا اريد به من عام به

الضرب ام فان من قام به الضرب جزئي اضافي لمن قام به المبتدء وهو ضابطة وجود الكلي الطبيعي متحقق حينئذ فيتحمل الامر قام به المبتدء الذي هو الضرب
فالحيثية التخصيصية المتقومة بتلك المادة المخصوصة مستعملة في من قام به المبتدء الكلي وخصوصية الضرب مستفادة من المادة على حد
اطلاق الكلي على الفرد فلا تجاوز في صناب بحيث يراد منه من قام به الضرب لا باعتبار الحيثية ولا باعتبار المادة قوله وما ذكره من صلاحية
المعنى الكلي او عرضيه من هذا البيان مضافا الى ما سبقه ولاحقه بعد منع جريان قاعدة الوضع العام والموضوع له الخاص في المشتقات ابداء
الفرق بينها وبين الالفاظ الموضوعة بهذا الوضع ومحصله ان الضرورة في هذه الالفاظ دعت الى اختيار هذا الوضع ولا ضرورة في
المشتقات وبيانه ان اللفظ في عنوان الوضع العام والموضوع له الخاص واحد ولا يمكن وضعه بازاء المعنى الكلي على راي المتاخرين لانقضائه
الى المجاز بلا حقيقة الباطل ههنا باتفاق وجميع الاداة ولا بازاء جزئياته الملحوظة تفصيلا باوضاع متعددة على حسب تعدد هذه الاداة
من جهة عدم تناهي الجزئيات الى عدم تناهي زمان الوضع او تحقق اوضاع غير متناهية في زمان متناه بل في ان واحد فلا بد وان يوضع
لها بملاحظة اجمالية حاصلة بملاحظة القدر الجامع فملاحظة القدر الجامع ولانه وضع اللفظ بازاء الجزئيات بما لا بد منه في هذه
الالفاظ بخلاف المشتقات فان الالفاظ في كل نوع منها متعددة على حسب تعدد المعاني وبالجملة لم يذ ما ان لذلك قوله لان لفظا
يفيد معنى وقائل يفيد معنى اخر وهكذا فلا فائدة في تصور المعنى الكلي لذلك الخ يعني حصل بتصور المعنى الكلي وبواسطته في الوضع مما لا
يحتاج اليه في التوصل الى افادة الالفاظ المختلفة للمعاني المتغايرة فيكون لغوا لحصول الغرض تارة بفرض وضع كلي اللفظ الكلي للمعنى
اخرى بفرض وضع جزئيات الكلي لجزئيات الكلي من دون ان يلزم على التقديرين محذور بتعدد من اغات التوزيع لفظا ذلك على الاول بوضع
كل خصوصية من اللفظ لكل خصوصية من المعنى تبعا وعلى الثاني بوضع كل لكل استقلالا لا مع خروج كل منهما عن عنوان عموم الوضع
وخصوص الموضوع له لكونهما على الاول عامين وعلى الثاني خاصين ولو قيل لو فرض وضع الكلي لخصوصيات الكلي لم يكن الوضع
عاما منطقيا والموضوع له عاما اصوليا كان من هذا الباب اذ لا فرق فيه بعد تصور كلي المعنى بين التعبير بالوضع لكل من قام به المبدا او
ما بالوضع لجزئياته فان مفاد العبارتين واحد المغتفر ان اعتبار التوزيع في جانب الموضوع الذي هو لانه فهو يخرجه من هذا الباب كما
هو واضح ولا يتمشى نحوه في وضع نحو اسماء الاشارة ونحوهما مما يكون وضعه من هذا الباب لعدم قبول اللفظ بوصلة التخصيص التوزيع
قوله وفرض الصلاحية جداء اعلم ان تكلف فرض الصلاحية في الامور المذكورة والامثلة المخصوصة انما يحتاج اليه فيما لو تعددت
العمومات ذاتا مطلقا واما ما لو تعددت ذاتا كقولنا اكرم العلماء واضفهم واخلعهم مثلا فلا يحتاج فيه الى تكلف الفرض ولا تحقق
الصلاحية في الامور المذكورة لوضوح امثلته وبلوغها في الكثرة فوق حد الاحصاء بل كل ناصح وقوعه مستثنى في الكلام فهو مما
يصلح اختصاصه بالاخيرة ولعوده الى الجميع في مرتبة واحدة وان كان عليها تخصيصا الا ما قام قرينة فيه بالاختصاص او العود الى الجميع
فيخرج عن الصلاحية لعارض لا لذاته قوله او كان الموضوع له خاصا اه اراد بخصوص الموضوع له ما كان خاصا اضافيا لئلا
ينافي عمومه بالقياس الى ما تحته فان الضابط الكلي لهذه الاقسام ان يكون المستثنى منه هو ما جنسا تعبا ولا بعموم مفهوم الواحد
الكثير ليكون صلاحية متحققة في ضمن الواحد والكثير معنا الصلاحية اختصاصها بالاخيرة وعوده الى الجميع فان الفاسق في قوله
اكرم العلماء والظرفاء والشعراء الا الفاسق منهم اذا اخذ بالمعنى الجنسي يصلح لها بهذا الاعتبار لا ضير ومن ثم قد تقتصر المطلبيات
بالموصولات لان الجنسية الصادقة على الواحد والكثير قد تعتبر في معنا الموصول باعتبار جنسية صلته كقوله اكرم العلماء والظرفاء
والشعراء الا الذي فسق اذا اريد بالصلة اسناد جنس الفسق الى ضمير الفاعل بخلاف اسم الاشارة الذي لا يقع وضعا الا على الجزئي
الحقيقي فلا يتصف بالجنسية وان كان قد يمكن فرض الصلاحية فيه كما في العلم ايضا اذا كان متسماها مصداقا للجميع عنا بين العموم
كقوله اكرم العلماء واخلع الظرفاء واعط الشعراء الا هذا او الا زيدا اذا كان المشار اليه وزيد عالما وظريفا قوله وما يكون مشتركا
بين معنيين كعين اه اه كما هكذا ومنها كونه من الالفاظ المشتركة بحيث يكون صالحا للعود الى الاخيرة باعتبار بعض والى الجميع باعتبار اخر

ح فحكمه حكم المشترك انتهى وهذه العبارة كما ترى قابلة للحمل على ما يتوجه اليه ما اورده على فرض الصلاحية في صورة الاشتراك بناء
على ما فهمه منها من الاشتراك على النهج الذي ذكره ومثل له بالمثال الاتي وهو ان يكون مدخول الباء في قوله باعتبار اخر مضافا الى الجن
ويكون اخر منكرا صفة للمعنى المطوي في العبارة وللحمل على ما لا يتوجه اليه ذلك وهو ان يكون مدخول الباء منكرا ويكون اخر صفة للاعتبار
لا للمعنى ويكون المراد بالاعتبار احتمال ارادة جميع معاني اللفظ المشترك حتى يخرج بالاستثناء من كل عام معنى من هذه المعاني مثلا
ان يكون لفظ المستثنى مشتركا بين معان متعددة على حسب تعدد العمومات واحتمل في الكلام ارادة واحد معين منها ليختص بالاخيرة
او جميعها الذي منها الاخيرة مع كون الاخيرة مختصة على تقدير كقوله اكرم العلماء والظرفاء والشعراء الا زيدا مع وجود المسمى بزيد في
كل من العمومات المذكورة والمراد من قوله ح فحكمه حكم المشترك ان حكم اللفظ في هذه الصورة حكم المشترك في الاحتياج الى قرينة تعيد
تعيين المراد اهو الواحد المعين او الجميع يكون مبنيه هذا الفرض وتجويزه على ما اختاره في بحث المشترك من جواز استعماله في اكثر من معنى فلا
يتوجه البيان عوده الى الجميع يستلزم استعماله في اكثر من معنى وهو غير جائز وح فربما يكون اختصاصه بالاخيرة على القول به ضعفا او ظهورا
قرينة معتبرة وعوده الى الجميع على القول به كل قرينة معتبرة للثاني ويحتمل ان يكون المراد من كون حكمه حكم المشترك كون حكمه مثل حكمه على
حسب الاقوال المتقدمة في جواز استعماله في الجميع حقيقة ومجازا مع ظهوره فيه عند التجرد عن القرينة وعدمه وامتناعه حسب ما تقرر في محله
قوله سيما اذا لم يكن هذا التخصص راكبا اه هذا غير جيد لا نفي لاشكال الذي ما ورده على عدم كون التخصص راكبا والا فيمتنع كونه راكبا
تعين تخصيص الاخيرة به على كل تقدير ويدور الامر في اخراجه بين كونه باعتبار المعنى العلمي فيتعين احتمال الاختصاص او باعتبار
المعنى الوصفي وعليه ينبني احتمال العود الى الجميع على تقدير كون نظر صاحب الغائم فيما فرضه من الاشتراك الى نحو ما فرضه المحشي من المثال
امكن كونه مبنيا على كون المعنى العلمي من مصاديق المعنى الوصفي ايضا قوله فهو وان كان اقرب من المثال السابق اه اي اقرب منه الى غرض
صاحب كم من بناء الصلاحية لهما في القسم الاخير على الاشتراك وجه الاقربية كما نبه عليه بعض الفضلاء انه لا يرد عليه ما ورد
على المثال السابق من ان فرض كون اللفظ موضوعا للمعنى بالوضع العام الذي بسببه يصلح للعود الى الاخيرة والى الجميع معا انما يغني
عن بناء الصلاحية على الاشتراك قوله فوضع كلها حرفي وان كان بعضها اسما كغير وسوى اه وقد تبع في جعل وضع الاسم المتضمن لمعنى
الاستثناء وضعا حرفيا صاحب المعالم حيث قال ادوات الاستثناء كلها موضوعة بالوضع العام لخصوصيات الاخراجات اما الحروف منها
فظاهر الى ان قال واما الاسم فلانه من قبيل المشتق والوضع فيه عام كما عرفت انتهى وان كان يرد عليه ما في ذيل كلامه لانه صرح في
هذه العبارة بكون ادوات الاستثناء كلها موضوعة بالوضع العام لخصوصيات الاخراج وهو الوضع الحرفي وفي الذيل جعل الاسم منها
من قبيل المشتق ويختار في المشتق على ما صرح به سابقا في تمهيد المقدمة كون الموضوع له فيه كالوضع عاما وكيف كان فاعترض عليه
المحقق السلطان في الحاشية بانه لا حاجة في بيان عموم وضع اسماء الاستثناء مثل غير وسوى الى دعوى انها من المشتقات اذ لا غائلة انها الة وضعت
لاخراج شيء خاص بخصوصه عن شيء بخصوصها سواء كانت مشتقة او جامدة فان الوضع لا يختص بالمشتقات وبعدها انه لم يقل بان اسماء
الاستثناء من المشتقات بل قال انها من قبيلها ومعناه انها مثلها في عموم الوضع وكانه حمل العبارة على ارادة كونها من قبيلها بحسب
المعنى فيكون مثلها في الوضع كما يظهر فيهم ذلك ايضا من المازندراني في حاشيته قائلا في شرح واما الاسم فلانه من قبيل المشتق يعني
كون الاسم موضوعا لخصوصيات الاخراج لانه من قبيل المشتق كالغير بمعنى المغاير وقد عرفت في المقدمة ان الوضع في المشتق امر لانه
خبير بعده ولا انه عبارة صاحب كم على ارادة ذلك هنا نعم جعل الغير بمعنى المغاير ما قيل ذكره بعض النحاة في الغير الوصفي محافظة على
قاعدتهم المقررة في باب النعت من ان الجامد لا يقع نعتا وان من شرطه الاشتقاق وهذا لا يقتضي بكون الغير الاستثنائي ايضا كذلك
الا ان يقال ان الغير بمفهومه في متفاهم العرف يقتضي مغايرة ما بعده لما قبله بالذات كقولك مررت برجل غير زيد او بالصفات كقولك
مررت برجل غير عالم فدخول المعنى الوصفي الاشتقاقي في مفهوم غير انما هو بهذا الاعتبار لا انه مشتق حقيقة او جامد موضوع لمعنى اشتقاقي

على غير قياس وان شئت قلت انه التزامي عرفي وح فلا يتفاوت الحال في انفهام هذا المعنى بين الغير الوصفي والغير الاستثنائي
فقولك جاء القوم غير زيد مثلا يدل في متفاهم العرف على مغايرة زيد لما قبله في صفة المجي بعدم المجي وكذا يدل على الاستثنا
وهو اخراج زيد من جاء القوم في اسناد المجي اليهم بهذا الاعتبار وهكذا يقال في توجيه دلالة سوى على الاستثناء وقضية ذلك ان
يكون دلالتهما عليه بالالتزام العرفي ويمكن ان يقال ان غير زيد او سوى زيد في موضع الاستثناء بيان لما اريد من العام واسند
اليه الحكم وهو ما عدا زيد والظاهر ان نصبه باعتبار الفعل المقدر فيكون تقدير قولنا جاء القوم غير زيد او سوى زيد جاء القوم اعني
غير زيد او سوى زيد كما يقال جاء زيد اعني الرجل الشجاع وما في كلام بعض النحاة من ان هذا النصب هو نصب زيد على تقدير كونه
مع الا اعطي غير بطريق العارية لاشتغال ما بعده بالاضافة بالجر مما لا شاهد عليها ولا ريب ان كون ما اسند اليه الحكم غير زيد
يستلزم كون زيد غير ما اسند اليه الحكم فيكون ثبوته خارجا عن مدلول العام وحكمه وقضية ذلك ايضا ان يكون الدلالة على الاستثنا
التزامية وح فلا ينبغي التكلم في ان اسم الاستثناء هل هو موضوع بالوضع العام لمفهوم الاخراج فيكون الموضوع له كالوضع عاما او
لخصوصياته فيكون وضعه حرفيا فالجزم بعدم الوضع الحرفي هنا ليس على ما ينبغي على التوجيهين قوله واما الافعال فوضعها ايضا حرفي
لان الاخراج انما هو باعتبار النسبة وهو معنى حرفي اه ذكره صاحب المعالم ايضا والانصاف ان الدلالة على خصوص الاستثناء في الافعال ايضا
التزامية فان ليس ولا يكون بحسب الوضع الحرفي الشخصي كما في الاول او النوعي المتعلق بالهيئة كما في الثاني لم يوضعا الا لخصوص نفي
الخبر عن الاسم من غير نظر في لحاظ الوضع الى الاخراج ولا غيره الا انهما في الاستعمال قد يجريان مجرى الا حيث يردان في موضع الاستثناء
فيقصد من نفي الخبر عن الاسم في ذلك الموضع بالخصوص الدلالة على اخراج الخبر من العام ففي قولنا جاء القوم ليس زيدا او لا يكون زيدا يقصد
ليس الجائي منهم او ليس بعضهم او لا يكون الجائي منهم او بعضهم زيدا يقصد به نفي زيد عن الجائي من القوم او من البعض المطلوب الجائي منهم
الدلالة على اخراج زيد من جاء القوم في اسناد المجي اليهم والجملة الفعلية المشتملة على فعل وفاعل ومفعول موضوعة بالوضع النوعي التركيبي
للدلالة على تعدية الفعل من فاعله الى مفعوله على معنى صدوره من الفاعل ووقوعه على المفعول من غير نظر في لحاظ هذا الوضع الى الاستثناء
والاخراج اصلا غير انه في مثل جاء القوم خلا زيدا او حاشا زيدا وعدا زيدا بتقدير خلا وحاشا وعدا بعضهم او الجائي منهم او
بعضهم زيدا يقصد من التعدية المذكورة الدلالة على اخراج زيد من القوم في اسناد المجي الى احاده فلم يقع في وضع شيء من المذكورات نوعا
الدلالة على استثناء ولا اخراج حتى ينظر في كيفية ذلك الوضع بل انه في موضع الاستثناء جار مجرى الا فتكون الدلالة على الاخراج
في الجميع التزامية تقصد من اللفظ في خصوص المقام ولا مدخلية للوضع فيه قوله محل النزاع هو جواز كون كل من الجمل موردا للاخراج
البدلي اه اراد بالبدلية عنوان الاستثناء على الجميع بحيث يكون كل واحد موردا للاخراج بالاستقلال نظير ما تقدم في بحث استعمال
المشترك في جميع معانيه حيث يراد به عنوان اللفظ على الجميع بحيث يكون كل واحد مناطا للحكم وموردا للاثبات والنفي وهذا لا يقتضي
تعددها وتاخرا ولا ترتبا زمانيا بل يحصل بحسب لحاظ المتكلم في زمان واحد وهو حال التكلم ومن الفضلاء من اختلط عليه الامر
في بيان مراده من البدلية فصرفه الى غير وجهه فقال في تفسيره انه توهم ان القائل برجوعه الى الجميع يقول بان الاستثناء مستعمل في اخراجين
او اكثر على البدلية وكانه يريد انه قصد كل اخراج من لفظه بدلا بمعنى ان تلك الاخراجات لا تراد منه دفعة بل على سبيل التعاقب والبدلية
وان كانت تلك الاخراجات المرادة منه على البدلية مرادة عنده في الواقع على سبيل الاجتماع لا البدلية ثم اورد عليه بقوله ولا يخفى ما فيه
من التكلف المستبشع مع انه لا يستقيم اذا كان المستثنى منه جمعا معرفا وعدم كون ما ذكره معنى البدلية في هذا المقام فالاخراجات على
تقدير تسليم تعددها لا يعتبر فيها تعاقب بل يحصل الجميع في لحاظ المتكلم دفعة واحدة قوله فلا يصح حينئذ الكلام والبحث في هذا
المثال الا بارادة واحد من الاصدقاء وواحد من العلماء اه قد يورد عليه بما ملخصه انه لو كان مبنى هذا المثال على ذلك الاعتبار لكان
المخرج من الاصدقاء والعلماء اثنين لا واحدا وهذا خلاف مؤدى الواحد هذا مع تطرق المنع الى الجواز اذا دار بين لفظ الواحد ولفظ ان

هذا انما يلزم لو اريد بالواحد المنكر مصداق الواحد ومبنى المثال الذي لم يبنا فيه على حد نحو ما ذكر على ارادة مفهوم الواحد وهذا معنى
جنسي يتناول الواحد والاحاد المتعدد وهو في المثال واحد من الاصدقاء وواحد من العلماء فانه بهذا الاعتبار يصدق على كل منهما على البدل
بمعنى استقلال كل في كونه موردا للحكم والاثنان مفهوم يلزم اذا اريد من لفظ الواحد مصداقه بشرط انضمامه الى واحد اخر ومفهوم
الواحد فيه صادق على كل من الواحدين على البدل لا بلازم ذلك فلا يلزم ارادة اثنين من لفظ الواحد قوله جعل قول القائل ما اكلت
ولا شربت ولا نمت الا بالليل بمعنى لم افعل هذه الافعال الا بالليل اه يرد على هذا التاويل مع انه تكلف واضح انه مما لا داعي اليه اصلا
لعدم كون المثال من جزئيات المبحث نوعا فانه من تقييد المطلق لا من تخصيص العام فان المستثنى هنا مفرغ والمستثنى منه المقدر
في متفاهم العرف ظاهر الرجوع الى جميع الجمل فيفيد تقييد كل واحد من الافعال والتقدير ما اكلت ولا شربت ولا نمت في شيء من الاوقات الا في
الليل وتوهم كون التقدير ما اكلت في شيء من الاوقات ولا شربت في شيء من الاوقات ولا نمت في شيء من الاوقات الا في الليل فيكون من
الاستثناء المتعقب للعمومات الموجب لتخصيصها على القول بالرجوع الى الجميع بعيد عن فهم العرف ويأباه الطبع السليم وقضية الاصل
فالمقدر عام واحد وهو قيد لكل من الافعال المذكورة فيكون المستثنى ايضا قيدا لكل واحد بلا تكلف ولا لزوم تجوز ولا استعمال
لفظ في اكثر من معنى كما انه لو قيل ما اكلت ولا شربت ولا نمت بالنهار او قيل اكلت وشربت ونمت بالليل كان القيد في متفاهم العرف
ظاهر الرجوع الى الجميع الموجب لتقييد كل واحد وانكاره مكابرة لا يلتفت اليها قوله انما هو لاجل ان الجمع المحلى باللام حقيقة في العموم
وارادة علماء بني خالد فقط منه يوجب التخصيص اه فيه منع انحصار لزوم التخصيص بهذا التقدير بل هو لازم على كل تقدير لوضوح
ان العلماء المستثنى في هذا التركيب لا يتناول من صدق عليه العالم الافراد الخارجة عن القبائل الثلث فغاية ما فيه من العموم انما هو استغراق
جزئيات الموضوع على حسب اعتبار المتكلم وهو في النظر مردد بين كونه علماء بني خالد او علماء القبائل الثلث واياما كان فهو خلاف
ما اخذ في وضع الجمع المحلى باللام فالتخصيص في العلماء مشترك اللزوم فليس بناء رجوعه الى الجميع على ما ذكره من كون الجمع المحلى حقيقة
في العموم وان اصالة الحقيقة او اصالة عدم التخصيص يقتضي رجوعه الى الجميع بل الامر في التخصيص اللازم على التقديرين دائر بين تخصيص
الاقل وتخصيص الاكثر فان الافراد الخارجة من هذا العام على تقدير رجوعه الى الجميع اقل منها على تقدير رجوعه الى الاخيرة فقط ويرجع
ذلك الى ان العام المستثنى في هذا التركيب مخصص بما عدى الافراد الخارجة عن العمومات الماخوذة منحصرا والتشكيك انما هو لاجل ان
المراد منه هل هو تمام الباقي وهو جميع الافراد المندرجة في جميع تلك العمومات او بعضه وهو خصوص الافراد المشمولة للعام الاخير
فيندرج بذلك في عنوان العام المخصص المختلف في حجيته وقد تقدم ان الحق حجيته على معنى ظهوره في ارادة تمام الباقي وهذا هنا
ظهور ما نوعي في القرينة وارد على ظهورات العمومات المذكورة ودافع لها وصارف لكل منها الى ارادة ما عدا العلماء من افرادها على حد
ظهور قرينة المجاز الوارد على ظهور اسد الصارف له الى ارادة معناه المجازي وهذا هو وجه رجوع العلماء الى الجميع لا ما ذكره بما
قرره اه ان ما ذكره من ان الامر يدور بين مجازات ثلثة وهي المجاز في المستثنى والمجاز في ما عدا الاخير من العمومات والمجاز في الهيئة
التركيبية ضعيف جدا اذ المجاز في المستثنى مما لا محيص عنه وورود ظهوره في تمام الباقي على ظهورات العمومات الثلث يقضي بتعين
المجاز فيها ايضا ومعه فتكلف ارتكاب التجوز في الهيئة التركيبية بارادة لم افعل هذه الافعال مما لا داعي اليه اصلا فلا تعارض
هذا ولكن الانصاف ان استثناء الجمع المحلى لا يقصد به الا بيان مخالفة جملة منضبطة من افراد العام المستثنى منه لباقيها في الحكم
فيعبر عنها بالجمع الدال على الجماعة على حد ما بين في الاستعمال لجنس الجمع فليس النظر فيه الى وضعه الثانوي للعموم المستلزم لانسلاخ
الجمعية عنه حتى ينظر في ان استعماله هنا هل هو على الحقيقة او على المجاز ويجري مجرى الكلمات السابقة بل الى وضعه الاصلي لجنس الجماعة
وصلاحيته عوده الى الجميع والى الاخيرة فقط انما هو لصلاحية جنس الجماعة للقليل والكثير فيكون استعماله باعتبار هذا الوضع
على الحقيقة بكل من التقديرين قوله ولكن العام المتصور الا مفهوم الاخراج عن متعدد واحداث دخول الوحدة في الموضوع للدخول لها

حال الوضع كلاهما محل منع بالسند الآتي فالواضع لم يلاحظ الا مفهوم المتعدد ولم يلاحظ معه وحدة ولا تعددا وهذا ما يعبر عنه
بالمتعدد لا بشرط الوحدة ولا بشرط التعدد لان اللا بشرطية بالنسبة اليهما وصف عنوان الواضع عنه وعرفنا بالاطلاق معنى بقيا
الاطلاق ايضا لا يحتاج الى الدليل كما يذكره فيما بعد قوله ويدل على ما اخترناه تبادر الوحدة اه اي تبادر من قول القائل
اكرم العلماء والظرفاء والشرفاء الا زيدا والا رجلا ثالثا اخراج واحد عن متعدد واحد دون اخراجات متبادرة لا متعددة على
حسب تعدد المتعددات والاول علامة الحقيقة وفيه ان تبادر الوحدة بالنسبة الى الاخراج صحيح وبالنسبة الى المتعدد الذي هو المخرج
منه غير صحيح ويتوهم ان تعدد المخرج منه يوجب تعدد الاخراج ممنوع بما استذكره قوله بل نقول انه لم يثبت من الواضع الا الوضع
حال الوحدة اه يعني ان وضع الا وغيرها من ادوات الاستثناء للاخراج عن المتعدد انما ثبت في حال الوحدة في المتعدد كوحدة العلماء
مثلا في قولنا اكرم العلماء الا زيدا فاستعمالها في الاخراج عن المتعدد المتعدد استعمال لها في غير ما ثبت له الوضع فلا يكون حقيقة
وبعضهم انه لو صح ذلك لقضى بعدم جواز استعمال الادوات في الاخراج عن المتعدد بالمتعدد وهو باطل باتفاق اقوال المسئلة ومنها
لاجل القول الحقيقة في عنوانها لا ان صلاحية العود الى الجميع لا تتاتى الا بفرض استعمال الادوات في الاخراج عن الجميع جائز مع انها
الوحدة بالمعنى المذكور من طوارئ الاستعمال لانها تعرض للمتعدد الخارجي المأخوذ في الاستعمال كالعلماء في المثال المذكور والمأخوذ
في لحاظ الوضع مفهوم المتعدد لا مصداقه الخاص وهو لا يقبل حال الوحدة بالمعنى المذكور جزما وان كان يقبل التقييد بالوحدة
المقابلة للتعدد الا انه مقطوع بانتفائه فلا يبقى الا المتعدد الملحوظ لا بشرط الوحدة ولا بشرط التعدد قوله وقد ظهر بما ذكرنا
بطلان ما ذكره صاحب المعالم اه اقول يظهر بالتامل في كلماتنا السابقة واللاحقة ان الصواب الموافق للاعتبار ما اختاره هنا لو
توهم استلزامه استعمال اداة الاستثناء في الاخراجات المتعددة المتبادلة على تقدير العود الى الجميع يندفع بان الاخراج لما انه كان انما
ما كان ليس الا واحدا شخصيا والتعدد انما هو في المخرج عنه وهو بالقياس الى الاخراج لا يوجب الا تعددا اضافيا فانه التي لا يتنافى
وحدته الشخصية الخارجية حيث انه يضاف باعتبار انه شيء الى الجمل والعمومات المتعددة فيقال انه في ذاته لا يخرج عن هذا وعن
هذا وعن هذا ومن الظاهر ان تعدد الاضافات على حسب تعدد المضاف اليه لا يوجب تعدد المضاف ولا ينافي وحدته كما في تعدد اضافة
الضياء الى كونه صوتيا ومفرولا ومنسوجا وملبوسا ان شئت قلت ان الاخراج ما يتم من فعل المتكلم ونحن نرى انه بالوجدان انه في كلتا
صورتي العود الى الاخيرة والى الجميع يحصل على منوال واحد فيكون في حد ذاته واحدا والتعدد بوصف عرضي طارئ عليه بحقيقة عند العطف
بالعرض باعتبار تعدد المخرج عنه وتعدده مع تعدد مصاديق المخرج ولو عبرنا عن المعنى الحرفي هنا بالنسبة بين الشيئين من حيث كون
احدهما مخرجا عن الآخر كان شرط ناسبا فالنسبة ايضا في حد ذاتها ومن حيث قصد المتكلم اياها في كلتا الصورتين بالاداة واحدة
ان كانت قد تنحل الى المتعددة باعتبار تعدد احد طرفيها او كلا الطرفين ولا مانع من كون الوحدة فيها وفي الاخراج في صورتي العود الى
الجميع نوعية فالتعدد في مصاديق معنى الاداة لا في نفسه ولا ينافي هذا الاعتبار كونها موضوعة بالوضع العام للخصوصيات بناء
على ان الخصوصيات الماخوذة في هذا الوضع قد تكون بالقياس الى الملاحظة اعم من الجزئيات الحقيقية والجزئيات الاضافية كما
في الموصول ولذا قد يدخل الجنسية في مدلوله كما تعلم الاشارة اليها ايضا وبدخول الجنسية في معنى اللفظ يندفع ايضا توهم الاستعمال
في اكثر من معنى بالنسبة الى لفظ المستثنى اذا كان منكرا كما في مثل اضرب فلانا والذي لصدقه الا واحدا او رجلا فيجعل التنوين للتمكن
ويراد الماهية الجنسية من المدخول من حيث تحققها في ضمن فردها او افرادها اعتمادا على الوضع الاولي ويحال فهم خصوص الفرد
او الافراد الى القرينة القاضية بعود الاستثناء الى الجميع قوله كما في قوله تعالى ان الله مبتليكم بنهر الآية فقيل بهذه الآية كالقيل
بالآية الاولى غير واقع في العبارة المحكية عن السيد وكان مبنى التمثيل بهذه الآية على ارجاع الاستثناء الى مفهوم الجملة الاخيرة
هي قوله ومن لم يطعمه فانه مني لا الى منطوقها فيكون التقدير ومن طعمه فليس مني الا من اغترف غرفة بيده وبهذا يندفع ما اورد عليه من

ان

ان ذلك هفوة من قائله للزومه انقلاب مقصوده تعالى وهو منع بني اسرائيل من شرب زائد من غرفة واحدة باليد من النهر والرخصة
بالاستثناء في شرب الغرفة الى خلافه لكون المعنى على تقدير الرجوع الى الاخيرة ان من اغترف غرفة بيده فليس مني لانه استثناء من الاثبات
وهو قوله فهو مني فوجب رجاعه الى الجملة الاولى لئلا يفسد المعنى المقصود بالآية ووجه الاندفاع ان الفساد انما يلزم على تقدير كونه
استثناء من منطوق الجملة الاخيرة لا على تقدير كونه استثناء من مفهومها كما لا يخفى لا يقال مفهوم الجملة الاخيرة عين منطوق الجملة الاولى
لتغاير عنواني الشرب والطعم وهو الذوق الذي هو دون الشرب فلا يدخل مفهوم احد الجملتين في منطوق الاخرى ومنطوق الجملة الاولى هو المنع
من الشرب ومفهوم الجملة الاخيرة يقتضي المنع من الطعم ايضا واغتراف الغرفة المرخص فيها يناسب الطعم لا الشرب ما انها في العادة لا تروي العطشان
فيكون مستثنى لها من الطعم بمعنى الذوق بخلاف الشرب الذي ينصرف الى المقدار المتعارف الذي من شانه ان يروي عادة وان اتفق في مورد نزول
الآية عكس ذلك رحمة على المطيعين منهم ونقمة على العاصين كما ورد به الحديث فروي ان من اقتصر على الغرفة كفته لشربه واروته ومن لم يقتصر
غلب عطشه واسودت شفته ولم يقدر ان يمضي قوله وفيه منع واضح اه توضيح المنع وسنده ان كون الجمل المتعاطفة في قوة الجملة الواحدة غير
واضح فان ما يعد للتشارك الجمل المتعددة للواحدة في الحكم الذي هو المتنازع فيه وهو رجوع ما يليها من المخصصات الى الجميع فيه ان التشارك
لا بد لها من موجب يخرجها عن القياس ولا موجب لها على ما ذكره المستدل في عنوان الدليل الا حرف العطف ويدفعه فضاء ما يقتضيه حرف
العطف انما هو كون المعطوف في حكم المعطوف عليه لا كون الجمل المتعاطفة في حكم جملة واحدة ليكون من المعطوف ولا المعطوف عليه وان اريد
بان الجمل المتعددة من حيث انها تفيد معنى جملة واحدة يرجع اليها ما يليها من المخصصات باعتبار انه بعينه رجوع الى الجملة الواحدة فهي
متعددة صورة وواحدة معنى ففيه منع واضح حيث لا مقتضى له ايضا من جانب اللغة وما ذكر في معناها من الجملة الواحدة الجامعة لمضامينها
انتزاع عقلي وتاويل بعيد مبناه على تجويز عقلي لا يساعد عليه وضع الجمل ولا فهم العرف فلا يلتفت اليه في اجراء الاحكام اللفظية المنوطة باحد
الامرين من الوضع او فهم العرف فلا يبقى للمستدل الا القياس في اللغة ومع الفارق ومن جهة ان رجوع ما يلي الجملة الواحدة اليها باعتبار انه لولا
لكان لغوا محالا فيما يلي الجمل المتعددة فان تخصيص الجملة الاخيرة به كما هو المتيقن والمتفق عليه يخرجه عن اللغوية قوله وفيه مع ما تقدم من المنع
ان ذلك مبني اه والتحقيق في جوابه ان المثال المذكور ليس من قبيل المبحث اذ المقام عنه واحد ذاتا وهو الموصول حكما ايضا وهو وجوب الضرب
والجمل المتفقة محللات لدى التاويل المذكور لا يوجب الا نقل الصلة عن الجملة الفعلية المتعددة الى جملة اسمية واحدة تعدد فيها خبر المبتدأ
والاستثناء هنا اخراج للزناة عن الموصول لا عن جمل الصلة في حد انفسها ولا عن المفردات المنتزعة عنها فحدد ذواتها وحيثان واو الجمع
في جمل الصلة او في المفردات المنتزعة عنها يقتضي اعتبار اجتماع الصفات الثلث وهي القتل والسرقة والزنى في موضع الحكم فالاستثناء يقتضي خروج
الزناة عنها باجمعها عن ذلك الحكم فالجملة المخصصة بذلك الاستثناء واحدة مع التاويل المذكور وبدونه نعم لو عبر مكان المثال المذكور
بقولنا اضرب القاتلين والسارقين الا الزناة والزانين او بقولنا اضرب الذين قتلوا والذين سرقوا والذين زنوا الا الزناة لكان من المبحث ولعله
لبعض ما نبهنا اعدل عنه بعض الفضلاء الى ما ضبطنا به تارة تاويل فالجواب على التقرير الثاني من التاويل هو الجواب عن تقريره الاول وقد نبهناه
في الحاشية السابقة قوله ان الاستثناء بمشية الله اذا تعقب جملا يعود الى الجميع اه كانه اراد من الاستثناء بمشية الله مطلق ما يوجب التخصيص
بها سواء كان بصورة الشرط كقول القائل ما اكلت ولا شربت ولا نمت ان شاء الله او بصورة الاستثناء المصطلح كما لو قال ما اكلت ولا
شربت ولا نمت الا ان يشاء الله والا ان يريد الله فسقط عنه جملة من الابحاث التي ذكروها في الجواب وجواب التحقيق هو ان ما هو المخصص
هنا الى الجميع انما هو لقيام قرينة عقلية وطبعية كاشفة بان العود الى الاخيرة انما هو لجهة مشتركة بينها وبين غيرها وهو امتناع وقوع
ما لم يساعد على وقوعه مشية الله او ما تعلقت بعدم وقوعه فيمتنع الفرق بين الاخيرة وغيرها في العود وعدمه ولا كلام لاحد في عدم
هذا المقام ايضا اذا ساعد قرينة على العود الى الجميع بل الكلام والنزاع انما هو في صورة التجرد عن القرينة قوله والتحقيق في الجواب ان
هذا الدليل لا يدل على مدعاه تماما والاولى ان يقرر الجواب بان النزاع في المسئلة ان كان في الوضع وتعيين الموضوع له للاستثناء فقول الخصم

يحكم

يرجع الى دعوى كون الاستثناء حقيقة خاصة في الاخراج عن الاخيرة بحيث لو استعمل في الاخراج عن الاخيرة بحيث لو استعمل في الاخراج عن غيرها كان مجازا ودليلهم المذكور يشتمل على جزئين احدهما دفع محذور الهذرية المقتضي لارجاع الاستثناء الى الجملة الواحدة والاقربية مع الاتفاق المقتضي كل منهما لتعيين الجملة الاخيرة لذلك وثانيهما اصالة الحقيقة بالنسبة الى ما عداها المقتضية لحملها على ارادة العموم لا تعرض في شيء منهما لاثبات الوضع للاستثناء مطلقا فضلا عن الحقيقة الخاصة اما الجزء الاول فلان قصارى ما يفيده دفع محذور الهذرية مع الاقربية والاتفاق انما هو تشخيص المراد من الاستثناء وتعيين معناه المستعمل فيه مع السكوت عن افادة كون ذلك المعنى هو الموضوع له بالخصوص واما الجزء الثاني فلان اقصى ما يفيده اصالة الحقيقة فيما عدا الجملة الاخيرة انما هو تشخيص المراد بما عداها وانه العموم ولو رجع الى غيرها ايضا يوجب التجوز في ذلك الغير من غير قرينة عليه مع السكوت عن حال نفس الاستثناء من حيث ان ارادة الاخراج عن غير الاخيرة ايضا هل هو يجوز فيه ايضا اولا هذا مع ان من المحقق ان اصالة الحقيقة في لفظ لا تصلح امارة للوضع في لفظ اخر واورد معه في الكلام وقضية هذا كله كون الدليل بجميع جزئيه قاصرا عن اثبات الوضع للاستثناء على وجه يختص بالجملة الاخيرة وان كان النزاع في الظهور مع تسليم كون استعمال الاستثناء في كل من صورتي العود الى الاخيرة والعود الى الجميع على وجه الحقيقة فقولهم يرجع الى دعوى ظهوره والطلاقه في العود الى الاخيرة فقط ودليلهم بكل من جزئيه قاصر عن افادة ذلك ايضا اما جزؤه الاول فان كان الاعتماد فيه على مقدمة دفع محذور الهذرية فهو من جهة مشتركة بين الارجاع الى الاخيرة والارجاع الى غيرها فضلا عن الارجاع الى الجميع فلا ينهض في نفسها لتعيين الاول وان كان الاعتماد على مقدمة الاقربية فهي انما تصلح مرجحة للاخيرة في مسئلة دوران تخصيص الجملة الواحدة بين الاخيرة وبين الاولى او الثانية فقط لا في مسئلة دوران الاستثناء بين العود الى الاخيرة فقط او العود الى الجميع الذي منه الاخيرة لان احتمال العود الى غيرها ايضا مع العود اليها على كل تقدير لا ينافي الاقربية الثابتة لها او ان كان الاعتماد على الاتفاق فمبناه على ان رجاعه الى الاخيرة اخذ بالقدر المتيقن ولا يقضي بكون ذلك على وجه التعيين في ارادة المتكلم واما الجزء الثاني فلان اصالة الحقيقة المشخصة للمراد من لفظ كما انها لا تصلح امارة للوضع في لفظ اخر فكذلك لا تنهض قرينة معينة للمعنى المراد من ذلك اللفظ على تقدير كونه مشتركا لفظا او معنى او ما في حكمهما مما وضع بالوضع العام للمعنى الخاص فليتدبر

قوله بخلاف ما نحن فيه لعدم العلاقة لعدم جواز استعماله في كل اخراج اه حاصل الفرق ان المشفر اذا صرف عن المعنى الخاص وهو مشفر البعير الى جزئه الذي هو المشفر المطلقة المشتركة بين مشافر جميع الحيوانات جاز الاطلاق باعتبار هذا المعنى المجازي العام على مشفر الانسان وعلى مشفر غيره من سائر انواع الحيوانات ايضا من باب اطلاق الكلي على الفرد والاستثناء اذا صرف عن معناه الخاص وهو الاخراج عن الاخيرة لم يصرف الى جزئه وهو الاخراج المطلق المشترك بين جميع انواع الاخراجات التي منها الاخراج عن غير الاخيرة مما عدا الجميع والاخراج الاخراج باعتبار هذا المعنى المجازي العام على كل اخراج حتى الاخراج عن الاولى فقط والاخراج عن الثانية كذلك والثالثة لعدم جواز استعماله في كل اخراج وهذا اية كونه انما يصرف الى فرد خاص من ذلك المعنى العام مباين للمعنى الحقيقي وهو الاخراج عن الجميع بمعنى كل واحد على البدل وقضية ذلك ان لا يكون استعماله فيه لعلاقة الكل والجزء من باب تسمية الجزء باسم الكل نعم لو فرض جزء الاخراج عن الاخيرة خصوص الاخراج المشترك بينه وبين الاخراج عن الجميع لا مطلق الاخراج المشترك بينهما وبين سائر انواع الاخراج امكن القول بان استعماله في الاخراج عن الجميع انما هو لعلاقة الجزء وباعتبار هذا الاخراج الخاص المشترك لا مطلق الاخراج ولكن الفرض يكشف لعدم اختصاص الجزء المشترك بالماهية النوعية المشتركة بينهما فقط بل هو الماهية الجنسية المشتركة بينهما وبين غيرهما ايضا اقول كانه رحمه الله استظهر من مقالة الحنفية اختصاص مجاز الاستثناء على تقدير كون المتنازع فيه هو الوضع في الاخراج عن الجميع بعدم استعماله في غيره مما عدا الاخراج عن الاخيرة لا حقيقة ولا مجازا وهذا غير واضح فان غاية ما نسب اليهم انما هو القول بكون استعماله في الاخراج عن الجميع مجازا لعلاقة الا من يجعله حقيقة وهذا لا ينافي جواز استعماله في غيره مما عدا الاخراج عن الاخيرة ايضا مجازا فقوله يقتضي مخالفة

الضمير للمرجوع اليه اذ المفروض كون المرجوع اليه عاما والضمير لاختصاصه ببعض ما يتناوله ذلك العام المرجوع اليه خاصا فتحقق المخالفة بينهما فلا بد حينئذ اما من ارجاع الضمير الى ذلك البعض ليحصل المطابقة بينه وبين المرجوع اليه ومن تخصيص العام بما يختص به الضمير فيحصل به المطابقة ايضا والاول يستلزم الاستخدام في الضمير لرجوعه الى غير العام بالمعنى المراد منه وهو العموم والاستخدام وان كان واقعا في الكلام الا انه مجاز لا يصار اليه فتعين الثاني وهو التخصيص هذا توضيح دليل السيد المحسن ما قرره المصنف اجمالا قوله فلا بد من تخصيص العام لئلا يلزم الاستخدام اه وهو ان يراد من الضمير غير ما اريد من المرجع كما لو اريد في الاية من ضمير الجمع في بعولتهن الرجعيات بعد ما اريد من المطلقات ما يعمهن والبائنات والتخصيص ان يراد من المطلقات ايضا خصوص الرجعيات ولا استخدام لان الضمير يرجع الى المرجوع اليه باعتبار ما اريد منه فلم يرد منه بعد التزام التخصيص غير ما اريد من المرجع وهذا هو معنى دوران الامر بين التخصيص المجاز وهو الاستخدام في الضمير على ما يذكره فيما بعد قوله لان المراد من قوله تعالى وبعولتهن احق بردهن اه اي بعولة بعض المطلقات فاريد من الضمير على تقدير عدم التخصيص في المرجع المطلقات بالمعنى العام المراد من المرجع ولا يصح ذلك الا باضمار البعض بين المضاف وهو البعولة والمضاف اليه وهو الضمير فيدور الامر بين هذا الاضمار والتخصيص في العام قوله وقد يجاب بان الضمير كناية عن البعض فلا اضمار اه وظني ان هذا الجواب مما لا تعلق له بما ادعاه القائل من كون المقام من دوران الامر بين التخصيص والاضمار بل هو ذكر لاحتمال اخر فيه وهو دوران الامر بين التخصيص والمجاز ولا يدفع احتمال الدوران بين التخصيص والاضمار لوضوح ان المراد من الضمير على الاول هو مصداق البعض من المطلقات وهذا معنى كونه كناية عن البعض والمضمر على الثاني هو لفظ البعض وهو لم يعتبر ارادته من الضمير جزما لكونه نافيا لاحتمال الاضمار وفي الحقيقة ان الاضمار والتخصيص ايضا احد محتملات المقام كما جزم به بعض الفضلاء فانه جعلها خمسة حيث قال الاحتمالات في مثل الاية دائر بين وجوه خمسة الاول ان يخص العام بالبعض الذي يختص به حكم العام وهذا على تقدير كونه مجازا لا يوجب التجوز في الضمير لانه موضوع للرجوع الى مدلول المرجع حقيقة كان او مجازا الثاني ان يراد بالعام العموم ويعتبر عود الضمير الى البعض بطريق الاستخدام الثالث ان يراد بالعام بضميره العموم ويرتكب التخصيص بطريق الاخراج في الضمير الرابع ان يضمر لفظ البعض فيقدر ورد بعضهن الخامس ان يتوسع في نسبة الحكم الى الضمير بان يراد بالعام وبضميره العموم ويعتبر اسناد الحكم للجميع في الجملة الثانية باعتبار ثبوته للبعض توسعا انتهى الا انه اعتبر الاضمار في قوله بردهن فيتخيل ان الضمير المختص ببعض ما يتناوله العام على ما هو المبحث هو ذلك الضمير بعولتهن كما يظهر ذلك ايضا من صاحب المعالم وغيره ولعل نظرهم في ذلك الى ان الحكم المختص ببعض افراد العام مستفاد من قوله احق بردهن وفيه عدم كون جواز الرد حكما لبعولة المطلقات بالمعنى العام بل هو حكم مخصوص ببعولة الرجعيات من المطلقات فاختصاص ضمير ردهن يوجب اختصاص ضمير بعولتهن ايضا لانه موضوع الحكم المستفاد من القضية الثانية وح فالاضمار لا بد ان يعتبر في بعولتهن كما اعتبره الفاضل المتقدم حسبما بيناه وهذا يغني عن الاضمار في ردهن ايضا لان ضمير ردهن يراد منه ح ما اريد من البعض المضمر في بعولتهن وهو الرجعيات من دون لزوم اضمار فيه قوله وقد يقال ان ذلك مردد بين التخصيص اه وجه هذا القول ان ضمير الجمع ايضا عام كالمطلقات فالامر يدور بين ان يراد الرجعيات من المطلقات ويرجع اليه الضمير بهذا الاعتبار وهو تخصيص في اسم الظاهر ومن ضمير الجمع مع ابقاء المطلقات على العموم وهو تخصيص في الضمير والاصل فيه ان الضمير في عمومه وخصوصه تابع للمرجوع اليه كان الضمير عاما وارادة البعض منه تخصيص فيه ومحصل ما ذكره في جوابه ان الضمير موضوع للعود الى المرجع باعتبار ما اريد منه فاعتبار وضعه ان يراد منه ما اريد من المرجع ومخالفته له في ذلك بارادة غير ما اريد منه تجوز فيه وهذا نوع من المجاز مخصوص بضمير الغائب مما ربما يعد من المجازات ولا مدخلية فيه للتخصيص خصوصا لا يعتبر في الضمير ان يكون عاما وان كان قد يتفق عليه التخصيص في ما اذا كان الضمير عاما او ح يعتبر الحيثية والعموم في المقام المجازية اللازمة من الجهة المختصة بالضمير المتحققة هنا في ضمن التخصيص لا غير قوله فالمعتبر

وان كان بعد التعميم عود الضمير الى بعض المرجوع اليه

فيه ظاهر اللفظ اه يعني ان الضمير وان كان موضوعا لما هو مراد من المرجع لكن لا مطلقا بل اذا علم او ظن كونه مرادا منه بظهور المرجع
فيه بنفسه او بواسطة قرينة حالية او مقالية متصلة فالمراد من ظهور المرجع فيه ما يعم الظهور الاول والظهور الثاني وموجبه
مما احاط به ما سيذكره الى اعتبار كون المراد معهودا بين المتكلم والمخاطب بالعهد الحاصل قبل ذكر الضمير من ظهور المرجع باحد الوجهين
وقضية ذلك مجازية الضمير في ما نحن فيه على كلا التقديرين تخصيص العام وعدمه لا لانتفاء الارادة بل لانتفاء المعهودية ولكن سيشير
في ذيل الحاشية الآتية الى ما يدفع ذلك ويقتضي خصامه مجازية الضمير بصورة ارادة العموم من المرجع من احتياج المرجع الى قرينة بيان
المراد منه لا ينافي كون استعمال الضمير على وجه الحقيقة قوله نعم لما كان المعتبر في وضع ضمير الغائب مثلا معهودية المرجع بين المتكلم والمخاطب
اراد بالمعهودية التعين وحاصل ما ذكره ان ضمير الغائب موضوع للدلالة على شيء معين حصل تعينه بالمرجع المتقدم ذكره اي بدلالته الظاهرة
عليه بعنوان الحقيقة او المجاز والاصل فيه ان ضمير الغائب كغيره من الضماير من جملة المعارف والمعرفة ما دل بالوضع على شيء معين وهو مما وضع
غيره باعتبار كون تعينه معناه داخلا بواسطة المرجع فهو يدل بالوضع على ما تعين بالمرجع وظاهر كلامه كون الماخوذ في وضعه تعين الشيء
عند المتكلم والمخاطب معا فلا يكفي التعين عند المتكلم فقط وهذا هو السر في كونه في موضع الاستخدام مجازا فانه لانتفاء التعين عند
المخاطب مع حصوله للمتكلم فان كل معنى اراده المتكلم من اللفظ فهو من حيث كونه مرادا من اللفظ معين عنده معلوم لديه وان كان غير معين
بالذات فقولنا جاءني رجل هو عالم او جئني برجل هو عالم حقيقة لان ما اريد بالضمير معين عندهما باعتبار كونه مرادا من المرجع على
الوجه الذي هو مراد منه وان كان غير معين بالذات عند المخاطب فقط في الاول وعندهما في الثاني وقولنا جاءني زيد وهو قائم اذا انكشف
بالقرينة الخارجية كون المراد من الضمير غلام زيد مثلا لا نفسه بطريق الاستخدام مجاز وعن بعض الفضلاء فاكتفى فيه بالتعين عند المتكلم
فقط فان الضماير موضوعة للعود الى مرجع معين عند المتكلم واما كونه متعينا عند المخاطب فغير معتبر في وضعها وان كان على خلاف الظاهر
من اعتبار التعين ولهذا اذا تعدد المرجع وصلح الضمير عند المخاطب للعود الى كل ولم يدر ارادة المتكلم معينا منها لم يكن مجازا اصلا بل كان
حكمه حكم المشترك اذا تجرد عن قرينة التعيين الى ان ذكر ما ملخصه ان استعماله المجرد عن اعتبار التعين عند المخاطب مخالف للظاهر دون
الوضع انتهى وكانه غفل عما بيناه من كون الضمير معرفة والمعرفة ما دل على شيء بعينه عند المخاطب ايضا لا يكفي فيها مجرد التعين عند المتكلم
والا كان رجل في قوله جاءني رجل معرفة وما استشهد به لما ادعاه من نفي المجازية في ما اذا تعدد المرجع وصلح الضمير عند المخاطب للعود
الى كل واحد واراد المتكلم معينا منها كقولنا ضرب زيد عمروا وهو قائم ومنه من تمثيل في بعينه في قول من سئل عن الخليفة بعد النبي ص وقول
عقيل حيث امره معوية لعنه الله بلعن علي عليه السلام فقام على المنبر وقال ان معوية امرني ان العن امير المؤمنين عليه السلام الا فالعنوه بعيد ان تقا
المجازية هنا مع عدم حصول التعين للمخاطب مسلمة ولكن لا لان الضمير مستعمل في غير المعين عنده بل لوقوع استعماله في المعين على حسب
التعين الماخوذ في وضعه وضعف عدم حصول التعين له انما هو لقصور دلالة اللفظ لمانع الاجمال الذي طرأه بسبب تعدد ما يصلح مرجعا
فرق واضح بين استعمال اللفظ الموضوع للمعين في غير المعين بوصف كونه غير معين وبين عدم دلالة اللفظ المعين المستعمل على التعين للمخاطب
لعارض الاجمال والموجب للمجازية هو الاول لا الثاني ولذا لا مجاز في استعمال زيد في احد مسمياته بعينه بلا قرينة التعيين مع انتفاء دلالته
عليه لعارض الاشتراك الموجب للاجمال وبعبارة اخرى فرق بين عدم اخذ التعين في المعنى المستعمل فيه مع انتفاء مانع الدلالة عليه لو اخذ
وبين انتفاء الدلالة عليه مع اخذه فيه لوجود المانع وتوضيح المقام انه قد عرفت ان التعين الماخوذ في وضع ضمير الغائب ما هو بحسب ما يريد
من المرجع وهذا باعتبار هذا الوصف معين واذا اريد بهذا الوصف من الضمير كان مستعملا في المعين على الوجه الماخوذ في وضعه فكان
حقيقة ولا ينافيه عدم حصول الدلالة عليه للمخاطب في بعض الاحيان كما في الامثلة المذكورة للاجمال الناشئ من اشتباه المرجع في نظره
فانه مع هذا الاشتباه يعلم في نحو الامثلة المذكورة انه مستعمل في ما اريد من المرجع ولكنه لا يعرفه بعينه باعتبار انه لا يعرف ان المرجع
اي الاسمين المتقدمين فالصحيح هو ما عليه المصنف فانه موضوع لما يتعين بالمرجع على الوجه الذي قررناه ولا ريب ان تعينه كونه متعينا عند

المتكلم والمخاطب معا وهو في موضع الاستخدام متعين بالقرينة الخارجية الدالة على ان المراد به غير ما اريد بالمرجع حقيقة ومجازا
فيكون مخالفته للظاهر باعتبار مخالفته للوضع ولا ينبغي نقضه بما ذكرنا من الامثلة لان الاحتياج الى القرينة فيها وفي نظايرها انما
هو لتعيين المرجع لا لبيان المراد من الضمير فلا ينافي كون استعماله فيها على وجه الحقيقة كما لا ينافيه الاحتياج اليها لتعيين المراد من اللفظ
في ما اذا كان لفظا مشتركا او ما في حكمه ولبيان المراد منه في ما اذا اريد منه معناه المجازي ولابهام الفرد في ما اذا اريد به الماهية من حيث
تحققها في ضمن الفرد معينا او غير معين قوله ولا مجال لاعمال اصل الحقيقة الظن بعد المخصص بل عدم الظن به كاف في عدم الاعتبار
في اعماله الظن بعدم المخصص المنفصل بل يكفي عدم الظن به واما المخصص المتصل وغيره من القرائن المتصلة فالظن بعدمه بل القطع
بعدمه معتبر في اعماله ومرجعه الى ان احتمال لحوق اللواحق المتصلة ما دام المتكلم مشتغلا بالكلام وكان مما يعد كونه احتمل
لحوقه به من اللفظ غاية ما كان وغيره مضر بظهوره في حقيقته الذي عليه مدار حمله عليها وهذا هو مقتضى اصل الحقيقة فالاحتمال
المذكور ما دام قائما لا مجال معه لاصل الحقيقة فلا معنى لاعماله والسر فيه يعلم بمراجعة ما حققنا في مباحث الحقيقة والمجاز من
العلقة من ان علم قرينة المجاز على معنى تجرد اللفظ الوارد في الكلام عنها جزء لما يقتضي حمله على ارادة حقيقته بحيث يحصل للسامع
القطع والظن بارادته على معنى ان حصول ذلك الامر له منوط باحرازه التجرد عن القرينة المتصلة معه الذي هو جزء علة ولا ريب انه لا
يحرز الا بعد انقطاع احتمال اللحوق فظهر ان ما حققه في المقدمة الثانية على اطلاقه غير سديد قوله فظهر ان احتمال كون مخالفة الضمير
مخصصا للمرجع لا ينفع بظهور المرجع في العموم اه وهذا نتيجة ما حققه في المقدمتين وان لم يكن للمقدمة الثانية على ما بيناه في الحاشية
السابقة كثير مدخلية فيها وملخصها ترجيح المجاز في الضمير على التخصيص في المرجع والبيان الواضح لوجهه ان الموجب للتصرف في الضمير
بالتجوز وفي المرجع بالتخصيص انما هو الدليل الدال على اختصاص الحكم المستفاد من القضية الثانية ببعض افراد العام الذي لو اريد من
الضمير كان يتجوز فيه فالمعارض لذلك الدليل في بادي الامر انما هو ظهور الضمير في حقيقته فالدليل المذكور انما يوجب التصرف في
محل التعارض وليس الا الضمير فيكون حاكما على ظهوره كاشفا عن ارادة خلاف ظاهره بخلاف ظاهر المرجع فانه لا تعارض لذلك الدليل
اصلا فلا وجه لتخصيصه وبالجملة التناقض الذي هو ملاك التعارض بعد ورود دليل اختصاص الحكم انما يلزم على تقدير ارادة العموم
من الضمير تبعا للمرجع ورعاية للمطابقة بينهما لا على تقدير ارادة البعض من الضمير بعد ارادة العموم من المرجع ودليل اختصاص
الحكم متعرض للضمير يكشف عن عدم ارادة العموم منه وليس متعرضا للمرجع بالكشف عن عدم ارادة العموم منه فلا معنى للتصرف فيه بطريق
التخصيص قوله مع انه يمكن القلب اه هذا القلب ليس في محله لان المعارض للقاعدة الموجب للخروج عنها انما هو دليل اختصاص الحكم لا
عموم المرجع فيحكم على القاعدة لا يقبل القلب والمعارضة كما هو واضح قوله مع دلالته على حكم الباقي على سبيل التنبيه اه اراد بذلك
دلالته على حكم الباقي بمفهوم الموافقة وطريق الاولوية توسعا كما يشهد به التمثيل وقد يجعل هذا القسم من الجواب المساوي فانه بمجموع
منطوقه ومفهومه الموافق يساوي السؤال ويعم جميع افراد مورده لا غير وقد يجعل منه ايضا ما دل على حكم الباقي بمفهوم المخالفة كما لو قال
اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء في جواب من سأل عن حكم الماء الملاقي للنجاسة فانه ايضا بمجموع منطوقه ومفهومه المخالف يساوي
السؤال ويعم جميع افراد مورده الا ان الفرق بينه وبين سابقه اتفاق الافراد في الحكم واختلافها فيه ولعل الوجه في تركه انما هو عدم ثبوت
نفي الخلاف لمكان الخلاف في حجية مفهوم المخالفة والا فلا عذر في تركه قوله ولو كان اعم منه في غير محل السؤال اه الواو هنا
للاستيناف كما يرشد اليه تغيير الاسلوب بذكر الشرط وفعله وعدم الاقتصار على الخبر عطفا له في تركيبها على قوله مساويا كما صنع في
سابقه وح فقوله فيتبع عموم الجواب في المقامين جواب لذلك الشرط ولو عطفه كما في السابق كان الصواب بما انه الشاذ ومراده بعموم الجواب
لغير محل السؤال اشتماله على حكمين يعنون باحدهما محل السؤال والاخر غيره اي ما يغايره في النوع فان ميتة البحر نوع مغاير لمائه الا
ان الجواب متعرض لبيان حكميهما من طهورية الاول وحلية الثاني ومعنى عموم الجواب فيهما ان قوله هو الطهور ماؤه عام لجميع افراده

المراد هو مورد السؤال فيكون من قسم الجواب المساوي للسؤال وقوله والمحل بشمه عام في جميع افراد الميتة فيكون من العام الوارد في
كلام المعصوم من غير سبق عن بعض افراده ومما بيناه ظهر وجه عدم الخلاف في اتباع عموم الجواب في المقامين فان كلا من الجواب المساوي
والعام الغير المسبوق بالسؤال عما هو اخص منه خارج عن محل الخلاف لعدم موجب للتشكيك في عموم حكمهما قوله واما لو كان اللفظ
اعم منه في محل السؤال اه المراد بالعموم هنا شمول اللفظ الوارد في الجواب بعمومه الوضعي او الاطلاقي لمورد السؤال وغيره من الافراد
المشاركة له في العنوان المندرجة معه تحت نوع واحد وحينئذ فهذا القسم هو محل الخلاف فيجب ان يراد بالعموم المأخوذ في تحريره شمول
اللفظ لا شمول حكمه او عمومه مع قطع النظر عن سبق فيما يوجب التشكيك في عموم حكمه من خصوص المورد سؤالا او حادثة لئلا
ينافي العنوان لوقوع الخلاف فيه بطبق عليه القولان وكان المراد بمحل السؤال المحقق كما في المثال الاول او المقدر اي ما من شانه ان
يسئل عن حكمه من حادثة وقعت في الخارج ولم يسئل عنها الا ان المعصوم تعرض لبيان حكمها كما في المثال الثاني ولولا ذلك لم يندرج
المثالان في عنوان محل السؤال مع كون كل منهما نوعا من محل البحث وملخص عنوانه ما اذا صدر عن المعصوم لفظ عام في مورد خاص
سئل عنه او يكون حادثة وقعت بحيث يكون السبب في صدوره سبق السؤال او سبق وقوع الحادثة كموت شاة الميمونة ولذا قد
يقرر الخلاف فانه هل العبرة بعموم اللفظ او بخصوص المورد والسبب على معنى كون اللفظ منزلا عليهما عينا ولا العموم من الافراد
وانقدح بملاحظة ذلك وما سبق انه يعتبر في محل الخلاف قيود ثلثة كون اللفظ مسبوقا بسؤال او وقوع حادثة وكونه عاما
بحسب المفهوم وكون الخطاب المشتمل عليه مستقلا بالافادة غير متوقف على انضمام المورد اليه قوله بعد اتفاقهم على جوازه في مفهوم
الموافقة اه كتخصيص قوله مثلا في الانعام زكوة بمفهوم قوله لا زكوة في اناث الخيل باخراج ذكور الخيل عنه بالمفهوم بعد اخراج اناثه
بالمنطوق واما التخصيص بمفهوم المخالفة فكتخصيص قوله كل ماء طاهر بمفهوم قوله اذا كان الماء قدر كر لا ينجسه شيء وكما اذا قال
في الانعام زكوة فانه عام في المعلوفة والسائمة ثم قال في الغنم السائمة زكوة فاخرج معلوفة الغنم بمفهوم الوصف قوله وفيه انه لا
جمع بين الدليلين فيجب اه ورد بان الجمع بين الدليلين هنا كما يمكن بالغاء العموم كذلك يمكن بالغاء المفهوم وجهة مشتركة بينهما فلا
يعقل كونه مرجحا للاول على الثاني بل لا بد في الترجيح من مرجح وفقديته فيه غير موجودة في الثاني والدليل خلو عن ذكرها وظني ان هذا
الرد بناء على ظاهر الدليل فما لا يوجه اليه لان مبناه على جعل المفهوم بنفسه دليلا مستقلا معارضا للعام لو صلح ان الغيتهما في عام
المستدل انه دليل شرعي عارض مثله في العمل به جمع بين الدليلين كليهما نعوذ الى المفهوم وطريق الجمع على تقدير صحة الفرض منحصر في الغاء
العموم ولا يمكن معارضته بالغاء المفهوم لان الغائه على تقدير كونه هو الدليل المعارض طرح له لا انه جمع بينه وبين معارضه نعم انما يتم
المعارضة المذكورة لو فرض المقابل للعام نفس الخطاب المشتمل على التعليق المقتضي للمفهوم من جهة شرط او وصف او غيرهما مما هو
مناط القول بحجية المفهوم فانه ذو دلالتين منطوقية ومفهومية وانما يعارض الخطاب المشتمل على العام بدلالته المفهومية الا انه خلاف
ظاهر عبارة الدليل حسبما عرفت نعم يرد على الدليل ح منع كون المفهوم بنفسه دليلا فانه بناء على التحقيق المتقدم في محله من ان المنطوق
والمفهوم وصفان للمدلول عبارة عن الحكم المنافي لمقتضى عموم العام وتعارض الدليلين عبارة عن تنافي مدلوليهما فالدليل المقابل للعام
لا بد ان يكون هو الخطاب المتضمن للدلالة المفهومية والجمع عبارة لا بد من اعمالهما معا وهو ح بمجرده لا يتمحض مرجحا لالغاء العموم
لامكانه ايضا بالغاء المفهوم ولعل مبنى الرد ايضا على المنع المذكور بدعوى انه وان لم يصرح به في عبارة القائل الا انه من باب المقدمة
المطوية لتوجيه الرد منوي له قوله احتج الخصم بان الخاص انما يقدم على العام لكون دلالته على ما تحته اقوى اه هذه المقدمة من دليل
الخصم في كمال المتانة والجودة ولا يمكن الذب عنها ولا اختصاص لوجهها بتعارض العام والخاص بل يجري في كل متعارضين يمكن الجمع
بينهما فان تعارض الدليلين اذا كان باعتبار الدلالة فلا بد في تقديم دلالة احدهما الذي معناه ارجاع التاويل الى الاخر بتخصيص او
او تجوز او اضمار او غير ذلك من مرجح في تلك الدلالة يعبر عنها بقوة الدلالة وهي بحكم الاستقراء القطعي في الادلة اللفظية المتعارضة

التي يقدم بعضها على بعض باعتبار الدلالة منحصرة في النصوصية والاظهرية ومع انتفائهما معا بتساوي الدلالتان فلا يمكن الجمع بينهما
بتقديم دلالة احدهما على دلالة الاخر ضرورة استحالة الترجيح من غير مرجح حتى في بناء الترجيح في مباحث تعارض الاحوال ايضا على
قوة الدلالة المنوطة باحد الامرين من النصوصية او الاظهرية فيقدم النص او الاظهر على الظاهر بطرح ظهوره وارتكاب التاويل فيه
بتخصيص او تقييد او تجوز او اضمار او نحوه وبدونهما يؤول الامر الى الاجمال الذي مناطه تساوي الاحتمالين وهو يوجب تعذر الاخذ
باحد الدلالتين بعينها وطرح الاخرى فيدخل فيما لا يمكن الجمع بين المتعارضين قوله والمفهوم اضعف دلالة من المنطوق فلا يجوز حمله عليه
هذه المقدمة من دليل الخصم على اطلاقها محل منع فان قولهم الدلالة المفهومية اضعف من الدلالة المنطوقية وان كان مشتهرا بينهم الا ان المراد
به بيان ضعف دلالة المفهوم كل خطاب على دلالة منطوقه لتقابلها الى ان لاولي النواهي انما بعد لدلالة المنطوق التي هي مطابقية فيكون ضعفه
على الوجه المذكور لا ينافي كونها اقوى بالاضافة الى دلالة العام على العموم كما ستعرفه قوله وقد اجيب عنه بان الجمع بين الدليلين اولى من ابطال
احدهما وان كان اضعف اه هذا الجواب بملاحظة ما بيناه بمكان من الوهن وبمعزل عن التحقيق فانا ولو تيسر الجمع بين الدليلين انما نقول انه يرجع الى
التاويل في الاضعف دلالة لا العكس اذ لا يعقل المرجح فقوى الدلالتين باضعفهما قوله والحق ان منع كون العام اقوى بل لا يقصر المفهوم الخاص غالبا
عن العام المنطوق اه ذكر هنا ثم قال المحقق ان افضل المفهوم التي هي حجة او كلها لا يقصر في القوة من دلالة العام على خصوصيات
الافراد وبناء هذا الجواب كما نبه المحقق السلطان على كفاية المساواة في التخصيص الذي هو الغاء لعموم العام وغيره بعد فرض مساواة الدلالتين
ان الغاء العموم ليس باولى من الغاء المفهوم فلا بد لتعيين الاول من مرجح لعدم صحة الترجيح من غير مرجح وقد ذكرنا سابقا انه لا مرجح الا قوة
دلالة المفهوم الخاص بالنصوصية او الاظهرية والاولى منتفية في ابواب المفاهيم لبناء حجيتها على الظهور فلا بد في الجمع بالتخصيص من احراز
اظهرية الدلالة المفهومية ولكنه بعيد بل هو الحق الذي لا محيص عنه فان قوله ان جاءك زيد فاكرمه بعد قوله اكرم العلماء اظهر دلالة
على عدم وجوب اكرام زيد على تقدير عدم مجيئه من دلالة اكرم العلماء بالعموم على وجوب اكرامه على كل تقدير من مجيئه وعدم مجيئه وانكاره مكابرة
خصوصا اذ دلالة اكرم العلماء على وجوب اكرام من جئ على تقدير عدم مجيئه مبتنية على عمومين في عموم احدهما العموم الوضعي وهو دلالة العلماء على كل فرد
منهم زيد والاخر العموم العقلي وهو دلالة اطلاق الحكم في كل فرد على عمومه بجميع الاحوال حتى حالتي المجي وعدمه والمفهوم اخراج لزيد في
خصوص حالة عدم المجي فهو في الحقيقة اخراج عن العموم العقلي الذي هو دلالة ضعيفة في دلالة ضعيفة وهكذا يقال في قوله اذا كان الماء قدر
كر لا ينجسه شيء بعد قوله كل ماء طاهر وفي قوله في الغنم السائمة زكوة بعد قوله في الانعام زكوة ولعل ما بيناه هو السر في اضعفية دلالة العام
الموجبة لتقديم المفهوم عليه فانه تخصيص في العموم الاحوالي لا في العموم الافرادي لوضوح ان منطوق الخصيصة موافق للعام في الحكم ولا تعارض بل
المعارض له هو المفهوم وهو في المثال المتقدم ليس نفيا لوجوب اكرام زيد بالذات بل نفي لوجوب اكرامه في حالة عدم المجي كما انه في مثال الماء ليس
اثباتا لنجاسة الماء الملاقي للنجاسة بالذات بل اثبات للنجاسة له في حال القلة وعدم الكرية هكذا ينبغي ضبطه فانه تحقيق رشيق لم نجده في كلام القوم
ولم نقف منهم على من تفطنه قوله اذا كان بينهما تناقض اه اي تباين كلي كقوله اكرم العلماء ولا تكرم العلماء فان من وجوه الجمع بينهما حمل الاول
على العدول والثاني على الفساق ولكنه يفتقر الى شاهدين وقد يكتفي بشاهد واحد وجه حمل احدهما المعين بالبعض اذا كان بحيث يختص ذلك
الواحد مع شاهد بتخصيصه شاهد بتخصيص العام الاخر بالبعض الاخر وذلك كما في المثال المذكور اذا وجد من الخارج شاهد بان المراد في لا
تكرم العلماء الفساق منهم فان ذلك العام بعد هذا التخصيص يخص شاهدا بان المراد في اكرم العلماء العدول منهم والسر فيه انقلاب نسبة التعارض
التباين بعد التخصيص المذكور الى تعارض الخاص والعام فان العام المخصص خاص بالقياس الى العام الغير المخصص فيخصص به بلا توقف الى
مخصص اخر قوله مثل التناقض في قضية شخصية اه مثل زيد عالم وزيد ليس بعالم وفي حكمه نحو اكرم زيدا ولا تكرم زيدا مع الاجماع على دوران
اكرام زيد بين الوجوب والحرمة قوله انما هو بالنسبة الى الهجر والترك والاسقاط اه فيه من التكلف ما لا يخفى بل مراده من الامكان في قضية
اولوية الجمع مهما امكن الامكان العرفي المنوط بالمزية باعتبار القوة والضعف في الدلالة لا الامكان العقلي المنوط بمجرد الاحتمال الذي

بالجمع او ارجاع الاضعف دلالة الى الاقوى والتاويل في الاضعف لا مطلق الحمل والتاويل ولو في الاقوى والمساوى كما توهم فالامر فيه من
الدلالتين اصلا او ادخل في مالا يمكن فيه الجمع لانه يمكن ولكنه لغير دليل الا بحمل بالجائز وعلى ما بيناه ينزل اطلاق كلام ابن الجمهور ومعقد
اجماعه قوله واما ما يقال من الرجوع الى مراتب الظن الى آخره ذكره المحقق السلطان في حاشية المعالم بالا الاظهر التفصيل بمراتب الظن الحاصل
باعتبار الموارد وانتفاء البواعث على التقييد في المفهوم فيخصص العام بمفهوم اقوى منه دلالة او مساو لا بما اقعدها هو اضعف منه قوله
لاريب في جواز تخصيص الكتاب بالكتاب ووجهه ظاهر من حيث تساوى العام والخاص في الجميع في قطعية السند وظنية الدلالة مع كون الخاص
باعتبار الخصوصية اقوى دلالة قوله واختلفوا في جوازه بخبر الواحد على اقوال والقول بالجواز لاكثر المحققين والقول بعدمه يحكى عن الشيخ
وجماعة وعليه السيد المرتضى ره حيث قال في اثناء كلامه على انا لو سلمنا ان العمل به مقصود الشرع لم يكن في ذلك دلالة على جواز التخصيص به
مرجع الخلاف على ما يظهر من وضع حجج القولين الجواز تخصيص العام القطعي السند بالخاص الظني السند فلا اشكال انما نشأ من جهة راجعة
الى السند ونفي قطعية سند العام وظنية سند الخاص من غير نظر فيه الى جهة الدلالة لم يحث لا جهة القطعية والظنية في السند كان التخصيص
وقطعيته مفروغا عنه مثال ما فيه بخلاف البحث السابق في جواز تخصيص العام بمفهوم المخالفة فان النظر بالنسبة الى جهة الدلالة من حيث الخصوصية
والاضعفية والمساواة من غير نظر الى جهة السند كذلك الحال في اختلافهم في بعض صور الترجيح في مسئلة تعارض الاحوال وبالتامل فيما ذكرنا
يظهران ما حدث في المسئلة من القولين بالتفصيل انما نشأ من خلط البحث في الافعال بما يبتنى على سبق التخصيص بالقطع او بالمنفصل قطعا
او ظنا انما هو التوهين في دلالة العام وهو لا يدفع شبهة القطعية والظنية في السند التي هي منشأ الاشكال كما يظهر ايضا ان مقابلة دليل
القول بالجواز بالمعارضة باحتمال التخصيص في العام او احتمال المجاز اخر فيه كما صنع المصنف ره تبعا لجماعة من الجواز على كون التخصيص
ارجح انواع المجاز ليس على ما ينبغي لابتنائه على الخلط المذكور لقضاء الضرورة بانه لو ورد في الكتاب نحو اكرم العلماء وفي خبر الواحد
الظني لا تكرم الاشقياء منهم فلا شبهة في تخصيص الاول بالثاني على ما هو معقد البحث هنا لتسليم وورود الامر بينه وبين التخصيص في
الثاني او تجوز اخر فيه مثل حمل النهي على الكراهة بمعنى اقلية الثواب بل ظاهر كلماتهم ومساق ادلتهم كون تخصيص الاول متعينا لو لا
شبهة الاختلاف بين سنديهما في القطعية والظنية ومما يكشف عن صحة ما قلناه ما في حجة المجوزين اذ لو عمل بالعام بطل الخاص في الخ
بالمرة وما في حجة المانعين فانه لو كان النظر في هذه المسئلة الى جهة الدلالة لم يتفرع على منع تخصيص الكتاب به العمل بعموم الغاء
الخبر على معنى طرحه رأسا بل يتعين ارجاع التاويل الى الخبر بتجوز ونحوه مع انه كثيرا ما لا يحتمل في الخبر الخاص المقابل لعام الكتاب
شيء من وجوه التاويل والمجاز كما في قوله ع ثلثة ايام للمشتري مع قوله البيعان بالخيار ما لم يفترقا الوارد في خصوص الحيوان والمجلس
قبالا لقوله تعالى اوفوا بالعقود المقتضي بعمومه الافرادي والازماني معا وجوب الوفاء بكل عقد في جميع الازمان حتى ثلثة ايام
بما هو العقد في الحيوان وزمان عدم افتراق المتبايعين في غيره والخبران لا يحتملان الا التخصيص لانه في عمومها الازماني وهي مع
الخبر المذكور ومنه يظهر ان معقد البحث ولا مقابل للتخصيص لانه من وجوه المجاز في جانب الخبر قوله وهذا ليس بمعنى التوقف وبعض
ان نسبة القول بالتوقف الى المحقق خطاء في فهم حقيقة مراده من كلامه فان قضية قوله ومع وجود الدلالة القرآنية يسقط وجوب
العمل به تعين العمل بعموم الكتاب لكونه على تقدير سقوط وجوب العمل بالخبر دلالة معتبرة سليمة عن المعارض وهذا بعينه قول المانع
قوله واحتجوا عليه بانهما دليلان تعارضا فاعمالهما ولو من وجه اولى اه ومبنى هذه الحجة على حجية خبر الواحد مطلقا كالكتاب وكون
حجيته من باب الظن الخاص اي من حيث كونه خبر عدل وح فالعمل بالخبر مع كونه مقتضيا منافيا لمقتضى عموم الكتاب بالقياس الى المورد
الخاص لا يتم الا باخراج المورد عن العموم فالامر يدور على طريقة الانفصال الحقيقي بين تخصيص الكتاب او ترك العمل بالخبر رأسا اللازم
من العمل بالعام والثاني خروج عن مقتضى دليل الحجية بلا حجة شرعية فيكون غالي معنى باطلا فلا شئ على الحجية تنزيله الخبر الظني منزلة
الخبر القطعي في جميع الاثار المترتبة عليه ومنها صلوحه لتخصيص العمومات منها ما نحن فيه وبذلك يندفع ما تقدم في كلام السيد بعد

تثليه لجواز العمل به من قوله لم يكن في ذلك دلالة على جواز التخصيص به لو اراد به منع الدلالة دليل جواز العمل بهذا الخبر الخاص على جواز
تخصيص الكتاب به مع تسليم دلالته على جواز العمل به لان العمل به لا يتم الا بالتخصيص فيما للمسائل ويما قلنا وكون حجيته من باب
الظن المطلق لمسيّما من دليل الانسداد ثم ينتج الحكم بالتخصيص بقول مطلق اذ الظن الفعلي الذي نيط به الحجية بل هو الحجة على هذا
التقدير قد لا يتفق حصوله بالخبر فلا يكون دليلا الا ان الظاهر انه على تقدير تعميم البحث في حجية الخبر بالنسبة الى الطريقين كما توهمه
بعضهم خارج عن موضوع المسئلة لان موضوعهم بخبر الواحد المقابل للكتاب ما اجتمع شرائط الحجية ومناطها قوله فتخصيص كونه جمعا بين
الدليلين لا يوجب القول بالتخصيص فيما انه لا كلام لاحد في انحصار طريق الجمع في التخصيص على تقدير جواز العمل بالخبر الظني في مقابلة
الكتاب القطعي وانما الكلام بملاحظة ادلة المانعين وطرقهم المختلفة حسبما اشير اليه في صحة التقدير قوله احتج المانع بان الكتاب قطعي
وخبر الواحد ظني والظن لا يعارض القطع لعدم مقاومته فيلغى ومحصله ان تخصيص العام بالخاص انما هو في صورة التعارض على معنى
تنافي مدلوليهما وهو فرع على المقاومة والخاص الظني لا يقاوم العام القطعي فيلغى وجوابه التحقيقي ان عدم مقاومة دليل المعارضة
دليل آخر اما لقصور في دلالته فيطرح تلك الدلالة بارجاع التاويل اليه او لقصور في سنده فترجح السند القوي ويطرح القاصر الاول
خارج عن معقد الكلام اذ قد عرفت سابقا انه لا نظر هنا الى جهة الدلالة اصلا واما الثاني فقطعية صدور احد الدليلين وظنية
صدور الاخر وان كانا من اسباب قوة السند وقصوره الا انهما انما يلاحظان في مقام الترجيح السندي حيث لم يمكن الجمع بينهما والعمل بهما
ولو من وجه ومن المعلوم ان تخصيص العام بالخاص من غير تعارض غيره من وجوه التاويل في جانب الخاص لجري طريق جمع ووجه
عمل فيكون قوة سند العام بقطعية صدوره ملغاة ولذا تقرر عندنا بالاجماع وغيره تقديم المرجحات الدلالية على المرجحات السندية
ومع وجود مرجح الدلالة الذي عليه مدار الجمع لا يلتفت الى مرجحات السند فلا تمم في المرتبة من الدلالة على فاقدها وان استلزم تقديم
موجوع السند على راجحه فلا معنى لالغاء الخروج لمجرد ظنية سنده نعم لو كان مستند قصور سند الخاص انتفاء الحجية الذاتية بما
لمنع العمل بخبر الواحد الغير المحفوف بقرائن العلم بقول مطلق كما عليه السيد واتباعه واشار اليه ايضا في عبارته المتقدمة بقوله على انا
لو سلمنا ورود الشرع به او لمنع شمول دليل العمل بخصوص الخبر الخاص المخالف لعام الكتاب تارة بدعوى ان الثابت بذلك الدليل انما
هو جواز العمل به في الجملة على طريقة القضية المهملة والقدر المتيقن منها غير ما نحن فيه كما هو احد احتمالي قول السيد في العبارة
المتقدمة لم يكن في ذلك دلالة على جواز التخصيص به وبدعوى انصرافه في متفاهم العرف الى غير ما نحن فيه كما هو احتمال الاخر في عبارة
السيد وبدعوى تقييده بصورة عدم مخالفته للدلالة القرآنية كما هو ظاهر العبارة المنقولة عن المحقق ولكنه بجميع الوجوه المذكورة
خارج عن معقد البحث لبنائه على ثبوت جواز العمل به مطلقا كما يظهر من عبارة ترجمة عنوان المسئلة بقوله واما تخصيصه بخبر
الواحد على تقدير العمل به فالاقرب جوازه مطلقا وح نقول بانه بعد قيام الدليل على جواز العمل به وعمومه لما نحن فيه ايضا لا عبرة في الغاء
وترك العمل به لمجرد كونه ظني السند فان مؤدى ذلك الدليل ان الشارع اقام خبر الواحد الظني مقام السند القطعي فيترتب عليه جميع الاثار
المترتبة على السند القطعي ومن جملة ذلك صلوحه لتخصيص عمومات القطعية الاسانيد وغيرها قرآنية وغيرها ودعوانه لا يتناول
من الاثار جواز التخصيص كما يحتمل ذلك ايضا من عبارة السيد مما لا ينبغي الاصغاء اليه لما نبهنا عليه من ان العمل به مع منافاته مقتضى
المقتضى العام لا يتم الا بالتخصيص لانحصار طريق الجمع وحال العمل فيه قوله فيكون الحكم على العموم اذ الشارع مظنون وكذا الحكم في الخاص على
الخصوص مظنون ايضا فيه مع ما عرفت من ان جهة الدلالة هنا ملغاة وغير منظور فيها منع الفرق بين الدلالتين الا في نوع الظن لا في
مرتبته فان دلالة العام هنا على العموم ظني في قطع فاحتمال مخالفته للواقع فيه من جهة واحدة ودلالة الخاص حسبما اعترف به من كونها
ايضا ظنية ظن في ظن واحتمال مخالفته للواقع فيه من جهتين فان اللفظ مظنون الصدور فيحتمل عدم صدوره وارادة ظاهر ذلك
اللفظ المظنون ايضا مظنونة فيحتمل عدم ارادته ومن المعلوم انه كلما اكثر الاحتمال في الدليل ضعفت دلالته على حكم الله الواقعي وكلما قل

الاحتمال القوي دلالة فالعام القطعي السند اقوى دلالة من الخاص الظني الا ان منع سلامة دلالة العام مع مقابلة الخاص
الظني فانه انما يدل على العموم لو خلي وطبعه ولنا مع ورود الخاص الظني بخلافه فيسقط دلالته لنهوض الخاص في متفاهم
العرف كاشفا عن ان المراد به ما عدا العموم وهو معنى التخصيص المبحوث عنه الا ان مرجعه الى ما بيناه من ان قطعية سند الكتاب
لا تدفع نهوض الخاص الظني لتخصيصه على العموم دليل حجيته ولا حاجة معه الى دعوى تساويهما في ظنية الدلالة خصوصا
مع كون جهة الدلالة مقررة بغلبها حسبما بيناه وبالتامل فيما حققناه يندفع ايضا ما عسى يتوهم من ان دلالة العام الكتابي
من جهة قطعية سنده تنهض مخصصة لادلة حجية الخبر الظني بما عدا الخبر الخاص المخالف لعام الكتاب فالعام انما هو بهذا
الاعتبار ووجه الاندفاع ان دلالة العام على العموم انما هو لاجل اصالة الحقيقة وهي وان كانت معتبرة من باب الظن النوعي الا انها
معلقة بعدم ورود دلالة معتبرة بخلافها والخاص الظني بعد قيام الدليل لحجيته دلالة معتبرة وردت بخلافها ومعه لا يعقل نهوض
دلالة العام مخصصة لذلك الدليل والسر فيه ان ادلة حجية اخبار الاحاد الشاملة بعمومها للاخبار الخاصة المنافية لظواهر عمومات
الكتاب في عموماته وغيرها من المتون القطعية حاكمة في متفاهم العرف على اصالة الحقيقة فيها ومعرضة لسانا مفادا وموضوعا هو ما
لم يرد بخلافها حينئذ خاص ظني فلا دلالة للعام مع وروده حتى تنهض مخصصة لها فليتدبر قوله تلك الاخبار مختلفة متعاضدة بمثلها
والاولى في الجواب ان يقال ان هذه الاخبار وردت في علاج التعارض ومورده الخبران المتعارضان فالخبر المخالف للكتاب الذي عارضه
الموافق له يطرح على الجدار فلا يندرج فيها الخبر الخاص المخالف له الذي لم يعارضه خبر آخر بحيث لم يمكن الجمع بينهما كما هو معنى الرجوع
الى المرجحات السندية قوله فهو كرّ على ما فرّ عنه يعني ان الاخبار المذكورة اخبار احاد والعمل بها في طرح الخبر المخالف للكتاب
توجب تخصيص الآيات المذكورة فيلزم تخصيص الكتاب بخبر الواحد ولا نسلم منه هو كرّ من المستدل على ما فر عنه قوله لان ما سلم
ثبوته عدمه فهو باطل ملخص هذا الالزام ان القول بجواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد على وجه الايجاب الكلي يستلزم القول بجواز
تخصيص عموم ما يخص حجية خبر الواحد التي منها الآيات المذكورة بالاخبار الدالة على طرح ما خالف الكتاب وهذا يستلزم القول بعدم جواز
تخصيص الكتاب بخبر الواحد لانه ضلالة حينئذ كونه مخصصا له باعتبار انه داخل تحت عموم ادلة حجية خبر الواحد وحتى في الخبر المخالف للكتاب فيتغير
نحو وصف عن ادلة الحجية بالتخصيص وملخص ما ثبت ابطاله منع الاستلزام الاول لمنع نهوض الاخبار المذكورة لتخصيص ادلة الحجية بالنسبة الى
الخبر الخاص المخالف لعام الكتاب بقول مطلق اما انها مخصوصة بالمتعارضين او بالمخالفة الكلية فلا تشمل ما نحن فيه او مخصصة
بها او مطروحة بحيث تختص بما نحن فيه لشذوذها وعدم عامل بها قوله وعن الشق الثاني مما ابداه الفارق بالاجماع المدعى في النسخ ان هذا
ينهض جوابا عن الشقين كما ينقض عن التمسك بالاجماع على بطلان التالي منهما معا فلا وجه للتفكيك بينهما في الجواب كما صنعه مع ان ما ذكره
في الجواب عن الشق الاول لا يتم الا بارجاعه الى ابطال الفارق لانه بعدما سلم كون النسخ من افراد التخصيص في الازمنة المقابل بجوازه تخصيص فيه
بما عدا النسخ الا مع اثبات فارق بينهما ولا فارق الا الاجماع على عدم جواز نسخ الكتاب بخبر الواحد والسر في تاثير الاجماع المذكور في ثبوت
هذا الفرق انه مخصص لادلة حجية خبر الواحد بما عدا الخبر المقتضي للنسخ فهو مخرج عن ادلة الحجية بخلاف المخصص الاخر من التخصيص فلا اجماع
على اخراجه عن ادلة الحجية قوله وبان التخصيص اغلب واشيع ولرجاه هذا مما لا تعلق له بالمقام لان رجحان التخصيص بالغلبة والشيوع
انما يجدي في مقام تعارض الاحوال ومورد النقض ليس مما تعارض فيه النسخ والتخصيص فلا يعقل كون ادلة حجية دافعة للنسخ مما لا يحتمل فيه
التخصيص قوله بعد تمسك في ابداء الفرق بان التخصيص اهون من النسخ الخ والتحقيق في جوابه ان النسخ بالنسبة الى ما بعده من الازمنة
دفع لا انه رفع ان التخصيص والنسخ بملاحظة المتكلم راجعان الى اعتبار واحد وهو كشف الدليل المخصص والدليل الناسخ عن ان المتكلم
حين الخطاب اراد ثبوت الحكم لما عدا المخرج من الافراد والازمان ولا يعقل الفرق بينهما في الاهونية وضدها لا في ارادة المتكلم ولا في
دلالة الكاشف وقاعدة كون الدفع اهون من الرفع وان كانت في الجملة مسلمة الا ان موردها غير ما نحن فيه قوله لانه لا يقال انهما العام

الخاص على الآلة اللافادة توضيحه ان العام والخاص حيث وردا في كلامهم مطلقين انصرف اطلاقهما الى العام مطلقا والخاص مطلقا واذا
وردا مقيدين بالمطلقين كان القيد للتوضيح واذا قيدا بقولهم من وجه كان القيد للبيان وهذا كله آية ان المراد بهما في عنوان هذا
المبحث ومطاوي المسئلة خصوص المطلقين لا ما يعمهما والعام والخاص من وجه قوله وصيرورة احدهما مبانا للآخر في بعض الاوقات
وبخصيصه للآخر ابدا تارة لعله اراد بذلك ما رجع التخصيص من اول الامر الى احدهما بعينه لكون الآخر اظهر في العموم واقوى دلالة عليه
منه باعتبار كونه اقل افرادا منه او غيره من الاعتبارات وح يصح اسناد المباينة اليه والحكم عليه بتخصيصه للاول من غير توسع واما الوارد
بينما لو رجع التخصيص الى احدهما بعينه بملاحظة شاهد خارجي هو القرينة الكاشفة عن ان المراد به ما عدا مادة الاجتماع الذي هو محل
التعارض فاسناد المباينة الى الاخر ونسبة التخصيص اليه لا يكون الا مسامحة وتوسعا والوضوح ان نفس تعارضهما في مادة الاجتماع قرينة
عقلية على تخصيص احدهما لا بعينه كاشفة عن ان المراد به ما عدا مادة الاجتماع وتعيين محل ذلك التخصيص يحتاج الى شاهد خارجي
يقال له المرجح الخارجي فان وجد يتعين محل التخصيص ويصح اطلاق المخصص عليه وان لم يوجد صارا مجملين وعلى التقديرين لا يصح اطلاق
البيان على شيء منهما حقيقة ولا اسناد التخصيص الى احدهما كذلك فالوجه في منع جريان التفريع المذكور منع صدق البيان على شيء من العام
من وجه قوله وهذا ليس من التخصيص المصطلح اه فان الجمع بين الآيتين لحمل كل منهما على محمل الا بالتصرف فيهما معا بنحو التخصيص المصطلح
وما ذكره من التأويل فيهما مما لا يتحمله اللفظ الا بارجاعه الى التخصيص فان قوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن عام يفيد
عدم اختصاصه بالمطلقات بل يعم المتوفى عنها زوجها فيعم بالنسبة اليها ما لو تأخرت مدة وضع الحمل لاربعة اشهر وعشر وما لو كانت اكثر
منه وما لو كانت اقل منه كما ان قوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا يعم ذوات الاحمال
فيعم بالنسبة اليهما ما لو تساوى مدة اربعة اشهر وعشر لمدة وضع الحمل وما كان اكثر منها وما كان اقل منها وهما متوافقان في صورة التساوي
ومتنافيان في صورة الاختلاف بالنسبة الى الاقل منهما فالاول يقتضي كفاية وضع الحمل المتحقق في اقل من اربعة اشهر وعشر وبنفيه الثاني
وهو يقتضي كفاية اربعة اشهر وعشر المتحقق قبل وضع الحمل وبنفيه الاول فيجب حمل كل منهما على صورتي التساوي والكثرة باخراج صورة
الاقل التي هي محل التنافي عن كل منهما دفعا للتنافي والشاهد عليه الاخبار الدالة على اعتبار ابعد الاجلين وكانه قيل في الآية الاولى
اولات الاحمال ممن يتربصن الى ان يضعن حملهن ويكفي ذلك في عدتهن الا اذا كانت متوفى عنها ووضعت في اقل من اربعة اشهر وعشر وفي الآية
الثانية ان الازواج المتوفى عنها زوجها يتربصن اربعة اشهر وعشرا ويكفي ذلك في عدتهن الا اذا كانت ذات حمل ولم تضع حملها بعد
هذه فكل منهما هو التخصيص المصطلح الذي هو عبارة عن قصر العام على بعض ما يتناوله ومرجعه الى تخصيص كل منهما بمحله على مادة
افتراقه واخراج مادة الاجتماع وهي ذوات الاحمال المتوفى عنها زوجها منهما مع التغاير حكمها وهو كون عدتهن ابعد الاجلين لحكميهما فيهما
بجهة الدليل دل عليه وهذا الدليل كاشف عن كون المراد من العامين ما عدا مادة اجتماعهما وهذا نظير ما لو قال اكرم العلماء واهن الفساق
ثم قام دليل في العلماء الفساق على عدم وجوب اكرامهم وعدم وجوب اهانتهم فان هذا الدليل الدال على مغايرة
حكم مادة اجتماع العامين لحكميهما مخصص لكل منهما بما عدا مادة افتراقه ويكشف عن كون المراد من كل ما عدا مادة الاجتماع قوله وهو قد
يتصور في القول والفعل او الفعلين اه كانه حمل الافتراق في كلامهم على الحقيقي وهو ما كان صدورهما في ان واحد ولذا جعله مقصورا على
القول والفعل بان يكون العام قولا والخاص فعلا كان يقول المعصوم المشاغل بالحرب مثلا لا يلبس الحرير في شيء من الحالات وهو لابس
في حال الحرب واما العكس فغير متصور لان الفعل الصادر من شخص معين لا يكون الا جزئيا حقيقيا فلا يتصور فيه العموم ومنه يظهر عدم
تصور الافتراق في الفعلين لعدم تصور العموم في الفعل وقد يتكلف لتصوير العموم فيه بابداء احتمال ان يراد منه ما يعم الترك كان يترك
المعصوم لبس الحرير مثلا في جميع حالاته من الحضر والسفر والصحة والمرض والحرب وغيرها على وجه الاستمرار بحيث يدل استمراره عليه على
حرمته لبشر في حال الحالات ثم قال مقارنا لذلك لا بأس بلبس الحرير في حال الحرب ولبسه المعصوم مقارنا له في الحرب فيه ما لا يخفى قوله مع احتمال

ارادة القولين المنفصلين من دون تراخ ايضا انه يبعد هذا الاحتمال على جعل الاقتران عبارة عن العرفي المعتبر عنه بالاتصال وهو
ان يتحد العام والخاص من متكلم واحد في مجلس واحد على وجه الاتصال مثل ان يقول اكرم العلماء ولا تكرم زيدا مثلا واما قيدنا
بوحدة المتكلم لامكان الاقتران الحقيقي في القولين اذا ايضا صدرا من متكلمين هما في حكم متكلم واحد فيان واحد بان يصدر العام من
معصوم والخاص من معصوم اخر مقارنا له ولعله لم يلتفت اليه لبعده باعتبار ندرته بل ابتنائه على مجرد الفرض من دون وقوع المفروض
في الخارج ويشكل بانه اكثر ابعد من تصويره في القول والفعل وفي الفعلين نظرا الى ما عرفت من عدم تصور العموم في الفعل وابتنائه
تصويره في الترك بناء على جعل الفعل اعم من الترك على تكلف واضح وتكلف اخر مثله ومما يبعد ذلك ايضا ان العام والخاص اصطلاحا
عندهم في ما يكون من مقولة القول واطلاقهما على ما من مقولة الافعال غير معهود فحملهما في عنوان هذا الباب على ما يعم القول والفعل
يخرج عن غرابة بل مما ينبغي القطع بانتفائه فولا ان جعلنا المقارنة اعم من المقارنة الحقيقية وهو المتعين ان لم نقل بتعين حمله على الامر
العرفي بملاحظة ما تقدم ولا بعد فيه بعد ما كان اطلاق الاقتران على ايضا لاحد القولين بالاخر شايعا معهودا كما في المجاز او قرينتها
المتصلة مقابل اللفظ المقرون بالقرينة او القرينة متصلة باللفظ وما اشبه ذلك ويحتمل من ذلك قولهم اسد يرمي ونحوه قولنا انما
مراد امن الفهم العرفي وهو العمدة من الوجوه المتمسك بها هنا ومحصله انه اذا ورد نحو قولنا اكرم العلماء ولا تكرم زيدا مثلا على اهل
العرف يفهم من الاول بملاحظة اقترانه بالثاني ان المراد من العلماء ما عدا زيد فقوله رحمه الله يشكل الخ والمشكل هو المحقق السلطان
والتحقيق في دفعه ان موافقة الكتاب ومخالفة العامة وغيرهما من المرجحات المعمولة في الاخبار المتعارضة من مرجحات سندية ومن المحقق في
محله ان المرجحات السندية انما يرجع اليها بعد العجز عن الترجيح من جهة الدلالة الذي يعبر عنه بالجمع ونصوصية دلالة الخاص او
اظهريته في متفاهم العرف من المرجحات الدلالية التي يرجح بها دلالة الخاص على دلالة العام وبذلك يخرجان عن مورد الاخبار الواردة في بيان
المرجحات السندية ومقتضى ذلك ان لا يكون تاثير لموافقة العام الكتاب ولا مخالفة العامة في صورة ما لو كان الخاص مخالفا للكتاب
او موافقا لمذاهب العامة بل يجمع بينهما ببناء العام على الخاص وتخصيصه به قوله فاما ان يكون ورود الخاص بعد حضور وقت العمل
بالعام اه المراد بالعمل بالعام الذي بلا خطر ورود الخاص بعده او بعد حضور وقته او قبلهما اجراء حكمه في مورد الخاص بتطبيق حركات
والسكنات الخارجية عليه اعتمادا على انه حكمه سواء يستوي عليه الاعتقاد ولو ظنا بارادة العموم منه كما هو اللازم من تاخير بيان الخاص
عن وقت الخطاب بالعام اولا والمراد من وقت العمل به زمان الحاجة الى اجراء الحكم في المورد الخاص والمراد من حضور ذلك الوقت حضور زمان
الحاجة وانقضائه والخاص اما ان يرد بعد العمل بالعام بالمعنى المذكور او بعد حضور وقته وان لم يحصل فيه العمل عصيانا على معنى تحقق زمان
الخطاب ولو كان خطاب وضع او تكليف غير الزامي ولو اباحة لا خصوص مخالفة التكليف الالزامي ايجابا او تحريما والمراد من تقدم
ان يكون ورود الخاص بعد حضور وقت العمل او وروده بعد دخول زمان الحاجة اليه وانقضائه من دون عمل قوله فيكون ناسخا لا تخصيصا
او امر لا تخصيصا والتخصيص هنا عبارة عن اخراج المورد عن الاعتبار في الا اللنسخ الذي هو عبارة عن اخراجه عن الازمان وقد يورد
على اطلاق الحكم بالنسخ بمجرد تاخر ورود الخاص عن حضور وقت العمل بالعام اسند الا بانه لولاه لزم تاخير البيان عن وقت
الحاجة وهو قبيح عقلا بان المتكلم قد يعلم من حال مخاطبه انه لا يعمل بالعام عند حضور وقت العمل في خصوص مورد الخاص لمانع
وح لا مانع من كونه تخصيصا كاشفا عن كون المراد بالعام ما عدا ذلك الفرد والاستناد في منعه الى قبح تاخير البيان عن وقت الحاجة
بقول مطلق غير سديد بل لا يقبح تاخير البيان عن وقت الحاجة ان كان من جهة انه يستتبع وقوع المكلف في مخالفة الواقع من حيث العمل
فهو خلاف المفروض وان كان من جهة استلزامه الوقوع في مخالفة الواقع من حيث الاعتقاد على معنى انه يعتقد خلاف الواقع فهو
ممنوع اذ لا قبح في ايقاع المكلف على اعتقاد الخلاف مع تعقيبه بذكر ما يردعه عن ذلك الاعتقاد ويكشف له عن الخلاف والا كان تاخير
البيان عن وقت الخطاب ايضا قبيحا وجرى نحوه في جميع القرائن المنفصلة عن الخطاب فالوجه في نحو هذه الصورة ان يقال بعد ان الامر بين النسخ

والتخصيص لان المتعين هو النسخ كما هو المعروف بينهم من حكم هذا القسم بقول مطلق من غير نقل قول بالتخيير اصلا او قول الاول
المذكور وارد على خلاف التحقيق فان قبح تاخير البيان عن وقت الحاجة من دون مانع يمنع من البيان ولا مصلحة اقتضت تركه ذاتي
لنا فانه حكمة الشارع ولكن منوطا باستتباعه الوقوع في مخالفة الواقع من حيث العمل لا من حيث الاعتقاد والعلم بان المكلف لا
يعمل في الفرض بمقتضى العام عند حضور وقت العمل به لا يرفعه والسر فيه ان بيان مخالفة الفرد الخاص لسائر افراد العام في الحكم في موضع حاجة
المكلف اليه يجري في الحسن مجرى بيان الحكم الواقعي في موضع حاجة المكلف اليه بل هو عينه كما ان بيان الحكم الواقعي من دون مانع يمنع منه
كالتقية في حق الامام ولا مصلحة اقتضت اخفائه واجب من جهة اللطف ويكون تركه ولو ناسيا او تاخيره عن وقت الحاجة قبيحا لمنافاته
الحكمة باعتبار مخالفته للطف فكذلك تاخير بيان مخالفة الفرد لسائر الافراد في حكم العام خصوصا اذا كان حكم الخاص وجوبا او حرمة
وحكم العام ما عداهما من استحباب او كراهة او اباحة فما ذكروه في حكم هذا القسم من لزوم كون الخاص المتاخر الوارد بعد حضور وقت العمل
بالعام ناسخا لئلا يلزم تاخير البيان عن وقت الحاجة في محله ولا حاجة الى تقييده بعدم علم المتكلم بان المخاطب لا يعمل في مورد الخاص
المتاخر بحكم العام نعم ينبغي تقييده بان لا يكون هناك مانع يمنع عن البيان ولا مصلحة اقتضت تاخيره وان عممنا المبحث بالنسبة الى
العام والخاص الواردين في اخبار الائمة عليهم السلام ولعلهم انما تركوه باعتبار ان غرضهم كلامهم العام والخاص الواردان في الكتاب
العزيز او سنة النبي ص او كان الاول من الكتاب العزيز والثاني من سنة النبي قوله والاول مدفوع بان توقف النسخ مما هو واذا علم ان هذا
البيان والتخصيص كان من الرسول بعد حضور وقت العمل اه على التخصيص لا بد ان المقام الا ان يراد به ما يرادف النسخ ويمكن
توضيح الدفع بوجهين احدهما ان النسخ في الخبر الخاص انما يلتزم به بشرطين الاول تاخر صدوره عن زمن صدور العام والاخر تاخره عن حضور
وقت العمل بالعام وهذا هو مناط النسخ فلا يكفي فيه مجرد تاخر صدور الخاص عن زمن صدور العام والمناط المذكور لا يجري الا في الخاص
الذي صدر عن النبي ص وعلم كون صدوره متاخرا عن حضور وقت العمل بالعام الوارد في الكتاب او في السنة النبوية والخبر الخاص المحكوم
عليه بكونه ناسخا بواسطة تاخر صدوره عن حضور وقت العمل بالعام لا مورد له الا في الاخبار الخاصة النبوية المعلوم صدورها منه
اما الاخبار الخاصة الامامية فالمناط المذكور غير جار فيها اذ الموجود فيها مجرد تاخر صدورها عن زمن صدور العام فلا يثبت
لها الا كونها مخصصات اي كاشفة عن كون المراد بالعمومات الواردة في زمن النبي ص كتابا او سنة ما عدا موارد الخاصة المفروضة في
خطابات الائمة عليهم السلام وبيانا بانهم انما كانت على سبيل الحكاية عما وقع من النبي ص في عصره فتكشف عن بيان المراد من العام الذي
هو معنى التخصيص مما وقع من النبي ص وحكاه الائمة ع فاندفع به الاشكال الا ان هذا ولا بينهما وهو لا ظهر بالنظر الى العبارة انه اذا
ورد في الاخبار المأثورة عن الائمة ع قولهم لا يجب اكرام زيد العالم مثلا بنا لا الما ورد في الكتاب العزيز او السنة النبوية من قوله ص
يجب اكرام العلماء وعلمنا سبق العمل بالعام او سبق حضور وقت العمل به في خصوص زيد فانما نحكم بكونه ناسخا باعتبار انا نعلم ان
اصل بيان هذا الخاص انما صدر من الامام كان من النبي ص قد صدر منه في زمان الوحي بعد العمل بالعام ثم او بعد حضور وقت العمل به بحيث
يكون النسخ الملتزم به واقعا منه في زمان الوحي وقد حكاه الامام ع عنه لاصحابه باعتبار كونه من الاحكام المودعة عنده سواء
اسنده صريحا الى النبي مثل ان يقول قال النبي ص لا يجب اكرام زيد العالم او لا مثل ان يقول لا يجب اكرام زيد العالم اما الاول فكونه
حكاية لما بلغه النبي ص واضح واما الثاني فلان الائمة عليهم السلام منصوبون من النبي بحفظ ما اتى به من الاحكام والشرائع وتبليغها
الى الامة في مظان حوائجهم فيكون باطن صدورهم لكل ما يصدر عنه بصورة الانشاء او الاخبار بخطاب وضع او تكليف حكاية عنه
انهم يتصرفون في كلامهم بانشائه ونقله عنه كما في اصحاب المطلق المتكلم فتاوى مجتهده بقولهم افعل كذا او لا تفعل كذا او يجب كذا او يحرم
كذا ونحو ذلك فلا يلزم من حمل الخبر الخاص المأثور عن الائمة عليهم السلام ناسخا في بعض الاخبار وقوع النسخ بعد النبي المجمع على بطلانه
والاصل فيما ذكره من الاعتبار الذي هو في معنى تقييد عنوان المسألة انه يخرجه بحث الاصولي في هذه محضة لبيان كيفية بناء العام المقطع

السند بوروده في الكتاب والسنة القطعية على الخاص وانه في اي صورة يتعين كونه ناسخا وفي اي صورة يتعين كونه مخصصا وفي اي
صورة يتردد بينهما فيرجع لتعيين احدهما الى قواعد الترجيح وظاهر ان هذه الحيثية من البحث لا تأتي الا بعد الفراغ عن احراز صلاحية
الخاص لكل من الناسخية والمخصصية ولا يصلح لكونه ناسخا الا باجتماع شروط النسخ فيه التي منها كونه قطعي الصدور بوروده في الكتاب
او متواترا عن النبي او الامام او احتفافه بقرائن الصدور عن احدهما نظرا الى عدم جواز نسخ الكتاب بغيره من المتون القطعية بخبر الواحد
ومنها كون النسخ الملتزم به من جهته واقعا من النبي في زمان الوحي نظرا الى عدم جواز النسخ بعد انقطاع الوحي ومنها وروده بعد
حضور وقت العمل بالعام بناء على عدم جواز النسخ قبله وعلى هذا فكما ان اخبار الاحاد خارجة عن عنوان هذا البحث نبوية كانت
او امامية فكذلك الاخبار الخاصة الامامية التي لو بني فيها على الناسخية لزم وقوع النسخ بعد النبي م قوله وان لم يمتنع عقلا ان
النبي اخبر خلفاءه ة يعني على تقدير كون النسخ الثابت بالخبر المأثور عن الامام م متأخرا عن زمن الوحي واقعا بعد النبي م لا يمتنع
عقلا عروض(?) وقوعه كذلك بحيث اخبر به النبي م لتسديد(?) وقوعه الى الوحي وان تأخر عن زمنه ويشكل بانه مما يقرر(?) وجوده بل لا اثر له في
الاخبار المأثورة عن الائمة ة وقد يعترض عليه ايضا بان ما ذكر محل لا يجدي نفعا في الخروج عن النسخ بعد النبي م فان الناسخ يتعين
حكما لم يكن موجودا في عصر النبي وقد حدث بعده مع انه صلى الله عليه وآله قد اكمل الدين واتم الشريعة وبطلان النسخ بعده كان
من جهة منافاته لاكمال الدين واتمام الشريعة فهذا ايضا مثل ما كان من جهة الاجماع فالظاهر ثبوته فيه ايضا كغيره مما لم يخبر به النبي م
على الوجه المذكور وبالجملة الظاهر ثبوت الاجماع على بطلان القسمين معا اقول يمكن ان يكون الوجه في البطلان لزوم استناد ثبوت
الاحكام الشرعية من الثابتة والمنسوخة والناسخة الى الوحي وهو مخصوص بالنبي م ومقصور على زمانه للاجماع على انقطاعه بعده
واخباره صلى الله عليه وآله على الوجه المذكور يوجب استناد ثبوت حكم الناسخ في الزمان المتأخر الى الوحي فيحصل الفرق بين القسمين
ولا ينافيه حديث كمال الدين واتمام الشريعة لان مجموع الاحكام الاصلية الغير المنسوخة والاحكام الناسخة مما ثبت في عصره وما
حدث في غير عصره م باخباره هو الدين الكامل والشريعة التي اتمها على ما ورد به النصوص كتابا وسنة نعم يقع الكلام في وقوع اخباره بوقوع
النسخ بعده على الوجه المذكور وهو غير واضح بل محل منع قوله والحاصل ان الائمة ة يظهرون ما وصل اليهم عن النبي م يعني ان الاخبار
الخاصة الصادرة عن الائمة المخصصة لعمومات الكتاب والسنة النبوية كاشفة عن حقيقة المراد من تلك العمومات من حين صدورها
عن ان التخصيص المستفاد منها انما وقع من النبي م وبيانه لاصحابه وامنائه في عصره من غير ان يلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة فان
غاية ما علم فيها تأخر صدورها عن زمن صدور العمومات واما تأخرها عن العمل بعموم العمومات في الموارد الخاصة او عن حضور وقت
العمل بها الذي مرجعه الى تأخير بيان النبي م للمخصصات عن احدهما فغير معلوم بل المعلوم بمقتضى قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة
الذي هو حكم عقلي خلافه وغاية ما هنالك بعد التنزل عن دعوى العلم بالخلاف بسبب الحاجة في البناء على التخصيص الى تقدم(?) اصل
العدم وهو اصالة عدم وقوع العمل وعدم حضور وقته حين صدور الخطاب المشتمل على الخاص عن النبي او الامام قوله ولا يلزم تجوز ذلك
القول بالنسخ ة وان النسخ عبارة عن رفع حكم واقعي شرعي بدليل شرعي وما ذكر من عمل بعض الرواة بمقتضى عموم العام في المورد الخاص
المخالف للحكم الواقعي لسائر الافراد على فرض ثبوته وتحقق مثله حكم ظاهري مجعول لذلك الراوي ومن يحذو حذوه لمصلحة التقية
وغيرها من المصالح الخفية المرجحة لاخفاء الحكم الواقعي الى زمان ورود الخاص من الامام الذي هو زمان ارتفاع التقية وارتفاع
المصلحة فلم يقطع المناص في علاج الخبر الخاص المتأخر عن العمل بالعموم على حسب ما فرض ولم ينحصر طريقه في التزام النسخ حتى يلزم
محذور النسخ بعد النبوة ويتولد منه اشكال العمل بالخبر الخاص المفروض لا على انه ناسخ لعدم جواز النسخ بعد انقطاع الوحي ولا على
انه مخصص لعدم جواز تأخير البيان عن وقت الحاجة فان تشريع الحكم الظاهري قد يكون جهة مصححة لتأخير البيان واخفاء الحكم الواقعي
كما في موارد التقية واعلم ان اصل هذا الكلام من الوحيد البهبهاني على ما حكي عنه ذكره في دفع الاشكال ولا ضير فيه في الجملة لكون جريانه

في جميع موارد الاشكال محل النظر قوله فانه لا قطع فيه الا على دلالته على فرد ما من العام ة فان قوله لا تكرم الاشتقاقيين فيها الا المعول(?)
اكرم العلماء خاص وله جهة عموم بالنسبة الى مصاديق الاشتقاقي الذي هو اخص من العام مطلقا ويفيد القطع بارادة اشتقاقي ما
بخلاف اكرم العلماء فانه انما يفيد القطع بارادة عالم ما واما كون ذلك اشتقاقيا فلا قطع فيه قوله القسم الرابع وهو ما جهل
التاريخ ة وله صور الاولى جهالة تاريخهما معا الثانية جهالة تاريخ احدهما مع العلم بتاريخ صاحبه الثالثة جهالة تاريخهما
ايضا ولكن مع العلم بعدم تقدم العام المستلزم للعلم بعدم تأخر الخاص والشك في حال الخاص من حيث الاقتران والتقدم او مع
العلم بعدم تأخر العام المستلزم للعلم بعدم تقدم الخاص والشك في حاله من حيث الاقتران والتأخر او مع العلم بعدم اقترانهما و
الشك في تقدم العام على الخاص او العكس واطلاق العبارة يتناول الجميع فان جهل التاريخ جهة مشتركة بجامع الثلاث ولعلم
ان من صور الجهل ما يجري في القسم الثاني وهو ما علم تقدم العام وتأخر صدور الخاص بالقياس الى احتمالي وروده قبل حضور
وقت العمل بالعام او وروده بعده وهذا لا يندرج في اطلاق الجهل بالتاريخ اذ المجهول هنا ليس هو التاريخ اعني زمن الصدور
بل حال الخاص مع حضور وقت العمل من حيث لا يعلم انه ورد قبله او بعده والمفروض ان المصنف لم يتعرض لها ولم يذكرها في عداد الصور
المتصورة في القسم الثاني بل اقتصر فيه على ذكر صورتي ورود الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام وورود قبله الظاهر تبين في
صورتي العلم باحدهما مع ان المناسب ذكرها ثمة والتعرض لبيان حكمه ولا وجه لتركه واحتمال الاعتذار له بان نظرهم ثمة الى بيان حكم
الخاص من حيث كونه ناسخا او مخصصا بحسب الواقع ونفس الامر ومن الظاهر ان الواقع باعتبار الورود بعد حضور وقت العمل او قبله
مما لا يقبل الواسطة بل منحصر فيهما وغير خال عن احدهما على طريقة الانفصال الحقيقي ولذا لم يأخذوا العلم عند التفصيل عنوانا
فيهما وما ذكر من صورة الجهل واسطة بينهما بحسب الذهن الذي يلاحظ فيه العلم والجهل وينقسم الخاص المتأخر باعتباره الى ما علم
وروده بعد حضور وقت العمل وما علم وروده قبله وما جهل حاله مدفوع بان الحكم على الخاص بالناسخية في صورة وبالمخصصية في
اخرى لا يثمر فائدة الا فيما يتبين في الذهن حاله من حيث الورود قبل حضور وقت العمل او بعده ولا طريق له الا العلم فينحصر حكم
الصور بين الى(?) ما علم وروده قبله وما علم وروده بعده وقضية ذلك تخلل الواسطة وهو ما جهل حاله ويبقى ذلك غير معلوم
الحكم ويمكن ان يقال انهم انما تركوه هنا احالة لاستعلام حكمه مما يذكرونه من حكم القسم الرابع فانهم جعلوا العمل بالخاص كما هو المعروف
من حكم الجهل بالتاريخ الى ترجيح التخصيص على النسخ عند دوران الامر بينهما في الذهن تعويلا على اصل عملي او لفظي حسب ما تعرفه
ويعلم من ذلك ايضا حكم الصورة المذكورة لوحدة المناط واتحاد الطريق فهي وان لم تندرج في عنوان القسم الرابع اسما الا انها
تندرج في حكمها ولعل السر في الاحالة المذكورة ان السبب الباعث على افراد القسم الرابع عن الاقسام الثلاث الاول وامتيازه عنها من
حيث دوران الامر فيه بين النسخ والتخصيص فوجب الرجوع فيه الى ما هو الاصل في مسألة الدوران فيرجح احدهما على الاخر على حسب
ذلك الاصل ولا دوران في الاقسام الاخر بل المتعين فيها احد الامرين من دون احتمال الاخر والصورة المذكورة تشارك القسم الرابع في
الدوران وان لم تشاركه في العنوان فليتدبر قوله والمعروف من مذهب الاصحاب العمل بالخاص ة والقول المقابل له يقول(?) ويفرد
تارة بالوقف بين العمل بالخاص نظرا الى احتمال كونه ناسخا او مخصصا وترك العمل به رأسا نظرا الى احتمال كونه منسوخا وهذا هو
الذي نسبه في اخر كلامه الى الشيخ والسيد واخرى بالوقف بعد البناء على العمل به في الحكم بكونه ناسخا او مخصصا بمعنى ان
تكليفنا اليوم هو العمل بالخاص وهذا بحسب الواقع بجامع للنسخ والتخصيص ولا طريق لنا الى تعيين حكمهما ولكن علينا استعلام
تكليفنا السابق انه هل كان العمل بالعام من حين صدوره والعمل بالخاص وربما يحتمله العبارة في بادي النظر لعدم تعرض فيها للحكم
باحد الامرين صريحا ويؤكده قوله اما من جهة كونه ناسخا لوروده بعد حضور وقت العمل بالعام او لكونه مخصصا ان كان بعض
وفقرات اخر كلامه بصرفها عن هذا الاحتمال قوله فيشكل الحكم بتقديم الخاص في صورة جهل التاريخ بقول مطلق ة لانه في بعض صور

يفضي الى الحكم بالتخصيص ظاهرا مع عدم جواز التخصيص في نفس الامر باعتبار وروده بعد حضور وقت العمل بالعام مع علم جواز
النسخ بل يمكن في صورة ما لو كان من اخبار الآحاد وهذا بالاشكال الخلاصة ما نقله صاحب المعالم بقوله وما قيل من ان الخاص المتأخر الى
آخر ما ذكره وعليك بمراجعة المعالم وان عبارته في الجملة كما يظهر للمتأمل ولعله من سهو الناسخ قوله وربما يجاب عن هذا الاشكال الخ
والمجيب هو صاحب المعالم ثم اجاب بان احتمال النسخ معلق على ورود الخاص بعد حضور وقت العمل واحتمال التخصيص مطلق فيتم محمل الحا(?)
لا يعلم حصول الشرط والاصل يقتضي عدمه الى ان يدل على وجوده دليل والمشروط عدم عند عدم شرطه فلا يصلح احتمال النسخ لمعارضة
احتمال التخصيص انتهى وتوضيح ما ذكره من الاصل ان الثاني لا احتمال النسخ ان النسخ لا يكون الا على تقدير وقوع العمل بالعام او دخول وقته
ثم انقضائه ويتفرع الجميع على ثبوت حكم العام للفرد الخاص ولا ريب ان الجميع امور حادثة تشك لاحتمال النسخ في حدوثها والاصل ينفي
احتمال الحادث في الجميع قوله وهو معارض بان الاصل عدم تحقق شرط التخصيص ايضا اشار اليه ايضا صاحب المعالم بقوله لا يقال هذا
معارض بمثله الى آخر ما ذكره وضعفه ظاهر لمن له ادنى تامل فان شرط التخصيص ليس كشرط النسخ مخالفا للاصل بل هو موافق فلا يمكن
نفي تحققه به وذلك لان النسخ مشروط بامر وجودي يشك عند الورود في وجوده على معنى حدوثه وهو حضور وقت العمل الذي ينحل الى
دخول الوقت وانقضائه والتخصيص مشروط بامر عدمي وهو عدم حضور وقت العمل الذي ينحل الى امرين احدهما عدم دخول وقت العمل وثانيهما
عدم انقضائه على تقدير دخوله وقولنا التخصيص مشروط بورود الخاص قبل حضور وقت العمل بالعام يراد به كونه مشروطا بعدم حضور
وقت العمل بالعام حال ورود الخاص ولا ريب ان ذلك الامر العدمي الذي هو شرط التخصيص بعينه هو مؤدى الاصل الثاني لتحقق شرط
النسخ فلا يعقل اصل آخر ينفي تحققه ليعارض الاصل المذكور لا يقال ان العمل بالاصل المذكور في نفي احتمال النسخ مبني على القول بالاصل
المثبت وهو باطل اذ لا يقصد بذلك الاصل اثبات التخصيص بل يقصد به احراز شرطه الذي هو امر عدمي ويكفي في احرازه اصل العدم
السر فيه(?) ان احد الامرين من النسخ والتخصيص في الخاص المتأخر ثابت بحكم الفرض واذا انتفى احتمال النسخ بالاصل لعدم تحقق شرطه تعين
كون الثابت بالفرض هو التخصيص لتحقق شرطه بحكم الاصل وان شئت قلت ان مقتضى ذلك الاصل وجوب ترتيب آثار عدم النسخ ومن
آثاره عدم ثبوت حكم العام للمورد الخاص من حين صدور الخاص ولا نعني من التخصيص الا ترتيب ذلك الاثر والعجب ان صاحب المعالم غفل
عما ذكرناه في دفع سؤال المعارضة واجاب عنه بما لا تعلق له باصل المعارضة بقوله لانا نقول قد علم بما قدمناه رجحان التخصيص على
النسخ وانه اذا تردد الامر بينهما يكون التخصيص هو المقدم ولا يصار الى النسخ الا بعد امتناع التخصيص انتهى وهذا كما ترى جواب
آخر عن الاشكال المتقدم لا انه دفع للمعارضة وتتميم للجواب الاول الذي قصد به نفي احتمال النسخ بالاصل قوله ان يقال ان شيوع
التخصيص وغلبته الخ لا كلام في شيوع التخصيص وغلبته ووقوعه في الخارج ولكن يمكن المناقشة في الترجيح به بان الغلبة مسلمة في تخصيص
العمومات من حيث هو لا من حيث مقابلته للنسخ والمعتبر في الترجيح ثبوتها من الجهتين الثانية(?) ومرجعها الى الحسبان والغلبة الصنفية فظن
اللحوق فيما اذا كان مورد الشك من افراد الصنف وثبوتها عنوانا صنفيا في الكلام في استعمال النصوص الذي او تكلم المتكلم في كلام اشتمل
على العام والشبهة في انه هل اراد ثبوت الحكم في جميع الازمان ما عدا الفرد الخاص او اراد ثبوته لجميع الاعيان فيما عدا الازمنة المتأخرة عما
قبل زمن صدور الخاص بالنسبة الى الفرد الخاص والمفروض عدم كون هذين الاعتبارين في عرض واحد بل يختلفان بحسب صلاحية المقام و(?)
علية المقام الصالح للنسخ اختباره ولو كان بحسب الوقوع الخارجي قل من التخصيص ومرجع الشبهة الى ان المقام هل هو في لحاظ المتكلم
صالح للنسخ او هو صالح للتخصيص محض غلبة التخصيص لا ينفي صلاحيته للنسخ الا ان يقصد الغلبة بان الغالب في الخصوصات ورودها قبل
حضور وقت العمل بالعمومات والظن يلحق الشيء بالاعم الاغلب هذا هو معنى غلبة التخصيص في كلام من رجحه بها ولذا ترى ان النسخ
حكم العام في الشرعيات غير معقول فرده في كمال الندرة ان سلمنا اصل وجوده والا فاصل وجوده غير معلوم ومن هنا اتجه امكان عدم
ثبوت الغلبة الصنفية ايضا بان يقال ان الغالب فيما دار الامر بين الاعتبارين ارادة ثبوت الحكم في جميع الازمان ما عدا المورد الخاص من الاعيان

والاولى

مبحث المطلق والمقيد

والاولى ان يتمسك في الترجيح بقاعدة تقديم الاظهر على الظاهر فان الخطاب اظهر في دوام الحكم واستمراره بالنسبة الى الازمان من
العام في استغراقه بالقياس الى الاعيان هذا مع امكان ان يقال ان مرجع دوران الامر بينهما الى دورانه بين طرح ظهورين وطرح ظهور
واحد فان كلا من العام والخاص ظاهر في استمرار حكمه من زمن الوحي الى يوم القيام والعام ظاهر في عموم الاعيان والنسخ طرح لظهورهما
والتخصيص طرح لظهور واحد كما اشرنا اليه في مباحث تعارض الاحوال من التعليقة قوله في المطلق والمقيد المطلق لغة من الاطلاق و
هو الارسال يقال اطلقت الدابة اي ارسلتها ومنه ما في الدعاء اللهم اجعلني طليق عفوك ومنه طلاق النسوان والمقيد من القيد
هو العقال يقال قيدت البعير اي عقلته وقد يجيء بمعنى الحبس يقال قيدت الفرس اي حبسته فالمطلق هو المرسل والمقيد هو المحبوس
ومنهما نقل المطلق والمقيد بالمعنى العرفي والمناسبة واضحة فيسمى المطلق مطلقا لكونه مرسلا غير محبوس في فرد كما في اعتق رقبة والمقيد
مقيد لكونه محبوسا في فرد كما في اعتق رقبة مؤمنة قوله هو ما دل على شايع في جنسه الشايع من شاع الامر ذاع وفشا اي ظهر وانتشر فالشيوع
والشياع بمعنى الظهور والانتشار والمراد به هنا الثاني ولذا يفسر فرد ما في معنى النكرة والمعرف بلام العهد الذهني بالفرد المنتشر وانما يسمى
المطلق العرفي مطلقا لانتشار معناه في مصاديقه فالاطلاق حالة عارضة للفظ باعتبار انتشار معناه والتقييد ضدها لانها فهو عبارة
عن سلب الاطلاق باخراج المعنى عن الانتشار على الوجه الذي كان عليه ولم يبق له بعد عروض التقييد انتشار بما في مصاديق معنى التقييد كما
في رقبة مؤمنة فان الرقبة المأخوذة بوصف الايمان امر منتشر في مصاديق المؤمنة وان خرجت عن الانتشار بالنسبة الى مصاديق غير
المؤمنة فالموصول كناية عن اللفظ والدلالة لاخراج المهمل والتعريف بهما دون الوضع تنبيه على جريان الاطلاق والتقييد في المجاز
باعتبار معانيها المجازية كجريانهما في الحقائق باعتبار معانيها الحقيقية قوله اي على حصة محتملة الصدق على حصص كثيرة اما يريد
بالكثرة مطلق التعدد وحاصل التوضيح ان قولهم شايع في جنسه عبارة عن حصة من الجنس مأخوذة بقيد الوحدة لا بعينها محتملة
بهذا الاعتبار على البدل لحصص متعددة مشاركة في ذلك الجنس المشترك بينها الصادق عليها واعلم ان الشياع بمعنى الانتشار
اعتبار مشترك بين نفس الجنس بمعنى الماهية المحمولة من حيث هي وبين حصة منها لا بعينها وبين الماهية المأخوذة من حيث الوحدة لا
بعينها الا ان الانتشار في الاول باعتبار سراية الماهية في افرادها وعدم انفكاكها عن شيء منها ومرجعه الى انتشار حصصها في الافراد
وفي الثاني باعتبار انطباق الحصة المأخوذة لا بشرط الخصوصية على كل واحد من الحصص الخاصة المتعينة واحتمال صدقها عليها
انما هو بهذا الاعتبار وتقييد الشايع بقوله في جنسه الموجب لتفسيره بالحصة المحتملة العلة لاخراج نفس الجنس كما نبه عليه صاحب الحاشية(?)
منه بقوله على ما حكي وانما فسرنا الشايع بذلك ليندفع ما يتوهم في تعريف المطلق من انه ما دل على الماهية من حيث هي وانما عدلنا
عن ذلك لان الاحكام الشرعية انما تتعلق بالافراد لا بالمفاهيم والطبايع الكلية قوله وهذا التعريف يصدق على النكرة اه اي
يصدق عليها مع صدقه على المعهود الذهني وكان المراد بها ما يعم النكرة المقابلة لاسم الجنس اعني ما دل على الماهية من حيث الوحدة
لا بعينها قبالا لما دل على الماهية من حيث هي والنكرة المقابلة للمعرفة اعني ما دل على شيء لا بعينه قبالا لما دل على شيء بعينه والفرق
بينهما من حيث المعنى كالفرق بين المصداق والمفهوم فان الماهية المأخوذة من حيث الوحدة المذكورة مصداق لمفهوم فرد ما من الجنس
ومن حيث اللفظ ان الاول يراد من اسم الجنس مع التنوين اللاحق به باعتبار وضعهما الافرادي والثاني يراد من المجموع بملاحظة
الوضع النوعي التركيبي ان قلنا بثبوته هنا ولكن تفسير شايع في جنسه بالحصة المحتملة ربما ينبه على ارادة الاول قوله وان
التحقيق امكان الاعتبارين اي بيننا ثمة امكان اعتبار المطلق بمعنى الماهية من حيث هي واعتباره بمعنى الحصة الشايعة وقد ذكروه
ذيل مسئلة عموم النكرة في سياق النفي ولكن التعبير بالامكان لعله عن سهو بل التعيين جعل المطلق في عرفهم لما يعم الاعتبارين كما
يرشد اليه التامل في كلماتهم واطلاقاتهم في الاصول والفروع من غير تحاش كما نرى تمسكهم بالاطلاق في المطلقات وفي مقامات
حمل المطلق على المقيد ومقامات المناقشة والاشارة في اطلاق المطلق باعتبار انصرافه الى الافراد الشايعة او ورود مورد بيان

حكم اخر او نحو ذلك حيث نرى هذه الاطلاقات والاعتبارات جارية باسرها عندهم تارة في الالفاظ الدالة بالوضع العرفي
على الماهية كاسم الجنس المعرى عن اللام والتنوين ومن مواد الاوامر والنواهي وغيرهما من المشتقات فعلية واسمية ولذا يقال
بان الوضع والموضوع له فيها عامان واسم جنس المنون بتنوين التمكن والمعرف بلام الجنس او علام الاجناس لحوق في الالفاظ
الدالة على الحصة الشائعة والفرد المنتشر كالمعهود الذهني والنكرة بكل من اعتباريها المتقدمين ومحل المطلق في مقام
التعريف مقصورا على الماهية او على الحصة الشائعة فقط غير صحيح قوله وصحة الجمع بين التعريفين بملاحظة الحيثيات فراجع
ذلك المقام اه وقد ذكر ثمة في توجيه الجمع بين التعريفين وجهين احدهما ان النظر في تعريفه بالماهية الى لحاظ المطلوبية والاستعمال
وفي تعريفه بالحصة الشائعة الى لحاظ الامتثال بتقريب ان امتثال الامر بالماهية يحصل باتيان فرد واحد فانها اذا تقييد الماهية
بالوحدة لا بعينها الذي هو ملاك الفرد المنتشر لا بناء في اطلاقها بالنسبة الى شروط اخر فالنظر في تعريفه بالحصة الشائعة
الى جهة التقييد بالوحدة الغير المعينة وفي تعريفه بالماهية اللابشرط الى جهة اللابشرطية بالنسبة الى ما عدا الوحدة
من الشروط فلا منافاة بين التعريفين والوجهان عندنا ضعيفان الا انا نطلب بتعريفنا للمطلق جامعا لافراده مما دل على الماهية
وما دل على الحصة الشائعة ويجرد علم منافيهما وامكان الجمع بينهما لا يقتضي بكون كل منهما بالنظر الى ظاهر لفظه بتعريفا جامعا
كما لا يخفى على المتامل فلا بد في اثبات التعريف الجامع اما من تعريفه بما دل على الماهية من حيث هي او من حيث الوحدة الغير المعينة او
بدعوى ان تعريفه بشائع في جنسه يشمل المعنيين بعد ان يراد من جنسه المصاديق المتشاركة في الجنس بمعنى العنوان الذي هو حقيقة
الجنسية مع عدم تفسير الشائع بخصوص الحصة فيكون حاصل معنى التعريف انه ما دل على منتشر في مصاديقه المتشاركة في الجنس
وظاهر انه يعم كلا من الماهية والحصة الغير المعينة منها والاول اوجه قوله والمختار انه من باب البناء على معنى ان المقيد كاشف
عن ان المراد من المطلق الماهية المقيدة بالخصوصية المستفادة من الهيئة المقيد على وجه يكون الخصوصية جزءا من المستعمل فيه وبقاء
له التقييد والحكم بارادتها اخذا بموجب القرينة الكاشفة عنها حمل المطلق على المقيد ومعنى كونه ناسخا على تقدير تاخره وورود ه
بعد حضور وقت العمل بالمطلق انه دليل شرعي رافع لحكم شرعي وهو التخيير المستفاد من اطلاق المطلق باقيا حكومة العقل قوله
من شيوع التقييد وشهرته ورجحانه وانفهامه في العرف تارة بعد ان التقييد في المطلق شيع واغلب من سائر انواع المجاز فبارادة
المقيد والظن يلحق الشيء بالاعم الاغلب مضافا الى انه اذا ورد المطلق والمقيد على اهل العرف او عرض عليهم يفهمون تقييد المطلق
ولا يلتفتون الى سائر انواع المجاز فيهما ما لم تساعد على احدها القرينة الخاصة والى ان المقيد اظهر دلالة على التعيين من المطلق في
افادته التخيير فتعين ارجاع التاويل اليه بحمله على المقيد تقديما للاظهر على الظاهر قوله لان العمل بالمقيد يستلزم العمل بالمطلق
دون العكس اه ملخصه ان ارجاع التاويل الى المطلق بحمله على المقيد عمل بهما معا لان الحكم الواقعي ان كان هو التعيين فقد حصل
العمل به بالحمل وان كان التخيير فقد حصل العمل ايضا لان المقيد احد فردي الواجب التخييري بخلاف ما لو لم يحمل المطلق على المقيد
وعمل به في فرده الاخر بل بني على التخيير فانه طرح للمقيد راسا وهو مع امكان الجمع بينهما والعمل بهما معا غير سائغ قوله وهذا
بنفسه لا يتم اه فان الجمع بين الدليلين جهة مشتركة بين التاويل في المطلق بحمله على المقيد والتاويل في المقيد بحمل الامر فيه على الاستحباب
او على الوجوب التخييري او غير ذلك فلا بد لترجيح الاول على الثاني من مرجح ولا يعقل كون الجهة المشتركة مرجحة ولو اريد بالجمع بين
الدليلين ما تساعد عليه فهم العرف ليدخل ما لم تساعد عليه فهم العرف فيما لا يمكن الجمع بينهما ولعله مراد الاكثرين في الاحتجاج
اندفع عنه المنع المذكور لا مختصا لطريق الجمع بالمعنى المذكور في الحمل والتقييد قوله ان يحمل الامر فيه على الواجب التخييري اه
على الوجوب التخييري على ان يكون اعتاق المؤمنة مثلا احد فردي الواجب التخييري بالتخيير الشرعي الذي فرده الاخر اعتاق الكافرة
لا التخيير العقلي المستفاد من العقل في الامر بالكلي ولا التخيير الشرعي بين الفرد والكلي كما يتوهم فان الاول مستفاد من الامر

بالمطلق بواسطة العقل نظرا الى عدم الاولوية والثاني مما لا معنى له نعم قضية الفرض ان يتوافق التخيير الشرعي والتخيير العقلي ومن ذلك
ظهر ان المراد من افضل فردي الواجب التخييري الذي هو معنى استحباب الامر في المقيد هو افضلهما في التخيير العقلي لا التخيير الشرعي اذ لا مقتضى
له الا الامر في المطلق ومقتضاه بانضمام حكم العقل هو التخيير العقلي قوله فانه ليس مجازا مطلقا بل له جهة حقيقة اه قوله مطلقا قيد
للمنفي ويكون نصبه على الحالية لتقييد كون السلب من السلب الكلي وحيث ان السلب الجزئي لازمه الايجاب الجزئي في الصدق فقوله بل له جهة
حقيقة بيان لذلك وحاصل الفرق ان استعمال الامر في الاستحباب مجاز في جميع احواله وكذلك استعماله في الوجوب التخييري بخلاف استعمال
المطلق في المقيد فانه ليس مجازا في جميع احواله بل هو من استعمال العام في الخاص والكلي في الفرد قد يكون مجازا في ما اذا اريد الماهية مع خصوصيته
من اللفظ وقد يكون حقيقة كما اذا اريد منه المقيد باعتبار الماهية المتحققة فيه ومرجعه الى الغاء الخصوصية عن المستعمل فيه وظاهر ان المجاز
الذي له جهة حقيقة اهون من المجاز الذي ليس له جهة حقيقة اصلا واقرب منه الى حكمة الوضع لانه مجاز يمكن التفصي عنه في الاستعمال بالغاء
الخصوصية عن المستعمل فيه في بعض الاحيان بخلاف ما ليس له جهة حقيقة وكون احد المجازين اهون واقرب الى حكمة الوضع مما يصلح لان يكون
وجها للرجحان على الاخر فيكون المجاز اللازم من حمل الامر في المقيد على الاستحباب او الوجوب التخييري مرجوحا بالقياس الى المجاز اللازم من حمل
المطلق على المقيد قوله الا ان يريد بالتجرد هذه الملاحظة اه وهي كون استعماله في المقيد في بعض الاحيان على وجه الحقيقة بالغاء
الخصوصية عن المستعمل فيه مع تسليم كونه فيما نحن فيه الذي هو موضوع بحث حمل المطلق على المقيد مستعملا فيه بعنوان المجاز لدخول
الخصوصية في المستعمل فيه فلا وجه له بخلاف ما لو اريد به كونه في بعض الاحيان مما نحن فيه الذي هو موضوع بحث الحمل مستعملا فيه على وجه
الحقيقة بدعوى الغاء الخصوصية عن المستعمل فيه فانه موضع منع على ما سنذكره قوله فنقول ان هذا الاستعمال ليس الا استعمالا مجازيا
ويعني ان استعمال المطلق في المقيد في جميع موارد ما نحن فيه ليس الا مجازيا لدخول الخصوصية في المستعمل فيه الذي هو معين عند المتكلم غير
معين عند المخاطب بل ما اطلع على المقيد لما سنذكره من استحالة تعلق الحكم الشرعي على المبهم قوله نعم قد يمكن دعوى الحقيقة مع عدم
التعيين عند المخاطب فاشعر المقام بتعينه عند المتكلم اه اي اذا كان هناك قرينة بعينها انكشف للمخاطب عن تعين المراد عند المتكلم وان لم
يتعين عند المخاطب على معنى انفهام التعيين الذي هو الخصوصية المعلومة للمتكلم فقط من قرينة المقام من دون ان يدخل في المستعمل فيه الذي هو
الماهية فقط على حد تعدد الدال والمدلول كما في فجاء رجل من اقصى المدينة فان حقيقة الاستعمال يتصور على هذا التقدير ولا يخفى عليك
ان مجرد اشعار قرينة المقام بتعين المراد عند المتكلم وان لم يكن التعيين مرادا من اللفظ لا يكفي في تصحيح الحقيقة على مذاق المصنف حيث يرى
تعلق الحكم الشرعي على المبهم مستحيلا بل لا بد من اعتبار شرط اخر وهو وقوع المطلق في حيز الاخبار وكونه بحيث [illegible] في قاعدة انه
يقصد في الخبر كثيرا افادة وقوع الفعل وتحققه في الخارج من دون ان يتعلق الغرض بمعرفة الفاعل وتعيينه فلا مانع ح من عدم قصد التعيين
من اللفظ كما في جاء رجل وكانه اكتفى في اعتبار ذلك الشرط بايراد المثال فيكون المثال بدلالة الضمنية من تتمة الغرض لا مثالا للمفروض فقط
من دون قصد الى اعتبار الشرط قوله وما نحن فيه ليس من هذا القبيل لاستحالة تعلق الحكم على المبهم اه يعني ان ما نحن فيه ليس من قبيل ما
وقع في حيز الاخبار ومع اشعار قرينة المقام بما ذكر لفرض وقوعه في حيز انشاء الحكم الشرعي واذا كان موضوعه معينا عند المتكلم فكما يقصد
معرفته فكذلك يقصد معرفة موضوعه فوجب ان يقصد تعيينه من اللفظ والا لزم تعلق الحكم على المبهم لان الماهية المتعينة في الخارج اذا
لم يقصد تعيينها الخارجي من اللفظ امر مبهم فيلزم من تعلق الحكم به تعليقه على المبهم وهو قبيح على الحكيم وفيه ان المستحيل انما هو تعليق
الحكم على المبهم عند المتكلم والمخاطب معا واما تعليقه على المعين عند المتكلم المبهم عند المخاطب مع اقترانه وتعقيبه بالبيان الرافع للابهام
كما هو مفروض المقام نظرا الى ان المقيد الوارد قبل المطلق او معه او بعده قبل حضور وقت العمل بيان فلا استحالة فيه وعدم قصد التعيين
من اللفظ لا يوجب الابهام عند المتكلم والمفروض ان الابهام في نظر المخاطب ايضا يرتفع بملاحظة المقيد وهو كما يخصص بيانا للتعيين الموضوع
في لحاظ الاستعمال على تقدير قصد التعيين من اللفظ فكذلك يخصص بيانا للتعيين في لحاظ جعل الحكم له فقط على تقدير عدم قصده من اللفظ

فاى مانع من ان يلقى جهة التعيين في لحاظ الاستعمال وعدم قصده من اللفظ بعد اعتباره في لحاظ الجعل واخذه مع الموضوع مع تعلق
الغرض بمعرفته بواسطة البيان المفروض وجوده منفصلا او مقترنا او متاخرا اذ لا يفترق الحال في ذلك بين اعتبار المقيد بيانا
لتعيين موضوع الحكم فقط او بيانا للتعيين المستعمل فيه الذي هو الموضوع لان كلا منهما يفيد معرفة الموضوع وهو المقصود بالاحتمال
من رفع الابهام دفعا لمنافاة الحكمة قوله ولو فرض مثل ذلك وحصل العلم بعد ذلك بسبب القرينة بارادة ذلك اي لو فرض مثل
مطلق اريد منه المعين عند المتكلم مع تاخير بيانه ووجود قرينة التعيين عن وقت الخطاب ثم حصل به بعد ذلك بواسطة القرينة المنفصلة
كانت القرينة حينئذ بيانا للمجمل لكشفها عن ارادة خلاف الظاهر مما له ظاهر فيكون اللفظ من المجمل الذي اريد منه خلاف ظاهره لا من المطلق
الذي يراد منه الماهية او الفرد المنتشر قوله ولئن سلمنا تساوي الاحتمالين فنقول ان البراءة اليقينية لا تحصل الا بالعمل بالمقيدة
فيه ما لا يخفى فان مرجع تساوي الاحتمالين الى تساوي الدلالتين المستلزم لوقوع التعارض بين الدلالة المجازية في احدهما والدلالة
الحقيقية في الاخر والتساوي يوجب الاجمال ومرجع الترجيح باصل الشغل الى تحكيم حقيقة المقيد على حقيقة المطلق وجواز دلالته
المجازية بمعنى انه يكشف عن اختيار التجوز في المطلق بارادة المقيد منه مجازا وهذا غير صحيح في الاصل المذكور لكونه من الاصول العملية
متكفل لبيان كيفية العمل غير متعرض لحال الدليل ببيان ان المراد منه في الواقع حيث لا نظر فيه الى الواقع اصلا مع ان الاصل حكم كلي
لموضوع اخذ فيه فقد بيان في الدلالة فلا يصلح لاحرازها بل لا يعقل ذلك لما تقرر من ان الاصل كما انه لا يصلح معارضا للدليل فكذا لا
يصلح معاضدا او مرجحا له لعدم اتحاد موضوعيهما قوله وقد يعترض بانه لا يحصل العلم بشغل الذمة مع احتمال ارادة المجاز من المقيد
اه والمعترض المحقق السلطان فكانه نقل كلامه بالمعنى مع خلاف في بعض [illegible] فانه قال في حاشية المعالم اعتراضا على التمسك بالاصل
فيه انه بعد تسليم لزوم المجاز وتساوي المجازين لا جزم بشغل الذمة ولا الظن به حتى يجب تحصيل البراءة والخروج عن عهدته انتهى وقد ذكر
نحو ذلك في مثل هذا في حاشية اخرى الا انه عبر ثمة عن الغاية بقوله حتى يجب اليقين ببراءة الذمة منه لاحتمال [illegible] التخيير وعين
ذلك ولا احتمال شغل الذمة من غير الجزم او الظن به ولا لا تقتضي وجوب العمل غاية الاحتياط وهو ليس بواجب انتهى وعين من الغفلة
الواضحة عن معنى اصل الشغل ومجراه كما تعرفه مما لا يخفى قوله وقدر ان المكلف به حج هو القدر المشترك بين كونه نفس المقيد والمطلق
اراد بالقدر المشترك الامر الدائر بين الامرين من الماهية المطلقة والماهية المقيدة وتوضيح الدفع ان الاصل المذكور حكم ظاهري عقلي
ناظر الى المقدمة العلمية للجاهل الشاك في المكلف به حيث علم بالتكليف واشتبه عليه المكلف به اشتباها لا يؤول الى الشك في التكليف
ومعنى ذلك حكم العقل المستقل بان اليقين باشتغال الذمة يستدعي اليقين ببراءة الذمة فيجب تحصيله ولا يحصل الا بالاتيان
بالقدر المتيقن مما يحصل به البراءة وهو المقيد فيما نحن فيه فاحتمال المجاز في المقيد مع احتماله في المطلق وتساويهما لا يوجب الشك
في اصل اشتغال الذمة بل انما يوجب تردد المشتغل به الذمة بحسب الواقع بين الماهية المطلقة والماهية المقيدة فقول المعترض لا جزم
بشغل الذمة ولا الظن به ان اراد به انكار العلم او الظن المعتبر باصل اشتغال الذمة ومرجعه الى دعوى الشك في اصل التكليف فهو
خروج عن مقتضى الفرض من ان ورود المطلق والمقيد معا وتعارضهما اوجب العلم بالتكليف الذي هو مردد في النظر بين التخيير والتعيين
ويلزم من ذلك تردد المكلف به الواقعي بين الماهية المطلقة والماهية المقيدة وان اراد به انكار العلم او الظن باشتغال الذمة بالمقيد
بالخصوص فهو كذلك الا ان العلم او الظن باشتغال الذمة بالامر الدائر بين الامرين كاف في حكم العقل بوجوب تحصيل اليقين بالبراءة
الذي لا يحصل الا بالاتيان بالمقيد ولا حاجة معه الى ثبوت وجوب الاحتياط شرعا ولا الى ثبوت اشتغال الذمة بالمقيد بالخصوص
والا لم يحتج في الالزام بوجوب الاتيان به الى توسط الاصل بمعنى قاعدة الشغل قوله وليس كذلك بل نقول اذا شككنا في هذا الكلام
ولا حجة ايضا بطريان اصل الاشتغال من مواردها الشك في المكلف به وعدم جريانه المستلزم لجريان اصل البراءة وهو اول الشك
في المكلف به الى الشك في التكليف عند اوله اليه نفي الاول ويجري اصل البراءة دون الاشتغال كما لو علم بالتكليف باعتاق رقبة وشك

في اشتراط

في اشتراط الايمان وعدمه فان التكليف باصل الماهية ثابت جزما والشك انما هو في التكليف بالزائد عليها فينفي باصل البراءة
وفي الثاني يجري اصل الاشتغال دون البراءة كما لو علم بالتكليف بالامر المعين في الواقع المردد في النظر بين الماهية والفرد
اعني عتاق الرقبة واعتاق الرقبة المؤمنة فان الشك بسبب ورود الخطابين وتعارض المجازين في ان البراءة هل تحصل بعتق
اي رقبة او لا تحصل الا باعتاق المؤمنة فاعتاق المؤمنة مما يحصل به اليقين بالبراءة لانه اما نفس المكلف به الواقعي او بعض
فرديه المخير فيهما وهذا مرجع دوران الامر بين المتباينين لا مرجع دورانه بين الاقل والاكثر فقط فلا يؤول الشك في المكلف به
الى الشك في التكليف ولذا لو قيل الاصل عدم تعلق التكليف بالماهية المقيدة كان معارضا بمثله وهو اصالة عدم تعلقه
بالماهية المطلقة ولا كلام لاحد في ان المرجع في نحو ذلك هو اصل الشغل حتى ان المصنف الذي بنائه في مسئلة اصل البراءة على
جميع صور الشك في المكلف به على العمل بالبراءة لا يابى في ذلك ثمة على تقدير صحة الفرض وهو ثبوت اشتغال الذمة باحد الامرين
المعين عند الله الغير المعلوم للمكلف وانما يمنع ثمة صحة الفرض ويجعل الاشتباه حيثما كان ناشئا عن تعارض النصين من جهة
اصل البراءة اما دفعه لعدم اعتبار التعيين عند الله في صورة الاشتباه فكلامه ثمة انما هو في الصغرى لا في كبرى اصل الاشتغال
مع تسليم صغراه فلا يرد عليه ان مذهبه ثمة هو العمل باصل البراءة مطلقا فكيف يتمسك هيهنا باصل الاشتغال نعم يتوجه اليه السؤال
عن وجه تسليمه صغرى اصل الاشتغال هنا ومنعه اياها ثمة ولعل الوجه في ذلك ان الاشتباه هيهنا ناش عن تعارض دلالتي الدليلين
لا عن تعارض سنديهما ولذا لا يرجع هنا الى المرجحات السندية ولا يبنى على التخيير ولا مع العجز عن الترجيح على التعادل ومن الظاهر ان
كلا من المطلق والمقيد بدلالته الظاهرة لو خلي وطبعها يفيد توجه التكليف الى امر واقعي معين عند المتكلم وهو بسبب تعارض الدلالتين
مردد في النظر بين الماهية المطلقة والماهية المقيدة فيجمع بينهما بترجيح دلالة المقيد على دلالة المطلق والمرجح اصل الاشتغال لكون
المورد من مجاريه فيحمل المطلق على المقيد نعم يرد عليه ما تقدم في الحاشية السابقة من ان الاصول العلمية لا تصلح مرجحة للدلالة ولا
السند هذا مضافا الى منع اليقين بتوجه التكليف هنا الى معين في الواقع عند المتكلم لو اريد به الفرد المعين او الماهية المطلقة
وان كانت معينة الا ان احتمال تعلق التكليف بها مما يصحح بان اصل البراءة كما ان احتمال تعلقه بالفرد المعين وهو الماهية المقيدة مما
يصحح بان اصل الاشتغال فلو صلح ذلك الاصل مرجحا لدلالة المطلق والانصاف على ما حققناه في باب اصل البراءة من التعليقة
ان مجرى المقام من مجاري اصل البراءة وما ذكرناه من انه مردد دوران المكلف به بين المتباينين محل منع بل التحقيق انه مردد ودائر بين
الاقل والاكثر باعتبار الشك في الشرطية فان القدر المتيقن من تعارض الخطابين بعد تسليم تساوي المجازين ثبوت التكليف باعتاق
رقبة ما وشك في اشتراطه بالايمان والاصل براءة الذمة عن العقاب المحتمل ترتبه على الاخلال بالايمان وما يقال من ان اصل البراءة
انما وضع لرفع الكلفة عن المكلف ولا كلفة في اعتاق المؤمنة مسلم ولكن الكلفة اعم من الكلفة النفسانية والجسمانية والتعيين تضييق
لدائرة الامتثال على المكلف وهو من الكلفة النفسانية مما لا يخفى بجلاء والتحميل الذي هو في معنى التوسعة وفي قوله الناس في سعة ما لم
يعلموا الذي من دلالته ذلك الاصل اشارة الى ذلك ايضا والعجب ان المصنف في غير موضع في دوران الواجب بين التعيين والتخيير بني على
اصل البراءة النافي للضيق اللازم من التعيين فكيف عمد هنا على اصل الاشتغال المرجح لدلالة المقيد مع ان الاصل المذكور يقتضي
ترجيح دلالة المطلق عملا باصل البراءة قوله وليس هيهنا قدر مشترك يقيني اه اي ليس بين المطلق ونفس المقيد مشترك يكون المتيقن
من متعلق التكليف لكون المطلق احد طرفي الترديد بدون الجنس الموجود في ضمن المقيد لا ينفك عن الفصل فيكون من قبيل المتباينين وعليه
ما اشرنا اليه في ذيل الحاشية السابقة من ان التكليف باعتاق رقبة ما متيقن والشك انما هو في اشتراط المكلف به بايمان الرقبة
فالاصل براءة الذمة عنه على معنى البراءة عن المؤاخذة على المخالفة اللازمة من الاخلال به على تقدير كونه شرطا قوله الثالث انه
يمكن العمل بما اه ذكره المحقق السلطان في حواشي المعالم وقد نقله المصنف ملخصا للعبارة فانه اعترض على الاستدلال بحمل المطلق على المقيد

بانه جمع بين الدليلين بان يجمع بينهما لا ينحصر في حمل المطلق على المقيد ان كان المراد بالحمل الحكم بان المراد بالمطلق حين استعماله
هو المقيد حتى يكون مجازا كما هو المشهور لانه لو ابقى على اطلاقه ايضا بلا تجاوز اصلا وعمل بالمقيد يلزم العمل بهما معا فيجب العمل
بالقيد من حيث اقتضاء الامر بالمقيد له وان كان المطلق باقيا على اطلاقه غير مقتض للتقييد لعدمه فالجمع بينهما حاصل مع ابقاء
المطلق على اطلاقه من غير تجاوز في المطلق ولا في المقيد لا يقال لا يجتمع وجوب العمل بالمقيد مع بقاء المطلق على حقيقته لان مقتضى الاطلاق
ومدلوله صحة العمل باي فرد كان على سبيل البدل وتعيين العمل بالمقيد ينافيه لانا نقول لا نسلم ان مدلول المطلق ذلك بل اعم منه ومما
يصلح للتقييد بل المقيد في الواقع الى آخر ما ذكره موافقا لما نقله المص وخلاصة ما افاده في منع التجوز في المطلق مع فرض العمل بالمقيد
ما ذكره في حاشية اخرى بعيد ذلك بقوله ومما كان مدلوله مثبتا في الواقع ولذا لم يكن اللفظ مستعملا في التعيين بل هذا اكثر واظهر في الجمع
الى آخر ما ذكره وسينقله المص ايضا وتوضيح ما افاده من بقاء المطلق على حقيقته مع العمل بالمقيد ان المطلق يلحقه من المتكلم لحاظان احدهما
لحاظ الاستعمال وهو ان يستعمله المتكلم في الماهية المطلقة او الفرد المنتشر منها وايا ما كان فهو حقيقة على ما تقدم عند تعريفه وثانيهما
لحاظ تعلق الحكم وهو ان يعتبر تعلقه تارة بالماهية المطلقة والفرد المنتشر منها ولازمه صحة العمل باي فرد كان واخرى بالماهية من حيث
تحققها في الفرد المعين ولازمه عدم صحة العمل الا بذلك الفرد ولا ريب انه لا ملازمة بين اعتبار التعيين في متعلق الحكم وبين اخذه في الاستعمال
فيه لجواز ان يعتبر استعماله في الفرد المعين باعتبار الماهية المتحققة فيه معراة عن الخصوصية الملحوظة معها في لحاظ تعلق الحكم فرجع
ما افاده الى فرض استعمال المطلق من باب اطلاق الكلي على الفرد مع وجوب العمل بالمقيد على معنى الاقتضاء في الحكم المعلق عليه على خصوص
الفرد على التعيين لانه متعلقه وموضوعه في الواقع وهذا بعينه كما ترى هو الذي نقله سابقا في الذب عن الوجه الاول من وجوه
سند المنع من انحصار طريق الجمع في الحمل الموجب لالتزام التجوز من ان استعمال المطلق في المقيد لا يستلزم مجازا لاطلاقه بل انه حقيقة لا انه
يغايره كما وجهه ومرجعهما الى مخالفة المشهور بمنع لزوم التجوز في المطلق عند العمل به وبالمقيد اذا فرض استعماله على وجه اطلاق الكلي على
الفرد قوله وذلك لان مدلول المطلق ليس صحة العمل باي فرد كان الخ لا ريب ان صحة العمل باي فرد كان ليس نفس مدلول المطلق ان اريد به
المعنى المستعمل فيه بل هو مقتضى اطلاقه ولو مع نفيها اصل البراءة ايضا لكونها من قبيل الحكم لا الموضوع الذي هو المعنى المستعمل فيه فلا
بد من تقدير في العبارة وهو ان يقال مدلول المطلق ليس مما يلازمه صحة العمل باي فرد كان ولو حمل المدلول على مقتضى اطلاقه لم يحتج
الى تقدير الا انه لا يلائم ما يصلح للتقييد بل المقيد لانهما من قبيل الموضوع لا الحكم الا ان يعمم ما يقتضيه اليهما لتكون العبارة بل
اعم منه ومما لا يلائم المقيد ومقتضيا وهو عدم صحة العمل الا به فالعبارة على الحمل الى مدلول المطلق لا تخلو من تسامح قوله الاولى انه موجود
للقيد اه وفي النسخة التي عندنا انه معروض للتقييد في المقيد وايا ما كان فمقتضى هذا الكلام ان يكون المقيد في محل المثال المجموع
من رقبة وقيدها وهو المؤمنة لا الرقبة من حيث عروض القيد لها وان يكون الرقبة المعروضة للقيد التي هي بعض المجموع مطلقا وان
يكون مدلولها اي معناه المستعمل فيه هو الماهية لا من حيث الخصوصية والتقييد وان اعتبار الخصوصية والتعيين معها في لحاظ تعلق الحكم
مستفادا من القيد كانهما في رقبة ورقبة مؤمنة مستفادا من القيد غاية الفرق بينهما ان القيد في الاول قرينة متصلة وفي المقيد
في الثاني قرينة منفصلة والمقدمات كلها محل منع نظرا وكيف في الجميع بالتامل فهو وان اصاب في منع استلزام العمل بالمقيد التجوز
في المطلق الا انه اخطأ في الاستشهاد له بنفس المقيد مع عدم الحاجة اليه وما اشعر به من بطلان حصول المقيد بدون المطلق يندفع بان
المقيد في رقبة مؤمنة هو الرقبة من حيث عروض القيد لها فهي مقيد حصل بدون المطلق ولا استحالة فيه والمستحيل انما هو حصول
الفرد المعين كالمؤمنة مثلا بدون تحقق الماهية في ضمنه اعني حصول حصة من ماهية الرقبة فيه ولعل هذا مراده بناء على انه عبر عن
الماهية والفرد بالمطلق والمقيد تسامحا قوله لان زادا ان مدلول المطلق هو الامر الذي بين الامرين اه قد ظهر مما بيناه ان مدلوله
بمعنى معناه المستعمل فيه على ما اعتبره المحقق المذكور هو الماهية من حيث هي او الفرد المنتشر منها ومدلوله بمعنى مقتضاه من الحكم

احد

لاحد الامرين من صحة العمل باي فرد على البدل وعدم صحته الا بالفرد المعين الذي علم بتعيينه بملاحظة المقيد وهو هذا المراد من
قوله بل هو اعم الخ لا ما احتمله المص من شقي الترديد بعد نقله عنه قدس سره عن حقيقة مراده فما استظهره من كون مراده الشق
الاول ليس على ما ينبغي قوله فما هذا الا تناقض اه منشأ توهم التناقض توهم ان التنافي بين مقتضى المطلق ومقتضى المقيد الذي هو
المناط في قاعدة الحمل اذ لا مقتضي للحمل لولاه هو التنافي بين مفهوم الوصف في المقيد ومنطوق المطلق وهذا لا يتاتى الا على القول
بحجية مفهوم الوصف وقضيته ذلك ان لا يقولوا اهل القول بعدم الحجية بالحمل لعدم التنافي ح فقولهم بالحمل مناقض لكلامهم بعدم الحجية
وحاصل ما بيناه توقف التناقض على دعوى مقدمتين احديهما ان مفهوم الوصف في المقيد على القول بحجيته ينافي منطوق المطلق واخريهما
ان الموجب لحمل المطلق على المقيد انما هو التنافي بين منطوق الاول ومفهوم الثاني وطريق دفعه تارة منع المقدمة الاولى واخرى
منع المقدمة الثانية فان نفي الوجوب لا ينافي الجواز وهذا لا ينافي جواز الاجزاء والموجب للحمل انما هو التنافي بين منطوقيهما سواء قلنا
بثبوت المفهوم او لم نقل فلا يفترق الحال فيه بين القول بالحجية والقول بعدمها وقد اشار المص الى منع المقدمتين معا فيما يأتي من قوله
فلا ينافي جواز عتق الكافرة اه هذا اشارة الى منع المقدمة الاولى فان المنطوق اذا كان وجوب شيء فمفهومه نفي الوجوب وهو اعم من الحرمة
فغاية ما يثبت بمفهوم الوصف في اعتق رقبة مؤمنة انما هو عدم وجوب عتاق الكافرة وهو لا ينافي جواز الاجتزاء به في امتثال الامر
باعتاق رقبة الذي هو مقتضى منطوق المطلق ولو بانضمام حكم العقل بكفاية اي رقبة على التخيير قوله وحمل المطلق على المقيد انما هو
من جهة ملاحظة المنطوق اه اشارة الى منع المقدمة الثانية وملخصه ان الموجب للحمل الذي يقول به الكل انما هو تنافي المنطوقين بيانه
ان منطوق المقيد في محل المثال وجوب عتق المؤمنة على التعيين ومنطوق المطلق وجوب عتق رقبة على التخيير بين المؤمنة والكافرة وان
كان ذلك التخيير مستفادا من العقل ولا ريب ان التعيين والتخيير مع وحدة التكليف متنافيان ولا يجتمعان في محل واحد ولا يندفع التنافي
الا بحمل المطلق على المقيد الذي مرجعه الى التزام التعيين ورفع اليد عن التخيير والحمل بهذا الاعتبار يجامع القول بالحجية والقول
بعدمها كما اشرنا سابقا ولا خفاء في قصور عبارة المص عن افادة ذلك خصوصا ما ذكره في وجه بطلان ثاني شقي الترديد من قوله
فبعد وجوب عتق المؤمنة وحصول الامتثال بايجاد الطبيعة في ضمنه فلا يبقى طلب حتى يحصل الامتثال بغيرها لامكان المناقشة فيه
بمنع كون مقتضى اطلاق المطلق بقاء الامتثال بعد عتق المؤمنة حتى يمنع بنحو ما ذكر بل جواز عتق الكافرة بدلا عن المؤمنة كما هو
مقتضى التخيير ولو قيل بان وجوب عتق المؤمنة بعينه كما هو مقتضى المقيد مانع من العدول عن المؤمنة الى اختيار الكافرة رجع
ذلك الى تنافي التعيين للتخيير نظرا الى ان اطلاق المطلق يجوزه فيبقى عدم بقاء طلب بعد حصول الامتثال بايجاد الطبيعة في
ضمن عتق المؤمنة ملغى لعدم دخل له في هذا المنع والتنافي واولى بذلك قوله فيكون الاتيان ثانيا لغوا لما انه لحرمة التشريع فيترتب
على العمل بالمقيد بعد اعمال القاعدة حمل المطلق عليه لا انها مقتضية للحمل المقتضي لوجوب العمل بالمقيد حتى يقال ان حمل المطلق
على المقيد من جهة ملاحظة المنطوق لا المفهوم مضافا الى انها حكم عقلي صرف لا مدخل لدلالة الخطاب فيها حتى يقال انها من جملة منطوق
المقيد لا مفهومه فكلامه قدس سره في هذا المقام في غاية الاختلال ويمكن اصلاحه في الجملة بان الحمل انما يحصل بمجرد الاخذ بمنطوق
الكلام وهو مما يشترك فيه القائل بعدم حجية المفهوم والقائل بحجيته فان القضية عند القائل بالحجية تنحل الى عقد ايجابي وعقد
سلبي والقائل بعدم الحجية يوافقه في العقد الايجابي وهو كاف عنده في الحمل لانه يقول ان مفاد قوله اعتق رقبة مؤمنة بحسب
المنطوق وجوب عتق المؤمنة بعينه بحيث لا يشمل غيرها من جهة قصور العبارة وهذا بعينه مراد من قوله اعتق رقبة لكان
وحدة التكليف المقتضية للمنافاة لولا الحمل عليه لوضوح تنافي الوجوب التخييري للوجوب العيني وعلى هذا التوجيه فقوله
فيكون الاتيان ثانيا لغوا بيانا لما هو من لوازم الاقتصار في الامتثال على ما افاده المقيد لا انه من تتمة وجه التنافي ولا انه
الوجه المقتضي للحمل قوله وان قوله اعتق رقبة مؤمنة اه اي وجه الامر في المقيد بان ليس المراد منه مجرد بيان الحكم التكليفي

وهو

وهو ايجاب عتق رقبة مؤمنة بل الارشاد الى حكم وضعي وهو كون كفارة الظهار عتق رقبة مؤمنة فيكون مفهومه باعتبار
الصفة نفي الوجوب المتضمن لنفي كون عتق الكافرة كفارة الظهار وهذا ينافي جواز الاكتفاء به في كفارة الظهار كما هو مقتضى
المطلق وح اتجه صحة الاعتراض وهو توهم التناقض المبتني على توهم ما تقدم من المقدمتين في الجملة لقضاء هذا البيان بثبوت
المقدمة الاولى وهو تنافي مفهوم المقيد لمنطوق المطلق الا انه مع ذلك يضا عنه بانه لمنع ابتناء الحمل على هذا التنافي حتى يلزم
التناقض على القول بعدم حجية مفهوم الصفة بل يكفي فيه التنافي بين المنطوقين لان جواز الاجزاء بعتق الكافرة في كفارة الظهار
مع وحدة التكليف والمطلوب ينافي وجوب عتق المؤمنة بعينه على انه كفارة الظهار وقوله نعم يمكن ح بان هذا التوهم اي توهم
تنافي المفهوم للمنطوق وكونه الموجب للحمل لو كان هناك حمل في مثل اكرم بني تميم واكرم بني تميم الطوال ونحوه من امثلة العام والخاص
المتوافقين فان نفي وجوب اكرام الفضلاء من بني تميم ينافي وجوب اكرام كل بني تميم ومنهم الفضلاء ولو بني هنا على الحمل لكان وجه هذا
التنافي لا تنافي المنطوقين لعدم تنافيهما نظرا الى التوافق فيلزم التناقض على القول بعدم حجية مفهوم الصفة الا انه لا عمل بالمفهوم
هنا اتفاقا تقديما للاظهر وهو منطوق العام على الظاهر عند القائل بالحجية فينبغي توافق المنطوقين لعدم المقتضي للحمل ولذا
اتفقوا هنا على عدم حمل العام على الخاص قوله واورد عليه بانه من تخصيص العام لا تقييد المطلق اه المورد العضدي واجاب عنه
بعض الفضلاء بما ملخصه ان النكرة المنفية وان كانت عاما بالعرض بواسطة النفي الا انها مطلق بحسب الاصل بواسطة كونها نكرة
وعمومها بواسطة انها نكرة منفية انما هو بحسب موارد اطلاقها قبل عروض النفي والكلام انما هو في تعيين المنفي لحاظ كونها مطلقا
اهو في نحو المثال مطلق المكاتب والمكاتب الكافر لا في بقاء النكرة المنفية على عمومها وعدم تخصيصها او لا فلو حمل قوله لا تعتق
مكاتبا على المكاتب الكافر كان من حمل المطلق على المقيد بهذا الاعتبار وان صدق عليه التخصيص بالاعتبار الآخر في الحقيقة ملخصه
وانما لا يحمل هنا عليه لعدم التنافي بين منطوقيهما والمفروض عدم اعتبار المفهوم فالمثال الذي يخارج عن محل البحث نظرا الى احد الاعتبارين
قوله واورد عليه بان معناه ح اه هذا الايراد مستفاد من كلام المحقق السلطان في حاشية المعالم اورده على مصنفه حيث بدل المثال
المعروف بما ذكر مع تقييده بعدم قصد الاستغراق لئلا يرد على الحمل فيه الايراد السابق من كونه من تخصيص العام لا تقييد المطلق بقوله
على سبيل البدل والاحتمال اه هذا يحتمل وجهين احدهما ان يراد بالبدلية والاحتمال ما يوجب الاجمال بان يكون المعهود الذهني فردا
معينا عند المتكلم مجهولا للمخاطب ويتعين له ايضا بملاحظة المقيد فيكون بيانا وثانيهما ان يراد بهما ما يرجع الى تخيير المخاطب في
امتثال النهي بين اي فرد يختاره للترك فيتركه مما في بما هذا وح يرجع مقتضى المطلق والمقيد الى تعارض التعيين والتخيير فيتعين
الحمل والتقييد فيكون المقيد ايضا بيانا وعلى الوجهين جعل كونه بيانا بعنوان الاحتمال ليس على ما ينبغي وضابط الوجهين ان يراد
بالمعرف بلام العهد الذهني هنا مصداق فرد واحد هو معين عند المتكلم غير معين عند المخاطب الا بملاحظة المقيد او مصداق فرد ما
لا بعينه عندهما فيرجع مفاده الى التخيير ويتعين بالحمل دفعا للتعارض وههنا احتمال ثالث وهو ان يراد به مفهوم فرد ما فيعود الاشكال
الوارد على المثال المعروف من كون الحمل على تقديره من تخصيص العام لا تقييد المطلق نظرا الى ان نفي مفهوم فرد ما يستلزم نفي
جميع مصاديقه كما هو احد الوجهين في عموم النكرة المنفية ايضا فيكون عاما كالنكرة قوله بارادة الجنس فيكون التنوين تنوين
التمكن او ويشكل بعدم جدواه في دفع السؤال نظرا الى ان نفي الطبيعة يستلزم نفي افرادها فيصير عاما ونحوه متوجها ايضا على
المثال الثاني على تقدير ارادة المهية فيكون الحمل في الجميع من باب التخصيص الا ان يذب في الجميع بان العموم مدلول التزامي
للحمل بالقياس الى المدلول الالتزامي يكون تخصيصا والاعتبار هنا بالمدلول المطابقي وهو بالنسبة اليه تقييد قوله لان
اللام داخل على المنفي والنفي انما يفيد نفي العموم اه على حد ما ذكروه في قولهم لم يقم كل انسان على خلاف كل انسان لم يقم ويشكل
بعدم الفرق بين ورود النفي على العام وورود العام على النفي في افادة عموم السلب بناء على التحقيق خصوصا في ما لو استفيد النفي من

النهي كالمثال ولذا لم نجد مثالا في عموم لا تكرم الفساق ولا تهن العلماء ولا تقتل الاصدقاء وان شئت فاستوضح ذلك عن قولك
يحرم عتق المكاتب مكان لا تعتق المكاتب على تقدير ارادة الاستغراق وكذلك يحرم اكرام الفساق وهكذا في ساير الامثلة والاصل في
هذا كله ما اشرنا اليه في مباحث المفاهيم وحققناه في التعليقة من كون الغرض من وضع الفاظ العموم كاشفة عما كانت نسبة الحكم الى
افراد موضوعه ايجابا كان الحكم او سلبا خبريا كان او انشائيا وعلى هذا فلا ينبغي حمل قوله لا يجب كل شيء المخالفة على عموم السلب المخالف
للظاهر بل المخالف حمل النفي الوارد على العام على سلب العموم قوله بل يحتاج الى تقدير اه بان يقال ان المعنى لا تعتق ما اخترته من المكاتب
قوله وان اراد جعله من باب وجاء رجل اه وهو ان يكون الحكم للمعين في الواقع عند المتكلم مع عدم قصد التعيين من اللفظ ووجه عدم كونه
من موضوع المسئلة ما ذكره سابقا من لزوم تعلق الحكم على المبهم وهو مستحيل على الحكيم وقد سبق منا الاشارة الى ما يدفعه مع انه لا يرد
الى التزام عدم قصد التعيين من اللفظ في توجيه الايراد على تقدير قصد التعيين ايضا بتوجه اليه كون قوله لا تعتق المكاتب الكافر بيانا
قوله فلا وجه للعدول عنه اه يعني ان عدول صاحبه ثم عن المثال المشهور بعد ما ذكر لا ان يبتني ما ذكره من المثال على ارادة ما تعين عند
المتكلم والا كان ذلك العدول بالمثال المشهور فالواجب دفع الاشكال عن المثال ببيان ان هذا الاحتمال الا العدول الى غيره مع بنائه
على هذا الاحتمال قوله مع ان ارادة فرد ما بعد النهي بدون العموم مما يبعد فرضه غالبا اه لما بيّنا من ان نفي فرد ما بالمفهوم
يتضمن نفي مصاديقه وهو العموم قوله اذ يصير المعنى ح اه تعليل لبعد فرض ارادة فرد ما بعد النهي من دون ارادة العموم فان قضية
الفرض ان يكون النهي عن عتق فرد ما من المكاتب ارشادا الى مورد العتق من افراد العبيد غير المكاتب من العبيد محكوم عليه بوجوب
عتقه وجواز عتقه لا فرد ما من المكاتب ولا المكاتب الكافر قوله فيكون معنى لا تعتق مكاتبا اعتق من عداه من العبيد اه اي يكون النهي
عن عتق فرد ما من المكاتب ارشادا الى اعتاق فرد آخر غير المكاتب وهذا انما يتم في صورة نادرة وهو ما اذا كان المكلف مالكا لمكاتب
وغير مكاتب وقصد من نهيه عن عتق فرد ما من المكاتب صرفه عن عتق ما عنده من المكاتب الى عتق غير المكاتب قوله ولكن كيف يتم في مثل
لا تقتلوا الصلحاء اه على تقدير جعله من العهد الذهني مع عدم ارادة العموم من نفي فرد ما فيه لا يمكن تاويله بنحو ما ذكر في مثال لا
تعتق المكاتب بان يكون النهي ارشادا الى فرد آخر غير ما هو من صنف المنفي قوله فيمكن الجمع بينهما بحمل المطلق على المقيد اه كانه نظر
الى احتمال اعتبار مفهوم الصفة في المقيد احرازا للتنافي الذي هو العلة الباعثة على الحمل والا فلا منافاة بين نفي الماهية ونفي الفرد
خصوصا مع استفادة عموم النفي من الاول في باب الاستلزام كما اشرنا اليه انفا قوله في المجمل والمبين اه المجمل لغة من اجمله بمعنى جمع يقال
اجملت الشيء اي جمعته عن تفرقة ومنه اجملت الحساب اذا رددته الى جملة والمبين من البيان بمعنى الانضاح ففي القاموس بان بيانا اتضح
فهو بين ثم قال ابانه وبيّنه وتبيّنه واستبانه اوضحه وعرفه فبان وبين وتبين وابان واستبان كلها لازمة ومتعدية ويقرب منه ما في
الصحاح والمصباح الا انهما اضافا تفسير الاستبانة والتبيين بالظهور الا انه مع الوضوح والانضاح بمعنى وتسمية القول والفعل
مجملا باعتبار انه جمع فيه احتمالان فصاعدا الا انه لم يتضح دلالته ومبينا باعتبار اتضاح دلالته ووضوحه وظهوره قوله المجمل ما كان
دلالته غير واضحة اه كما في الزبدة وقيل ما دل ولم يتضح دلالته كما عن العضدي وقيل ما لم يتضح دلالته كما في المعالم وهذا اخص والمراد
بالدلالة الغير المتضحة ما قصد افادته او ما من شانه ان يقصد افادته فيدخل مجمل الفعل المردد بين حكمين فما زاده في كلام المص من
تفسير عدم وضوح الدلالة بان يتردد بين معنيين فصاعدا من غير ترجيح غير سامح لعدم صدق المعنى على الحكم المدلول عليه بالفعل
ومن ثم قد يقال انه لو دار بين حكمين لم يدخل فيه بخلاف فعل المعصوم وتقريره كان احسن كما صنعه في الفصول لانهما يدلان على حكم الفعل
شرعا وان لم يقصد الدلالة لانهما علته لكون معنى وكان المراد بالمعنى ما من شانه ان يقصد افادته قصد فعلا او لم يقصد ثم عدم اتضاح
الدلالة اما لتساوي الاحتمالين لمانع عن فهم المقصود او لخفاء احتمال المقصود باعتبار رجحان احتمال غيره في النظر فيدخل ما له ظاهر
من المجمل على ما سنبينه وقد يقال انه المتواطئ كما سبق في باب المحكم والمتشابه بما شرحناه انقدح ان المجمل المبحوث عنه هنا اعم منه بالمعنى

المتقدم في الباب المذكور من وجهين احدهما لعموم الفعل والاخرى لعموم القول بخلاف ما نقلتم فانه يختص باللفظ ومقابل للقول او لما
اصطلاح اخر او ان الاصطلاح قائم بما نقلتم وما هنا من التعميم مبني على الالحاق الحكمي فكل من الفعل والقول يجمل حكما وكلام المصنف في المقام مبني
محررية الدلالة الماخوذة في التعريف اعم من الوضعية بالمعنى المتناول للوضع المجازي والعقلية كما في فعل المعصوم فان دلالته على الحكم
الشرعي المعتبر او المرة دائما هو بواسطة العصمة وامتناع السهو والنسيان والعصيان على المعصوم ولمن ان تقول ان الدلالة هنا ايضا
تستند الى مقدمة العصمة لا الى الفعل في نفسه بطبعه قوله اما المفرد فاما اجمال بسبب تردده بين المعاني اعلم ان اسباب الاجمال كثيرة
وما ذكره المصنف من الاسباب قليل من كثير ومن جملة ما لم يذكره صريحا ما كان بسبب الاجمال الجهالة بمسمى اللفظ بسبب جهالة وضعه
كالصعيد المردد بين التراب ووجه الارض ويسمى ذلك بالمجمل المفهومي وما يذكره من الامثلة يسمى بالمجمل المرادي لجهالة المراد من اللفظ
وقد يكون المجمل مصداقيا كالعلماء بالنسبة الى ما يشك كونه عالما وعدمه والماء بالنسبة الى ما يشك كونه ماء وعدمه كماء
السيل وهذا بما يرجع الى الاجمال المفهومي كما يظهر بالتامل بخلاف المثال الاول فليتدبر قوله او بسبب الاعلال كالمختار فانه
بحسب الاصل لفظان وضع كل واحد لمعنى احدهما اسم فاعل وهو مختير على وزن مفتعل بالكسر والاخر اسم مفعول وهو هذا اللفظ
على وزن مفتعل بالفتح وقد اتحد صورة بالاعلال الغير المميز عن كل منهما بالمختار وصار ذلك سببا للاجمال حيث ورد في الكلام بلا قرينة
تعين احدهما قوله او بسبب الاشتراك المعنوي اه اسناد سببية الاجمال في الامثلة المذكورة ونظائرها الى الاشتراك المعنوي مما
من باب المجاز في الاسناد باعتبار كون المعروض للاجمال بحسب ضمنه مشتركا معنويا والا فاسناد الاجمال اليه على وجه الحقيقة عدم افراده
حيث يريد منه الفرد مجازا بالقرينة المفهمة للفرد الخاص ومن ذلك يظهر ان نسبته بسببية الاجمال في القسم السابق الى الاعلال باعتبار
انه جزء السبب فان لفقد القرينة مدخلية فيه قوله فذلك مجمل في اول الامر ايضا اه بمعنى انه مجمل في اول النظر الى ان يكشف حقيقة
المراد بملاحظة القرينة المنفصلة وتوضيح ما تقدم ان العام والمطلق قد يقترنان بقرينة يصرفهما من حقيقتهما الى ارادة فرد منهما
من افراد الخصوص معينة عند المتكلم في الاول وارادة فرد خاص معين عند المتكلم في الثاني من غير ان يقصد التعيين للسامع فهو
مجاز ومجمل من اول النظر ولا ظهور له ليكون من قبيل ما له ظاهر وقد لا يقترنان بشيء يصرفهما عن الحقيقة من اول الامر بل يعلم ارادة
الخصوص والفرد الخاص بالقرينة المنفصلة المتاخرة عن الخطاب الكاشفة عن ارادة خلاف الظاهر منهما كالمخصص المنفصل في
الاول والمقيد المنفصل في الثاني وهذا هو المجمل الذي له ظاهر اما ظهوره ففي النظر الاول وان لم يطابق الواقع واما اجماله فعلى
الانكشاف فكونه مجملا في ثاني النظر اي انكشاف عدم دلالته في اول النظر على المعنى المراد قوله واما اذا استعمل ذلك القدر بالحقوق
هذا مبني على ثبوت الحقيقة الشرعية في لفظ الحق ليكون اجماله باعتبار جهالة الاقسام على حد الاجمال في الصعيد الا ففيه
هو غير واضح بل موضع منع فالصحيح ما نقله من كون اجمال هذا المثال باعتبار الاشتراك المعنوي فان الحق مفهوم عام يشمل
صدقه على كل واحد من الابعاض وقد اريد منه في الاية بعض معين عند الله مجهول عندنا قوله فاما ان يكون الاجمال فيه
بجملته اه الجملة بالضم جماعة الشيء وفي القاموس والجماعة عبارة عن مجموع عدة امور انضم بعضها الى بعض فحاصل المراد
ان الاية مركب لا اجمال في شيء من مفرداته اذا اعتبر كل بانفراده بل الاجمال في مجموع الموصول وصلته وقد نشا في هذا
التركيب من انضمام احدهما الى الاخر فلا يعلم ان المراد من الذي بيده عقدة النكاح هو الزوج او ولي الزوجة الصغيرة
وظني ان هذا من الاجمال في كل واحد من المفردات الا انه عرض البعض اولا وبالذات وسرى منه الى البعض الاخر ثانيا وبالعرض
فان الموصول عرضه الاجمال من اجمال صلته نظير ما في قولك جاءني الذي ضربك وقد ضربك اثنان فلا يدرى ايهما المراد
فيتحد نوعا مع العام المخصص بالمجمل اذا سرى اليه الاجمال من مخصصه كالامثلة التي ذكرها للقسم الاخر فالكل من واد واحد
اذ كما انه لا يعلم فيه المراد من العام بواسطة انه اخرج منه ما يتردد بين ضدين او متباينين او متعددة فكذلك في القسم الاول

لا يعلم المراد من الموصول بواسطة انه اسند الى ضميره الذي هو عائد الصلة وصف يتردد بين موصوفين قوله واحل لكم ما
وراء ذلكم ان تبتغوا باموالكم محصنين غير مسافحين المشهور في قراءة احل الضم والكسر على صيغة المجهول فالموصول في
موضع رفع على النيابة عن الفاعل وقرء ايضا بفتحتين على صيغة المعلوم فالموصول في موضع نصب على المفعول وان تبتغوا رفع
او نصب نظرا الى الاحتمالين على البدل من الموصول فهو الذي احل لنا ومعناه ان تطلبوا الحرائر ببذل اموالكم في مهورهن او تطلبوا
الاماء بصرف اموالكم في اثمانهن وقد يحمل على الجر بتقدير اللام على المفعول له لاحل لكم فيكون ما احل لنا ما عدى المحرمات المذكورة
قبل هذه الاية من الحرائر والاماء نفي الحرائر بواسطة النكاح وفي الاماء بواسطة الملك وهو الذي يريد من قوله محصنين غير مسافحين
فانه نصب على الحال من واو الجمع في تبتغوا وغير مسافحين صفة له ومعناهما متزوجين غير زانين وقيل في معناهما اعفة غير زناة
فان الاحصان ورد بمعنى التزويج وبمعنى العفة وهو الكف عما لا يحل فالمحصن يقال على المتزوج وعلى المتعفف والسافح و
السفاح من السفح وهو الزنى وجعله المعنى الاخر الحفظ لعله من باب تفسير العفة باللازم او انه معنى ثالث ويريد فهما و
هو مشكل لعموم الحفظ مفهوما وكيف كان فالكلام في كون هذه الاية من الاجمال في المركب وهو غير واضح غاية الامر ان محصنين
باعتبار اشتراك الاحصان يتردد بين المتزوجين والمتعففين او الحافظين وهذا اجمال في المفرد نظير الاجمال في الصعيد في اية
التيمم وان كان ذلك من الاجمال المفهومي وهذا من الاجمال المرادي ولم يلزم بذلك اجمال في تمام المركب خصوصا بعد ما عرفت
من ان المراد بالموصول ما يعم الحرائر والاماء ولا يتفاوت فيه الحال بتردد الاحصان بين معنييه بل المناسب لعموم الموصول
ان يراد بالاحصان معناه الثاني فان العفة وحفظ الفرج عن الزنى يتاتى بتزوج الحرة والحرى بالشراء الامة الا ان يقال
ان الاجمال في المركب باعتبار ان الاندكان الذي احل لنا هل هو خصوص بذل المال في مهور الحرائر عند ارادة تزوجهن او ما
يعمه وصرف المال في اثمان الاماء والمعنى الاول للاحصان يناسب الاول ومعناه الثاني يناسب الثاني قوله مثل ضرب زيد
عمروا واكرم متراه وقد تقدم الاشارة الى مثال ابن الحسن لذلك في مبحث تعقب العام بضمير يختص ببعض افراده قوله اذا عو
الى الاشاجع اه وهي اصول الاصابع التي تتصل بعصب ظاهر الكف قوله والجواب ان الاستعمال اعم من الحقيقة اه يشعر بان في هذه
الامثلة يسلم الاستعمال في البعض وليس بجيد بل الوجه منع اصل الاستعمال خصوصا في مثل اعطيته بيدي وكتبت بيدي فان المعطي
والكاتب حقيقة هو الانسان واليد الة ومن المعلوم انها بجملتها وتمامها الة والانامل موضع الاخذ بالقلم والدرهم والدنانير
لا انها المعطي ولا انها بانفرادها الالة ولا انها المراد من اليد وكذا الكلام في غوصت بيدي في الماء فان المعنى المستعمل فيه
المراد من اللفظ هو التمام والمجاز انما هو في النسبة والاسناد حيث اسند الفعل الى اليد بمعنى الجملة باعتبار وقوعه على البعض على
حد قولهم قتل بنو فلان فلانا مع ان القاتل بعضهم وهكذا القول في مثل ضربت زيدا ورايت عمروا وقبلت بكرا وما اشبه ذلك
مما يتوهم من وقوع الفعل على البعض صدوره من البعض ان المراد باللفظ هو البعض لا الجملة فان الكل على ما ستعرفه من واد واحد
المستعمل فيه في جميعها هو الجملة والمجاز في الاسناد وهذا كما يرشد اليه التامل في استعمالات العرف مجاز شايع ولا يختص باهل لسان
العرب بل يعم جميع الالسنة قوله والمقايسة بالانسان وتمثيله اه يعني مقايسة القوم اليد على الانسان حسب ما حكاه السيد بعنوانه
كما ظنه قوم والمراد بالمقايسة التنظير لا القياس المصطلح الذي هو عبارة عن التعدي من اصل الى فرع لجامع بينهما ومعنى هذا
التنظير ان لفظ اليد كلفظ الانسان في كونه مشتركا معنويا بين اشخاص هي افراد نوع الانسان وتقع على كل شخص بجملة اجزائه
على وجه اطلاق الكلي على الفرد منه وان يقع على كل بعض منه على وجه الحقيقة ليكون مشتركا لفظيا بين الجملة وكل بعض من وجه
كون الانسان هو المناسب بالمقايسة والتمثيل كونهما عند هؤلاء القوم كليين بخلاف زيد فانه جزئي حقيقي فلا يناسبه اليد
التي هي من الكلي وان كان يشاركها مع الانسان في عدم وقوعه ايضا على كل بعض على وجه الحقيقة وهذا معنى قوله ولا يخفى ان كليهما امد

اليه قوله والتحقيق عندي القول الاول اه يعني كون النهار من طلوع الفجر الصادق الى غروب الشمس ويكون الليل من غروب الشمس
الى طلوع الفجر الصادق بدليل قوله عز من قائل كلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود مع نفيهما ما دل
من النص والاجماع على كون وقت الصيام هو النهار لا الليل وهذا وان كان غير متعرض لبيان منتهى النهار والذي هو مبدأ الليل الا انه
لا خلاف بين المسلمين ظاهرا في مبدأ الليل مغرب الشمس لا يقال انما اختلافهم في حقيقة المغرب هو استتار القرص وتمام غيبوبته في الافق او الذي
علامته ذهاب الحمرة المشرقية ولتعلم ان صاحب القاموس فسر النهار بضياء ما بين طلوع الفجر الى غروب الشمس في معناه ما في المجمع من انه
اسم لضوء واسع ممتد من طلوع الفجر الى غروب الشمس وقرينة المقابلة تقتضي كون الليل عبارة عن ظلمة ما بين غروب الشمس الى طلوع الفجر
بالجملة فقضية كلاميهما كون النهار والليل عبارة عن نفس الضوء والظلمة وهذا خلاف ما علم بضرورة من العرف وهو المركوز في الاذهان من
كونهما امرين زمانيين بمعنى انهما غير الضوء والظلمة ولذا يصح حمل كل منهما على الزمان في قولك الان نهار او ليل في جواب من سأل عن
ذلك ولكن النهار معقول بالتواطي على كل جزء من اجزاء الزمان المحدود والممتد من طلوع الفجر الى غروب الشمس والليل معقول كذلك على كل واحد
من اجزاء الزمان المحدود والممتد من غروب الشمس الى طلوع الفجر قوله فيصدق عليه انه عمل يوم كما حقيقة اه التعبير باليوم هنا وفيما بعد مع
ان عنوان كلامه النهار يعطي توهم الترادف بينهما وهذا سهو فان اليوم على ما يدرك بالوجدان ويساعد عليه متفاهم العرف اسم لمجموع
اجزاء قطعة محدودة من الزمان ممتدة من طلوع الفجر والشمس الى غروبها وهذا يغاير النهار اما على تعبير القاموس والمجمع فواضح
واما على تعبيرنا المتقدم فبدليل عدم صحة اطلاق اليوم على الابعاض بطريق الحقيقة فيقال بعض اليوم الانسان بخلاف النهار
على ما بيناه من صحة حمله على الابعاض فهو كلفظ القرآن مشترك معنوي بين الجملة وكل بعض ونحوه الليل ايضا بقرينة المقابلة مضافا
الى صحة الحمل ايضا فليتدبر قوله فهذا عمل يوم حقيقة واما انه يوم حقيقة لا انه عمل في اليوم الحقيقي اه خلاصة ما في تحقيق هذا المقام
ان اليوم في هذه الموارد يطلق على الناقص مجازا فقيد الحقيقة وصف للعمل المضاف الى اليوم بهذا المعنى لا انه وصف لليوم ليكون المعنى العمل
في اليوم الحقيقي ويشطر منه القول باشتراك اليوم بين الجملة وكل بعض فالتوسع والمسامحة في المضاف اليه لا في المضاف والاضافة وهذا
معنى قوله فهذا حقيقة عرفية للتركيب الاضافي وعندي ان التوسع والمسامحة هنا ايضا في النسبة والاسناد المستفاد من الاضافة فلا تجاوز
في المضاف ولا المضاف اليه والمراد من اليوم هو اليوم التام ونسبته اليه العمل باعتبار وقوعه في البعض فهذا عمل يوم ناقص ينزل في العرف
العادة منزلة عمل يوم تام في اجراء الاحكام الشرعية والعرفية عليه وهذا المقدار هو مورد عقد الاجارة والنذر والشرط في ضمن
العقد وغيره من الاسباب الشرعية على ما ينصرف اليه الاطلاق نعم يعتبر في النقص كونه مما يتسامح فيه عرفا غير متجاوز اياه الى ما زاد عليه
مما لا يتسامح والا لم يتحمله اطلاق العقد وغيره قوله ولذلك يقال نمت ليلة في هذه الدار اه وهذا ايضا بناء على ما حققنا مما
يسند الى الجملة باعتبار وقوعه في البعض فالتصرف في امر عقلي لا في اللفظ ومورد ذلك قسم الوجه المنصرف اليه اطلاقها هو هذا المقدار
او المقدار الجامع بينه وبين ما يسند الى الجملة باعتبار وقوعه فيها حقيقة قوله فلو قيل فلان ضرب زيدا فلا ريب انه حقيقة اه ولا يعقل
لدعوى الحقيقة هنا معنى الا على ما قررناه من ان الفعل يسند الى الجملة باعتبار وقوعه على البعض فلا يتم دعوى الحقيقة في الكلمة الا
بالتزام المجاز في الاسناد وهكذا نقول في سائر الامثلة التي ذكرها والسؤال باي موضع في الجميع انما هو لطلب تعيين محل الاسناد
الواقع من البعض حسبما وقع عليه الفعل في الخارج لا لطلب تعيين ما اطلق عليه اللفظ لئلا يتم الا على تقدير وقوع الاستعمال في البعض
وبالجملة السؤال يقع عما اسند اليه الفعل حقيقة لا عما اطلق عليه اللفظ حقيقة او مجازا قوله فاذا قيل اغسلوا وجوهكم يجب غسل
تمام الوجه حملا للكلام بمفرداته وتركيبه واسناده على الحقيقة كما هو مقتضى اصالة الحقيقة الذي يجب البناء عليه ما لم يوجد القرينة
المخرجة عنه قوله فصحيحة زرارة ناطقة بذلك اه قال زرارة في الصحيح قلت لابي جعفر عليه السلام الا تخبرني من اين علمت وقلت ان المسح ببعض
الرأس وبعض الرجلين فضحك ثم قال يا زرارة قال رسول الله ونزل به الكتاب من الله لان الله عز وجل يقول اغسلوا وجوهكم فعلمنا

ان الوجه كله ينبغي ان يغسل ثم قال وايديكم الى المرافق ثم فصل بين الكلامين فقال وامسحوا برؤوسكم فعرفنا حين قال برؤوسكم ان
المسح ببعض الرأس لمكان الباء ثم وصل الرجلين بالرأس كما وصل اليدين بالوجه فقال وارجلكم الى الكعبين فعرفنا حين وصلها بالرأس
ان المسح على بعضها اقول واما كون موضع المسح لك لبعض مقدم الرأس فعلمناه من صحاح خبر وغيرها من المعتبرة المروية عن ائمتنا عليهم
السلام قوله او لغويا اذ لا حكم فلا اجمال اه اي اذ لا حكم واحد يكتفى كما لو قيل لا عبرة للفاسق ولا اقرار لمن لم يبلغ حيث لا حكم للاول
الا الحرمة ولا للثاني الا النفوذ فالمنفي فيهما ليس الا الحكم الواحد وهو الحرمة والنفوذ بخلاف قوله لا عمل الا بنية لتعدد احكامه من
الصحة والكمال وكونه بحيث يترتب عليه الثواب ونحوه فالمنفي مردد بين هذه الاحكام وهو الاجمال قوله والصحة اقرب الى الحقيقة
من نفي الكمال اه وجه الاقربية انما لا يترتب عليه الفائدة المقصودة منه فوجوده بمثابة عدمه فكان اصل الماهية فيه منتفية وهذه
وان كانت من الاقربية الاعتبارية الا انها معتبرة بمصادفة الاقربية العرفية ايضا كما اشار اليه فيما ياتي في قوله لكن من باب اثبات اللغة
بالترجيح العقلي اه فان المراد بذلك اثبات الوضع اللغوي لما كانت الشبهة في وضعه بالاعتبارات العقلية التي مرجعها الى ابداء ما
يتوهم كونه علة باعثة للواضع على ايجاد الوضع من الطرق العقلية الغير الصالحة لاحراز ما هو علة في نظر الواضع وهذا بخلاف
التمسك بالاقربية لترجيح بعض مجازات اللفظ على بعض فانه لتشخيص مراد المتكلم فيما كانت الشبهة في استعماله وهذا وان لم يكن
من اثبات اللغة بالترجيح العقلي الا انه لا ينهض لتشخيص المراد الا اذا بلغ حد الظهور العرفي الذي عليه مدار تشخيص المراد فلذا
اعتبر كون الاقربية عرفية قوله وانت خبير بان المقامات في امثال ذلك مختلفة اذ الشيء قد يتصف بكونه ماكولا ومبيعا ومشتراه
وهذا كما ترى مما لا وقع له ولا يدفع الاستدلال فان المقصود ان اطلاق الحل والحرمة المضافين الى الاعيان ينصرف في متفاهم العرف الى الافعال
المقصودة من اختراعها او اخلاقها ولا ريب احد في ان المقصود الاصلي من اختراع الخمر ليس الا الشرب وان كان قد يتعلق به البيع والاشتراء
او الاستشفاء او غير ذلك فانها من الافعال الغير المقصودة من اختراعه فلا ينصرف اليه الاطلاق والمقصود الاصلي الغالب من اخلاق
الغنم انما هو اكل لحمه فلو قيل حرمت عليكم الميتة ينصرف اطلاقه الى الاكل وان كان قد يتعلق بها افعال اخر والمقصود الغالب من
اخلاق الحرير هو اللبس فلو قيل حرم الحرير على الرجال ينصرف الى اللبس والمقصود الغالب من اخلاق نوع النساء انما هو النكاح والوطي
ولذا ينصرف تحريم الامهات والبنات والاخوات الخ الى نكاحهن وهكذا قوله وفي هذا المثال تامل اذ العام ظاهر في الشمول فقضية
العبارة اختصاص المبين عندهم بالنص وهو غير واضح بل الظاهر ان انفتاح الدلالة في احد المبين اعم من كونه باعتبار الظهور او باعتبار
النصوصية وكما ان المجمل المبحوث عنه في هذا المبحث اعم من المؤول كما اشرنا اليه سابقا فكذلك المبين اعم من الظاهر وان شئت قلت
ان مرادهم بالمجمل هنا ما يرادف المتشابه وبالمبين ما يرادف المحكم ولا يظن باحد انه لا يجعل الظواهر من المبين قوله واما انه من باب ضيق
فم الركية اه هذا خطاب لاولياء الحفار والركية البئر وليس معناه وسع ثم ضيق ليتوهم اقتضاء التضييق سبق التوسعة لمنع الاشتراك
بل معناه ابن فم الركية من اول بنائه واحفره من ابتداء محفر البئر على الضيق وهكذا يقال في القسم الاول من المبين فان المراد به بيان
اللفظ من اول الامر باعتبار الوضع او الاستعمال على البيان فكون الشيء مبينا بمعنى ما وقع عليه البيان لا يقتضي كونه مسبوقا
بالاجمال كما ربما يوهمه ظاهر لفظ المبين باعتبار انه اسم مفعول من التبيين فتدبر قوله وقد اه الا انه قد يكون القول اقوى من الفعل
اه كالتيمم اذا اراد النبي بيان كيفيته اذ لا ريب احد في ان البيان الفعلي هنا اخص قوله ويوطن نفسه على الاشق اه عند الاجر
الموطن ومثوبته مضافا الى ما يترتب على اصل الفعل الاسهل من الاجر والمثوبة او انه يحصل له بتوطين النفس على الاشق من القرب
المعنوي ما لا يحصل بفعل الاسهل منه دون توطين على الاشق قوله وانما وقع السؤال تعنتا اه من العنت وهو دخول المشقة والتأذي
على الانسان فالتعنت هو اختيار المشقة والشدة لنفسه وادخالها عليه قوله الاجماع لغة العزم والاتفاق اه فمن الاول اجمعت
عليه وقوله تعالى اجمعوا امركم وقوله لا صيام لمن لم يجمع الصيام من الليل ومن الثاني اجمع بنو فلان على كذا وهو على الاول كالعزم يتعدى

بنفسه وهو الغالب او بواسطة على كما يستفاد من عبارة القاموس والمغني في القصور نبين لاحد وقعيته لكون على زايدة كاللتعليل
كاللام في حمدته وحمدت له وشكرته وشكرت له والا فلا محيص من التزام تعدد المعنى لان التعدية واللزوم من صفات المعنى تلحقه
باعتبار افتقاره في تجاوزه من الفاعل الى المفعول الى توسيط الحرف وعدم افتقاره اليه فلولاه متعددا لم يصح ورود به متعديا ولازما
موجبا للتعدية بعلى وتعدد المعنى هنا غير واضح ويمكن ان يكون التعدية بعلى هنا لما الزمه عزم الشيء بمعنى ارادته من استعلاء المريد
المراد بالاستعلاء المعنوي او انه لتضمين معنى العلو والارتفاع في العزم بمعنى الارادة وحصر الاجماع لغة في المعنيين هو المذكور في كلام
الاصوليين هنا وكذا في كلام بعض اهل اللغة وفي القاموس زاد عليهما معاني اخر حيث قال الاجماع الاتفاق وجعل الامر النافر وجعل
الامر جميعا بعد تفرقه والاعداد والتجفيف والايباس وسوق الابل جميعا والعزم على الامر وكان الحصر فيهما لتعين مجازية ما عداهما
عندهم وفيه تامل وفي كونه حقيقة فيهما بالاشتراك اللفظي او لكونه خاصا والثاني كذلك فولان ظاهر الاكثر الاول ولا يبعد ترجيح
الثالث لتبادر الاتفاق عند الاطلاق وعدم تبادر غيره وغلبة الاستعمال وقد يتمسك بصحة السلب وبما ايدنا اخرناه من ذكر العزم في
كلام القاموس عن سائر المعاني بناء على ما تقرر عندهم من كون تقديم المعنى في كلام ائمة اللغة من امارات الحقيقة وما يمنع من امارات
المجاز واطراده سيما هنا محل تامل وقد يعلل كونه حقيقة فيهما بفقد ما يصلح جامعا قريبا بينهما وفيه خصوصا لنا اما يمنع لا
على تعليلهم بثبوت اصل الحقيقة ثم دورانه بين كونه على الاشتراك لفظا او معنى فينفي الثاني بفقد الجامع القريب في ثبوت اصل الحقيقة
نظر مع امكان نفرض وجود الجامع القريب بينهما بدعوى كونه ماخوذا من الجمع بمعنى الضم فاطلاقه على الاتفاق باعتبار انه حاصل
من انضمام الاراء بعضها الى بعض وعلى العزم يمكن ان يكون باعتبار انه حاصل من انضمام حركات النفس بعضها الى بعض او من انضمام
امور اخر لها مدخل في انعقاد الارادة المقارنة للفعل في النفس وهي الجزم بانها صحة التصورات الثلث مع الحكم على الفعل بترك
التصديق منها بناء على ان الارادة بالمعنى المذكور نوع من التصديق وبهذا الاعتبار يمكن ارجاع المعاني الاخر المتقدمة عن القاموس
الى هذا القدر الجامع فيكون الاطلاق على الجميع حقيقة بالاشتراك المعنوي اما ارجاع جعل الامر بعد تفرقه وسوق الابل
جميعا فواضح واما صر اخلاف الناقة فلان الصرار شد الاخلاف جمع الخلف وهو للناقة كالضرع للشاة قاله في س فهو
عبارة عن جمع حليبها في ضرعها اياما بالشد بل وقد يفعل ذلك فيها تدليسا في المبايعة لتجلو في الانظار ويطمع في اشترائها
الطالبون واما ارجاع الاعداد فلانه عبارة عن اعداد الشيء للوجود بجمع معداته وضم بعضها الى بعض واما التجفيف والايباس
فالظاهر انهما من تجفت بالكسر ولا تسمتحركة وهما الجماعة القليلة والجماعة الكثيرة فيفعل الاول والثاني عبارتان عن
تقليل الجماعة واكثارها على معنى اتخاذها قليلة في الاول وكثيرة في الثاني وكل منهما يتضمن الضم والانضمام فوائد في الاصطلاح
اتفاق خاص يدل على حقية مورده او اعلم ان لذي كلام الفريقين حدود اكثيرة مختلفة غير انه ترجع الجميع بحسب المعنى بعد التحقيق
بعد التامل الصادق الى اربعة معان الاول اتفاق جميع علماء الامة حتى الامام الثاني اتفاق من علم من العلماء دخول الامام فيهم وان
لم يكن جميعهم الثالث اتفاق من عدى الامام من العلماء الرابع اتفاق جماعة يكشف اتفاقهم عن راي الامام ولا خلاف بين الفريقين في كون
الاول من المعنى المصطلح عليه الا ان قدماء اصحابنا الامامية يجعلونه اعم منه ومن المعنى الثاني لانهم يعتبرون دخول المعصوم في جملة
المجمعين ولا يلتفتون الى خروج معلوم النسب بعد كونه معروفا في انتفائه ولا في حجيته والشيخ الطوسي من اصحابنا يجعله اعم
منهما ومن المعنى الثالث لاكتفائه في انعقاده باتفاق علماء الطائفة عدى الامام وتعويله في اثباته حجيته على قاعدة اللطف ومن لحقوا
اصحابنا وافقوا قدماءهم والعامة في اصل الاصطلاح بحسب المفهوم لانه استحال او شبه استحالة دخول الامام في زمن الغيبة
او لاستحالة العثور عليه ولغير ذلك فعدلوا عنه في الحجية التي ينتفع بها في زمن الغيبة الى جعل الحجة اتفاق جماعة يكشف عن راي
المعصوم مع تعويلهم في اثبات الكشف الى طريقة الحدس حسبما تعرفه منهم وان وافقوا الشيخ ايضا في جعل اتفاق من عدى الامام من الاجماع

وفي كون مناط حجيته الكشف الا انهم خالفوه في طريق اثبات الكشف قوله اما الاول فهو انه اتفاق المجتهدين من هذه الامة او تقرير
على مذهب العامة بهذه العبارة بجميع اجزائها لم نجده في كلامهم ولم نقف على ما نقله عنهم نعم في مختصر الحاجبي ما يقرب منه وهو اتفاق
المجتهدين من امة محمد صلى الله عليه وآله في عصر على امر فلم يقيد الامر بالديني كما صنعه الغزالي في تعريفه بانه اتفاق محمد على امر من الامور الدينية بناء
منه كما قيل على دخول اتفاقهم على امر دنيوي في الاجماع ولذا اعترض على الغزالي في اخذه قيد الدين وورد بان الامر الدنيوي ان تعلق به عمل
او اعتقاد اي حكم عملي او اعتقادي فهو ديني والا فلا يتصور كونه حجة دينية ووافقه في التعريف من اصحابنا وفي وافقه في التعريف من اصحابنا
البهائي الا انه بدل المجتهدين برؤساء الدين فعرفه باجماع رؤساء الدين من هذه الامة في عصر على امر ونعم ان عنوان المجتهد بظاهره لا يتناول
الامام وهو ممن يعتبر دخوله في المجمعين فكانه اكتفى في اخذ قيد الدين بالحيثية المستفادة من رؤساء الدين ضرورة عدم كون اتفاقهم على
امر دنيوي محض من حيث كونهم رؤساء الدين والا فلا يرتبط حصن الخاصية وان الاتفاق المذكور ليس من الاجماع موضوعا ولا حكما قوله وان
اقتضى بعض ادلتهم ذلك ا اي حجية اجماع سائر الامم ايضا كعموم قوله كونوا مع الجماعة وقوله يد الله على الجماعة وما اشبه ذلك قوله فقد
نقل المحقق البهائي عن والده عن شيخنا بحثا ان مراده العصمة من المسخ والخسف يعني ارادة من العصمة التي خصها بنبينا عصمة امته من المسخ
والخسف وغيرهما مما اصابه الله سبحانه الامم السالفة اذا غضب عليهم بعصيانهم وقد يفسر عن هذه الامة وعصمهم منه ببركات نبيهم صلى الله عليه وآله
لا العصمة بالمعنى المعتبر في الانبياء والوصيائهم عند الشيعة قوله فلا اعتراض على البهائي ا اي على ما نبهنا عليه بقولنا فهو لا يختص عندهم
بزمان دون زمان من اتفاق الشيعة على اعتبار وجود المعصوم في كل زمان المقتضي لاعتبار العصمة في الانبياء السالفين واوصيائهم المعصومين
دفع الاعتراض عن نفسه فيما ادعاه من اتفاق الشيعة وبيانه انك كيف تدعي اتفاق الشيعة مع ان العلامة من فحولهم ذكر ان عصمة الامة من
خواص نبينا فخص اعتبار العصمة بنبي هذه الامة وحاصل الدفع ان ما ذكره العلامة لا ينافي ما ادعيناه من الاتفاق ويحتمل عود ضمير
عليه الى العلامة حيث ذكر ما يوهم اختصاص العصمة بنبي هذه الامة مع انه من علماء الشيعة ومن مذهبهم بل من ضرورياتهم اعتبار العصمة في كل
نبي ومعصوم ودفع الاعتراض عن العلامة بتوهم مخالفته اجماع الشيعة بل ضرورة مذهبهم وحاصل الدفع ما عرفت وهذا اصوب بالنظر الى العبارة
وان كان الاول اوفق بسياق الكلام ومع ذلك فالثاني اظهر قوله فقد يوافق ذلك ما حده العامة به وقد يتخلف عنه اه هذا يحتمل وجهين
احدهما ان كل ما هو اجماع عند العامة فهو اجماع عند الخاصة لانهم يعتبرون فيه اتفاق الجميع بلزوم دخول الامام او موافقة قوله وانكشافه
رايه ولا عكس لان الخاصة يكتفون باتفاق غير الجميع ذا كشف عن راي امامهم وثانيهما انه كل ما هو حجة عند العامة من الاجماع فهو حجة
عند الخاصة ولا عكس لان العامة يقتصرون في الحجية على اتفاق الجميع والخاصة يعممونها فيه وفي اتفاق غير الجميع اذا كان بحيث علم معه
موافقة قول المعصوم او بحيث علم كون المجمع عليه ماخوذا من امامهم وهذا اظهر الاحتمالين بالنظر الى العبارة ومنافيها وان كان الحمل
على الاول ايضا غير منافي قوله ثم ان اصحابنا متفقون على حجية الاجماع ووقوعه موافقا لاكثر المخالفين وان خالفوهم في الطريقة
ومدرك الحجية حيث ان القائلين بالحجية من المخالفين لعدم اعتبارهم عصمة النبي وعدم التزامهم بلزوم وجود امام معصوم بعد
في كل عصر يجعلون الاجماع بنفسه من حيث هو حجة ومرجعه الى الملازمة بين الهيئة الاجتماعية وحقيقة المورد على معنى مطابقة الواقع
وان شئت قلت انهم يعتبرون العصمة في الهيئة الاجتماعية لا في شخص خاص والعمدة من مستندهم في ذلك جملة من الايات وعدة
من الروايات التي منها قوله لا تجتمع امتي على الخطاء بخلاف اصحابنا فانهم لفقد هذه الطريقة عندهم عدلوا عنها وجعلوا الاجماع
من حيث كشفه عن قول المعصوم وانه حجة وما لا كشف فيه لا حجة فيه عندهم اصلا ومرجع القول بالحجية على هذا الوجه الى دعوى الملازمة
بين الاجماع وكون المجمع عليه قول الامام لان معنى الكشف ان الاجماع حيثما انعقد بشرايطه يكشف عن قول الامام بدلالة تضمنية كما هو قضية
طريقة قدماء اصحابنا والتزامية عقلية كما هو مقتضى طريقة الشيخ او التزامية عرفية كما هو مقتضى طريقة المتاخرين واما حقيقة
المورد اعني المجمع عليه بعد ثبوت الكشف باحد الطرق الثلث فهي ثابتة بحكم الملازمة بينها وبين قول الامام لمكان عصمته المحرزة في

المسائل الكلامية بل الثابتة بضرورة من مذهبهم ومن ثم لا يتعرضون في باب الاجماع من كتبهم الاصولية لهذه الملازمة واقامة
الدليل عليها بل ياخذون بها من باب الاخذ بالمسلمات وانما يتعرضون لاثبات الملازمة بين الاجماع وقول الامام ببيان طريق
الكشف ومن ثم للتنظير العرفي بين طريقي اصحابنا وطريقة العامة في الاجماع فانه عند العامة يدل بنفسه على حقية المورد وفي طريق
اصحابنا يدل عليها بواسطة قول الامام فتمسكهم بالاجماع ينحل الى قياسين احدهما ما يثبت به كون المورد مما قال به الامام وثانيهما
ما يثبت به كونها حقا مطابقا للواقع ومحل البحث في الاصول هو الاول واما ما ذكره من اتفاق اصحابنا على وقوع الاجمال في الطلاقة
على ما سنعرفه صرح به بعد ان ذكر في صغرى الاجماع بطريقة القدماء في تقدير او في كبراه في تقدير اخر كما ستقف عليه وحيث الاجمال فقوله فهو
قول الامام المعصوم القائم مقامه اه هذا نتيجة القياس المنتظم في المقام وصورته ان وجوب القرائة في الصلوة مثلا مما اجتمع عليه علماء
الامة وكلما اجتمع عليه علماء الامة مما قال به الامام فوجوب القرائة في الصلوة مما قال به الامام وقد يعبر عما اجتمع عليه علماء الامة بما قال
به علماء الامة والمعنى واحد وقد يقرر صورة القياس بان الامام واحد من علماء الامة وكل واحد من علماء الامة قال بكذا اي اجمعوا
عليه فالامام قال بكذا وقوله لانه من جملة الامة وسيدها اه واحد من علماء الامة بل سيدهم على هذا التقرير بيان للصغرى وعلى
التقرير الاول دليل على كلية الكبرى قوله فان قيل ان علم انه قال بمثل ما قال سائر الامة اه هذه مناقشة معروفة وحاصلها انه اذا
قال كل واحد من علماء الامة بوجوب القرائة في الصلوة واجمعوا عليه فان علم ان الامام ايضا قال بذلك فالاعتبار بقوله والاعتماد عليه وهو
الحجة وحده ولا حاجة الى النظر في اقوال الاخرين وضمها اليه بل يستمع فرض الانضمام الا كالحجر الموضوع في جنب الانسان وان لم يعلم انه
ايضا قال به فلا يمكن العلم بموافقة قوله لقولهم فضلا عن دخول شخصه [illegible] وقوله في اقوالهم قوله وما علم قوله فيه بالتفصيل فالكلام
فيه هو ما ذكرت اه يعني هذا السؤال انما يتوجه في العلم بالاجماع العلم بقول الامام تفصيلا وليس بمراد بل المراد العلم بقوله
اجمالا ومعنى العلم به تفصيلا العلم بان الامام بعنوان انه امام قال بكذا وهذا لا يتاتى الا بعد معرفته ومعنى العلم بقوله اجمالا
العلم بانه بعنوان انه عالم او واحد من علماء الامة قال بكذا وهذا لا يتاتى الا فيمن جهل شخصه ولم يعرفه بعنوان انه الامام و
يتوقف حصوله على احراز كونه من علماء الامة ثم احراز كون كل واحد من علماء الامة قال بكذا اي اجمعوا عليه وهذا يتضمن كون
الامام بعنوان انه من العلماء قال بكذا وهذا هو العلم الاجمالي بقوله ونتيجة المقدمتين العلم بان الامام بعنوان انه الامام قال
بكذا وهذا هو العلم التفصيلي وهو مطلوب في النتيجة والماخوذ في الكبرى هو العلم الاجمالي ولا يمكن حصوله الا بالنظر في
الاجماع الذي ينحل الى ترتيب المقدمتين قوله فان العلم بجسمية الانسان اه يعني يعلم في ضمن العلم بان كل حيوان جسم ان
الانسان جسم لكن لا بعنوان انه انسان بل بعنوان انه حيوان ويقال له العلم الاجمالي بالنتيجة ويفسر بالعلم بثبوت الاكبر للاصغر
بعنوان انه اوسط واما العلم بثبوته له بعنوان انه اصغر فهو العلم التفصيلي بالنتيجة وهو مطلوب من المقدمتين لا انه ماخوذ
منهما او في الكبرى فقط بل الماخوذ فيها هو العلم الاجمالي اعني العلم بثبوت الاكبر للاصغر بعنوان انه اوسط قوله كما اورده
بعض المعترضين على اهل الاستدلال اه اورده ابو سعيد ابي الخير على الشيخ ابي علي سينا فنقل انه كتب الى الشيخ ان الناس يعتمدون
على مباحث المعقول فانا وجدنا البديهيات الشكل الاول وفيه دور لان ثبوت النتيجة يتوقف على كلية كبراه ولا تصير كبراه
كلية حتى يكون الاكبر صادقا على الاصغر لان الاصغر من جملة افراد الاكبر واجاب الشيخ بان كلية الكبرى موقوفة على اندراج الاصغر
اجمالا والمعلوم من النتيجة ثبوته تفصيلا وحاصل تقرير الدور المتوهم ان العلم بجسمية الانسان في قياس قولنا الانسان حيوان
وكل حيوان جسم موقوف على العلم بكلية الكبرى اعني جسمية كل حيوان وهو موقوف على العلم بجسمية الانسان لان الانسان من
جملة افراد الحيوان فلا يصدق قولنا كل حيوان جسم الا اذا صدق الجسم على الانسان فالعلم بجسمية الانسان موقوف على العلم
بجسمية الانسان وحاصل دفعه ما اشار اليه الشيخ ابداء الفرق بين العلمين الموقوف والموقوف عليه بالاجمال والتفصيل فلا دور

وتوضيحه

وتوضيحه ان المطلوب في النتيجة هو العلم بثبوت الاكبر للاصغر بعنوان انه اصغر وهو العلم التفصيلي ويتوقف حصوله على العلم
بثبوت الاكبر لجميع افراد الاوسط التي منها الاصغر وهو ملزوم العلم بثبوت الاكبر للاصغر بعنوان انه اوسط لا بعنوان انه اصغر
وهذا علم اجمالي يتوقف عليه العلم التفصيلي ولا يتوقف على العلم التفصيلي كما يشهد به الوجدان ومقصوده من تنظير المقام
بكلية الكبرى في الشكل الاول مجرد بيان الاكتفاء بالعلم الاجمالي بقول الامام في دفع اشكال الغناء به عن النظر في الاجماع وعدم
الحاجة من جهته الى التمسك باقوال سائر علماء الامة كما اكتفى بنحوه في احراز كلية الكبرى في الشكل الاول دفعا للدور المتوهم
ويمكن اجراء توهم نحو هذا الدور في المقام ايضا ان لم يكن سوق العبارة ناظرا اليه بان يقال ان العلم بان الامام قال بوجوب القرائة
في الصلوة مثلا موقوف على العلم بان كلا من علماء الامة قال به وهو موقوف على العلم بان الامام قال به لانه ايضا من علماء الامة و
رئيسهم فالعلم بان الامام قال به موقوف على العلم بانه قال به وطريق الدفع واحد وقد ظهر قوله فان العلم الاجمالي مما يمكن حصوله
بلا اشكال ونيه اه فيه نظر لان الاجماع بمعنى الهيئة الاجتماعية الحاصلة من موافقة كافة العلماء حتى الامام في الراي والفتوى ليس
من القضايا التي قياساتها معها يكتفي في العلم به بمجرد تصوره بل هو من الامور النظرية التي لابد في العلم بها تفصيلا او اجمالا
من مستند وهو بحسب العادة بحكم الحصر الاستقرائي اما استقصاء جميع اقوال علماء الامة الذين منهم الامام في حيوتهم او بعد مماتهم
ولو بمراجعة كتبهم ورسائلهم المؤلفة في الفتوى او كون المجمع عليه امرا ظاهرا منضبطا ينبغي او يجب ان يقول كل الامة وجميع
علمائهم به لكونه مما يستقل به العقل كقبح الظلم او كونه ضروري دين او مذهب وفقهائي وكونه بتلك المثابة مما يوجب العلم
بانه مما يقول به كل العلماء حتى الامام والاول وان امكن تحقق العلم المفروض حصوله من جهته تفصيلا لا اجماليا هو الذي يستحيل القائل
خصوصا بالنسبة الى قول الامام في زمن الغيبة لعدم جري عادته بالمخالطة مع العلماء ولو بطريق لم يعرف شخصه وعرف
شخصه لكن لم يعرف صفته بالامامة ليتلقى منه القول ويوخذ منه الراي والاعتقاد ويظهر منه الموافقة للباقين والمفروض
انه لم يعهد منه كتاب ولا رسالة بل لم تجر عادته بوضع كتاب او رسالة يعرف نسبتهما اليه بل لو فرض استقصاء اقوال جميع
العلماء الظاهرين لم يقطع معه بدخول الامام الغائب فيهم ولا موافقته لهم بدخول شخصه في اشخاصهم وقوله في اقوالهم ولو
بعنوان مجهول النسب ومجهول الوصف نظرا الى عدم جري عادته بشيء من الامور المذكورة فامكان تحقق بعضها مع مخالفته العادة
مجرد احتمال وتجويز عقلي لا يجدي نفعا في العلم بدخوله وموافقته ولو فرضنا ان عادته في الواقع جارية ببعض ما ذكر من المخالطة
او وضع الرسالة او نحو ذلك فنحن لم نعهد منه هذه العادة ولم يوقفنا عليها الله سبحانه وهذا كاف في استحالة العلم لنا
بدخول شخصه في الاشخاص وقوله في الاقوال وموافقته لها واما الثاني فهو وان كان يجامع العلم الاجمالي باقوال الجميع حتى الامام
الا ان قضية الفرض حصول الغناء عن الاجماع وعدم الاحتياج الى النظر فيه فلغوية تقدم العلم بحقية المجمع عليه في نحوه على العلم
بالاجماع بل التمسك بالاجماع ح على حقية المورد لا يخرج عن الدور بل هو في من جهل حقية المورد المريد للعلم بها من جهة الاجماع مع
كون طريق العلم به نحو ما ذكر دور ودور غير مندفع كما هو واضح لمن تدبر ولعل المحقق يريد بيان لهذا المقام قوله كما في
ضروريات المذهب اه فيه ان حصول العلم الاجمالي في ضروريات الدين والمذهب باقوال جميع الامة والشيعة مع عدم معرفة اعيانهم
واشخاصهم وعدم لقاء جميعهم بل عدم امكانه عادة مسلم ولكن العلم بها متاخر عن العلم بضرورية المورد وحقيته ومطابقته
الواقع والاجماعيات ليست من هذا القبيل والا لغى الاجماع او لزم الدور الغير المندفع كما بيناه في الحاشية السابقة ومن ثم نرى
انه لم يعهد منهم التمسك بالاجماع في الضروريات مع ان كل ضروري الدين والمذهب اجماعي قوله هذا هو السر في اعتبارهم دخول
شخص مجهول النسب اه هذا اشارة الى ما ذكره من ان المعتبر في العلم بقول الامام في ضمن العلم بالاجماع هو العلم الاجمالي الممتنع
انه لولا وجود مجهول النسب فيهم فان لم يكن احدهم الامام فلا عبرة باجماعهم وان كان احدهم الامام فالعبرة بقوله بلا مساس للحاجة الى

انضمام

انضمام قول من عداه و يبقى بل يجب ان يتعدد مجهول النسب و لا يكفي الواحد في مجامعة العلم الاجمالي ضرورة انه اذا عرف نسب
الواحد منهم لعلم تفصيلا كون ذلك الواحد هو الامام على معنى انكشاف كونه الامام في صورة معرفة الباقين مع عدم كون احدهم
الامام فيلغو الاجماع بقضا بما يعترض عليهم بانهم لم ينبهوا على هذا الشرط مع انه كان عليهم ذلك و اشتراط وجود مجهول النسب
بمجرده لا يلازم التعدد و يمكن دفعه بانهم انما اعتبروا ذلك ليجامع الاجماع العلم الاجمالي بقول الامام و لا يتاتى ذلك الغرض الا بفرض
التعدد فهذا الشرط منوي لهم قطعا فان كان عبارة مجهول النسب قاصرة عن افادته قوله و لو بدلوا اعتبار وجود مجهول النسب بعدم العلم
باجمعهم لكان اولى ماه وجه الاولوية ان التعبير بذلك اشمل لانه يتناول ما لو كان المجمعون باجمعهم مجهولي النسب فيما لو اختلفوا و يكون بعضهم
او اكثرهم معلوم النسب بخلاف وجود مجهول النسب فانه بظاهره لا يتناول القسم الاول و لعله يحتمل كون وجه الاولوية قصور عبارة وجود
مجهول النسب عن افادة اعتبار التعدد في المجهول و لكنك خبير بان عدم العلم باجمعهم و ان كان لعمومه مفهوما شاملا للمتعدد بجميع مراتبه
الا انه يشمل الواحد ايضا فلا يفيد اعتبار التعدد فالاوجه الاول قوله و لكن لا انصاف ان على هذه الطريقة لا يمكن الاطلاع على الاجماع
في امثال زماننا اه لعل وجهه في نظره ما نبهنا عليه سابقا فما انصفه هو لا انصافا و قوله و ان قال بعضهم يعني مع هذا الاعتبار الذي
ذكره البعض بعيد لا يمكن الاطلاع عليه ضرورة ان العلم بموافقة قوله لقولهم لا بد له من طريق و اذا استبعدا و امتنع عادة دخول شخص
شخصهم لحصل الطريق في غير هذه الطريقة من طريقة الشيخ و المتاخرين و لم يعهد منهم القول بشئ منهما قوله من ان الزمان لا يخلو
عن حجة كي ان زاد المومنون اه هذا الى اخر ما نقله لفظ الحديث في عدة طرق و في المستفيض منها ان الارض لا تخلو الا و فيها عالم اذا
زاد المومنون شيئا ردهم الى الحق و ان نقصوا شيئا تممه لهم و لولا ذلك لالتبس عليهم امرهم و لم يفرقوا بين الحق و الباطل و في المروي عن النبي
ان لكل بدعة من بعدي يكاد بها الايمان وليا من اهل بيتي موكلا يذب عنه و يبين الحق و يرد كيد الكائدين فاعتبروا و يعلن الحق و يرد كيد
الكائدين و عنهم عليهم السلام ان لنا في كل خلف عدولا ينفون عن الدين تحريف الغالين و انتحال المبطلين و تاويل الجاهلين و في عدة
اخبار في تفسير قوله تعالى انما انت منذر و لكل قوم هاد ان المنذر رسول الله ص و في كل زمان امام منا يهديهم الى ما جاء به النبي
و في بعضها و الله ما ذهبت منا و ما زالت فينا الى الساعة و عن ابي عبد الله ع قال لم تخل الارض منذ خلق الله تعالى ادم من حجة فيها
اما ظاهر مشهور او غائب مستور و لم تخل الى ان تقوم الساعة و لولا ذلك لم يعبد الله تعالى قيل كيف ينتفع الناس بالغائب المستور
قال كما ينتفعون بالشمس اذا سترها السحاب عن الحجة اه انتهى و اما وجه الانتفاع في غيبته فكما لانتفاع بالشمس اذا اغيبها عن الانظار
السحاب و اني لامان لاهل الارض كما ان النجوم امان لاهل السماء و عن امير المومنين ع في عدة طرق اللهم انك لا تخلو الارض من قائم
بحجة اما ظاهر مشهور او خائف مغمور لئلا تبطل حججك و بيناتك و في بعضها اللهم لا بد لارضك من حجة لك على خلقك يهديهم
الى دينك و يعلمهم علمك لئلا تبطل حجتك و لا تضل تبع اوليائك بعد اذ هديتهم اما ظاهر ليس بمطاع او مكتتم مترقب ان غاب عن الناس
شخصه في حال هدايتهم كان علمه و اذابه في قلوب المومنين مثبتة فهم بها عاملون قوله و يظهر ثمرة هذه الطريقة حيث لم يحصل العلم
او ان لم يحصل الاجماع الذي علم معه دخول شخص المعصوم في المجمعين او دخول قوله في اقوالهم اذ يمكن انفكاكه عن الشخص و ان كان انفكاك
الا ان قوله كما لو وجدنا الامامية قولا اه معناه العثور على قول في الامامية اتفقوا عليه لا بمجرد ظهور قول من قائل غير معلوم و
قائل معلوم مع سكوت الباقين لا موافقتهم اذ الكلام في الاجماع و هو اتفاق و اعتبار كونه بحيث لم يعثر له دليل لانه لو عرف دليل القول
المذكور و كان مما اجتمع شرائط الحجية و الاعتبار لا غنى في اثبات حقية ذلك القول و موافقته لقول الامام و لا غنى عن التمسك بالاجماع
فلا فائدة في التجشم لاثبات حجيته بالطريقة المذكورة و لا غيرها و اعتبار عدم معرفة مخالف لذلك منكر له من الامامية لانه لو عرف له
منكر منهم احتمل كونه الامام او هو موافقته انكاره قول الامام فلم يظهر من عدم اظهار الامام قولا اخر بخلاف ذلك القول موافقته له
لقول الامام و كونه رايه و مختاره و يمكن ان يقال ان احتمال وجود مخالف لعله كاف في منع ظهور الموافقة لقول الامام فينبغي ان يعتبر

الارض

مكان

مكان العقد المذكور و بمعونة عدم مخالفة من الامامية و اعتبار عدم معرفة كونه قول الامام يعني به كونه كذلك ابتداء لانه لو عرف
ابتداء كونه قول الامام لا غنى في وجوب المصير اليه عن التمسك بالاجماع و تجشم اثبات حجيته قوله لانه لو لم يكن كذا لوجب ان يظهر القول
بخلاف ما اجمعوا عليه لو كان باطلا اه و لعل هذا الشرط الاخير تاكيد للشرط الاول و المراد بالبطلان عدم كونه قول الامام و مختاره
لانه لو كان شرطا اخر بدعوى ان عدم كونه قول الامام و مختاره لا يلازم البطلان لاحتمال التصويب فهو ممنوع و ح فغاية ما يلزم
من عدم اظهار الامام القول بخلاف ما اجمعوا عليه انما هو عدم بطلانه و هو لا يستلزم كونه قول الامام و مختاره لان نفي الاخص لا
يستتبع نفي الاعم لقيام احتمال التصويب فلا بد في نفي ذلك الاحتمال لاثبات الملازمة بين نفي الاخص و نفي الاعم من انضمام مقدمة اخرى و هي
مقدمة بطلان التصويب لا يغني عنها الاخبار المذكورة الدالة على اثبات الموافقة لقول الامام و لا قاعدة اللطف الدالة على ذلك
ايضا كما هو واضح ثم ان الاطلاق في وجوب اظهار القول بخلاف ما اجمعوا عليه على تقدير عدم كونه قول الامام ربما يوهم كفاية مجرد
اظهار القول بالخلاف و لعله خلاف مراد الشيخ و غيره من اصحاب هذه الطريقة كما سيصرح به في دفع الايراد الاتي عن بعض المحققين
الا ان يحمل اظهار القول بقرينة ما نعرفه في عبارة العدة الاتية من اكتفائه عن الظهور بوجود دليل قطعي من كتاب او سنة مقطوع بها
يدل على قول الامام في مسئلة ما لو اختلفت الامامية على قولين احدهما قول الامام و لم يشاركه احد منهم على ما يكون معه حجة و الحجة
تنفع في قوله و الاذعان به لمن جانب الاعداء و نظر فيها بعين الانصاف و لم يقصر فيه او على ما كان نظيره ببعض ثقاته مع معجزة عنده يدل
على صدقه في قوله و انه موافق لقول المعصوم عطف تفسير لقوله صحة ذلك القول فلا يرد ان الصحيح اعم من كونه قول المعصوم لجواز
التصويب نعم دليله من الاخبار و قاعدة اللطف لا ينافي عدم عليه الا بانضمام مقدمة اخرى كما اشرنا اليه سابقا و سنشير ايضا قوله
الا كان يقبح التكليف الذي ذلك القول لطف فيه اه اي لانه لا يجب على الامام اظهار قوله على تقدير مخالفته لقول الطائفة لزم ان يقبح
التكليف الذي قول المعصوم لطف فيه و توضيح هذا الاستدلال و تحريره على وجه يندفع عنه بعض الايرادات هو ان المعتزلة و اصحابنا
الامامية قالوا في المسائل الكلامية ان التكليف حسن لاشتماله على مصلحة لا تحصل بدونه و يكون الغرض من التكليف حصول تلك
المصلحة و وصولها الى المكلف و قضية ذلك ان يجب عليه تعالى فعل كل ما له مدخلية في حصول المصلحة مما لولاه لما اقدم العبد على فعله
و استند عدم حصول المصلحة اليه تعالى لا الى غيره مثل جعل التكليف على معنى ايجاب الواجب و ندب المندوب و تحريم الحرام و تنزيه المكروه
ثم ارسال الرسل و انزال الكتب لتبليغ مجعولاته تعالى الى العباد المكلفين ثم نصب الاوصياء لحفظ تلك المجعولات بعد الرسول و
تبليغها ايضا الى من لم يبلغها الرسول اليه من المكلفين ثم ايجابه تعالى التبليغ على الرسول و الحفظ مع التبليغ على الوصي و الاطاعة و
الاتباع للرسول و الوصي على سائر المكلفين و يسمى الجميع لطفا و هو ما يقرب العبد الى الطاعة و يبعده عن المعصية و حكموا بوجوبه
عليه تعالى بجميع مراتبه و استدلوا عليه تارة بانه لو لم يفعله لزم منه نقض الغرض من التكليف و هو قبيح يمتنع صدوره منه تعالى فيجب فعله و
اخرى بان المنافي من فعل اللطف بخل و البخل صفة قبيحة يمتنع اتصافه تعالى بها فيجب فعله فمن اللطف الواجب عليه تعالى ان يوجب
على الامام المعصوم الوصي بعد الرسول تبليغ ما عنده من الاحكام و التكاليف المجعولة الى الامة فلو كان ما عنده في مورد الاجماع
مخالفا للحكم المجمع عليه وجب عليه اظهاره لهم بحيث ينفعهم في الاذعان و القبول و لو فرض عدم وجوبه عليه فلا يكون ذلك الا لاجل
انه تعالى لم يوجب عليه اظهاره و تبليغه و لا يكون ذلك الا لاجل ان اللطف غير واجب عليه تعالى و لا يكون ذلك الا لاجل ان التكليف
ليس بحسن و لا يكون ذلك الا لاجل عدم اشتماله على مصلحة فيكون شغله خاليا عن الفائدة فيكون قبيحا و هذا كله هو مراد الشيخ
الاستدلال من قوله و الا كان يقبح التكليف الذي ذلك القول لطف فيه و قوله و قد علمنا خلاف ذلك بيان لبطلان اللازم و ملخصه
انا علمنا في المسائل الكلامية ان التكليف حسن لاشتماله على المصلحة فيجب لاجله اللطف فيجب لوجوبه ان يوجب تعالى الاظهار و التبليغ
على الامام فيكون الاظهار واجبا لو كان ما عنده مخالفا لما عليه الطائفة و حيث لم يظهر ما يخالفه علمنا انه موافقه لاستحالة ترك

الجبر

الواجب من الامام المعصوم وبما قررنا ظهر ان لفظ القول الواقع في عبارة الدليل حيث قال ذلك القول الخفي فيه لا يتحد معنا
مع ما تقدم وتكرر ذكره من قول المعصوم المقابل للقول الطائفة لان هذا القول في الحقيقة عبارة عن نفس الحكم المحفوظ المودع عند
الامام فلا يعقل كونه لطفا مقابلا للطف هو القول اللفظي الصادر منه بعنوان التبليغ وعليه ففي العبارة مسامحة واضحة وذكر
الاشارة فيها غير جيد الا ان يعتبر المشار اليه اظهاره وقوله بمعنى ما عنده من الحكم المستفاد من قوله لوجب ان يظهره بتقريب
ان اظهار القول بهذا المعنى ينطبق على التبليغ فيصدق عليه القول اللفظي الصادر في مقام التبليغ ويتحد اللمح مع مدخول الاشارة
قوله فيما لو اختلفت الامامية على قولين لا يجري فيهما التخيير كالوجوب والحرمة كالاختلاف في صلوة الجمعة مثلا بالوجوب والحرمة
واما لو كان الاختلاف في قولين يجري فيهما التخيير كالاختلاف في صلوة من يسير الى اربعة فراسخ هو القصر او الاتمام وفي
تكليف يوم الجمعة هو الظهر او الجمعة مثلا ولذا قيدنا ذكر احترازا لان القولين فيما جرى فيهما التخيير بني عليه فيهما فيتضح كلاهما
على ان يكون كل منهما فردا من الواجب التخييري فلا يجب على الامام ظهوره ولا اظهاره وان انفرد باحدهما ولم يشاركه فيه احد ولم يكن عليه
دليل من كتاب وسنة مقطوع بهما قوله لان ما هو موجود من الكتاب والسنة كاف في باب ازاحة التكليف ازاحة افعال من الروح
وهو الذهاب فالازاحة الاذهاب في الدعاء ازاح العلل في التكليف العلة في الانسان المرض وتستعمل في باب التكليف للاعذار
المانعة من تمكن الامتثال ومنها الجهل باصل التكليف ويكفي في ازاحة علة الجهل به نصب دليل عليه ينتفع لمن جمع اليد وبحسن النظر
فيه ولم يقصر في نظره في افادة العلم به وهذا هو معنى قوله لان ما هو موجود من الكتاب والسنة يكفي في باب ازاحة التكليف وبما
شرحناه يتضح انه لابد في العبارة من اضمار لان الازاحة لا تضاف الى نفس التكليف قوله وجب عليه الظهور واظهار الحق ثم
ظهر من هذه العبارة ان الدليل على احد الامرين هو قاعدة اللطف والاخبار المتقدمة وكل محتمل وكلام المصنف في هذا المقام
لا يخلو عن خلط حيث انه في اول كلامه اسند الى الشيخ انه اعتمد فيما اختاره من الطريقة الى الاخبار ثم ساق الكلام الى نقل جملة من عباراته
التي بعضها ظاهر في الاعتماد على قاعدة اللطف وبعضها محتمل له وللاعتماد على الاخبار ثم تصدى لتضعيف طريقته بالجواب
عن اللطف ولم يتعرض للجواب عن الاخبار اصلا فلم يوافق اول كلامه لاخره الا ان يعتذر بانه فهم من الشيخ ان مستنده في القول
بوجوب اللطف الاخبار لا ما اشرنا اليه سابقا من الادلة العقلية فيرجع جوابه عن اللطف في الحقيقة الى الجواب عن الاخبار وهذا
مشكل لان الاخبار لو صلحت دليلا على وجوب اللطف انما يجب بها نوع من اللطف لا مطلقه فانهم ذكروا ان اللطف بالمعنى
المتقدم على انواع منها ما يجب على الله تعالى كالامور المتقدمة ومنها ما يجب على المكلف نفسه كالنظر في معرفة الله ومعرفة
النبي والوصي ومتابعة النبي والوصي في ما بلغاه اليه من الاحكام والشرائع واعانتهما لو احتاجا الى المعاون في قتال الكفار
والمشركين وتبليغ الاحكام وتنفيذها واقامة الحدود وغيرها مما هو من وظيفتهما وعدم اتباعه لهوى النفس وشهوات الهوى
الجبت والطاغوت ومنها ما يجب على غيرهما من النبي والوصي من التبليغ والحفظ والنصرة فيما هو من وظيفتهما والاخبار المذكورة
انما تنهض على ايجاب هذا النوع لا النوعين الاولين والعبارة الاولى المتقدمة من الشيخ على ما شرحناه متفرعة على وجوب النوع
الاول لا غير وسنده ما تقدم الاشارة اليه من الادلة العقلية ثم ان مما يجب عليه تعالى من باب اللطف نصب دليل قاطع على التكاليف
المجعولة وغيرها من الاحكام وما تقدم من انزال الكتب وارسال الرسل ونصب الاوصياء مندرج فيه ومنه اعطاء العقل المستقل بالحكم في
الاصل في ما لا يستقل به العقل بعد الكتاب هو النبي والوصي بل لا نعقل بعد العقل والكتاب دليلا قطعيا منصوبا من الله سبحانه
الا النبي والوصي والسنة القطعية بالتواتر والاحتفاف بالقرائن من قولهما والضرورة والاجماع حيثما يوجد راجعة الى السنة
القطعية وقد عرفت في الحاشية السابقة في شرح عبارة الشيخ ان القدر الكافي في ازاحة علة الجهل نصب دليل على التكليف نافع
لمن جمع اليد وبحسن النظر فيه ولم يقصر في نظره في افادة العلم به وقضية ذلك بقرينة المقابلة ان يكون مراده مما يجب على الامام

او على بعض

او على بعض ثقاته اظهار الحق وارشاد الامة الى ما يكون نافعا على هذا الوجه فهذا هو المراد ايضا مما يجب عليه تعالى من نصب الدليل
القطعي والضابط في الجميع ان القدر المكتفى به من اللطف الواجب عليه تعالى او النبي والوصي بالنسبة الى التكليفات هو الارائة و
الارشاد الى الحق لا الايصال الى المطلوب على وجه يؤول الى الجبر ولا الالجاء السالبين للاختيار عن المكلف بعد غيره ممن يمنع من الاعادي
والمعاندين من يوصل المكلف الى المطلوب ومن ثم قيد المحققون من المتكلمين اللطف بالمعنى المتقدم بكونه على وجه لا يصل الى حد
الالجاء واحترزوا بذلك عن امرين لا يندرجان في اللطف ولا يجبان من باب اللطف احدهما ان المكلف قد يكون لتقصيره وسوء اختياره
لا يرجع الى الدليل المنصوب له ولا ينظر فيه ولا يتبع النبي او الوصي ولا يعاونهما في مظان الحاجة الى المعاون او يتبع هوى نفسه في ركوب
المعاصي ويتبع جوابيت الناس وطواغيتهم او لا يبالي في امر دينه ويسامح في اطاعة النبي والوصي فانه اذا كان على تلك الحالة فليس في
حكم العقل ما يقضي بوجوب اجباره والجائه على وجه يتحقق ما هو مطلوب منه بلا اختيار له ولا يلزم في تركه قبح ولا اخلال باللطف
لعدم كونه نقضا للغرض ولا بخلا منه تعالى لعدم استناد خلاف اللطف اليه تعالى ولا الى النبي والوصي بل الى المكلف نفسه بل الجبر في نفسه باطل
وقبيح عند العقل وثانيهما انه قد يستند خلاف اللطف الى من يعاند الدين ويبغض الوصي من اهل الاستيلاء فيتعرض لاخفاء الطرق المنصوبة
واعدامها ويحول بين الوصي وبين تبليغه الاحكام وتنفيذها واقامة الحدود ويمنعه من التصرف في امور الرعية ويهتم في قتله
اهلاكه فمنهم من يقتله ومنهم من يلجئه الى الاعتزال والاختفاء والغيبة عن الانظار وهذا ايضا مما ليس في حكم العقل ما يقضي
بوجوب منعه ودفعه وقهره عليه واجباره لقبح الجبر وعدم استناد ما يلزم من خلاف اللطف اليه تعالى او الى النبي او الوصي وعدم لزوم
نقض غرض ولا بخل بتركه وما قد وقع في بعض الاحيان من دفع كيد الكائدين ورد المعاندين باهلاكهم ومحوهم على وجه الالجاء والقهر
والاجبار فهو مبني على مراعاة بعض المصالح الخفية المخصوصة بتلك الموارد ولا كلام مع قيام مصلحة اخرى بل الكلام في مقتضى
مصلحة اللطف مع قطع النظر عن خصوصيات مصالح الموارد الخاصة وبما قررناه ظهر ان اللطف الذي ينبغي ان يتأتى من النبي والوصي
فقط من الحفظ والتبليغ والنصرة واجب مشروط معلق وجوبه على اجتماع الشرائط وفقد الموانع ومن الشرائط رجوع المكلف واتباعه
ومعاونة الرعية في محل الحاجة الى المعاون ومن الموانع منع الاعادي والخوف والتقية منهم قوله بل مناط كلامه ان لطفه يعم الداعي
الى نصب الامام اوجب ردعه عن الباطل الا ان يقرر ذلك بان مناط كلامه ان مقتضى اللطف الواجب على الامام ان يظهر
القول بنفسه او بغيره بخلاف ما اجمعوا عليه لو كان مقرونا بحجة معتبرة يكفي في هدايتهم وارتداعهم عن الباطل لو رجعوا اليه ونظروا
فيه بعين الانصاف الا انه يقتضي وجوب ردع كل واحد منهم بما يوجب ردعه قهرا واجبارا فان ذلك على ما حققناه مما لا يوجبه عدل
لا يجوزه لان بطلان الجبر والالجاء من ضروريات مذهب الامامية وهذا هو المراد من الدليل القطعي الذي يقتضي دليل اللطف وجوده
مع كل حكم واقعي على ما نعتقده كما اشرنا اليه سابقا فان اعتقادنا ان الله عز شانه جعل لكل واقعة حكما في الواقع ونصب عليه
بمقتضى قاعدة اللطف دليلا قطعيا نافعا لكل احد من احاد المكلفين في كل شيء وفي كل زمان بحيث يستحق فيه العقاب ولكن الدليل
المنصوب وان كان من شانه الايصال الا انه لا يستلزم الايصال فعلا بحيث يكون ذلك لطفا اخر واجبا عليه تعالى فان هذا من لوازم
فقد الموانع بعد اجتماع الشرائط ورفع الموانع ليس لطفا واجبا عليه تعالى ولا على النبي ولا على الامام بل الامام نفسه هو الدليل المنصوب
وقد اخترع لنا انه يجب على الرعية لطفا من الله حفظ الدليل والرجوع اليه ومتابعته وان لا يفتروا عليه ولا يكذبوا في نقله ولا يخفوه
ولا يكتموه ولا يرجحوا على الجدال ولا يعرضوا عنه ولا يتبعوا اهواءهم وشهوات انفسهم ولا شياطين دينهم وطواغيت مذهبهم فما يرى
من عدم حصول الايصال في حق كل واحد من الاحاد مع وجود الدليل المنصوب وان كان هو الامام او عدم وصول الادلة القطعية
المنصوبة لهم الى كل واحد بل اختفائها وانعدامها وذهابها فانما نشأ من تقصيرهم في الرجوع او الحفظ ومخالفتهم له وعدم خروجهم
عن عهدة الالطاف الواجبة عليهم ولذا صار باب العلم في زمن الغيبة مسدودا عليهم وعلى من لحقهم الى زمان ظهور الحجة وهو الذي

اثار

اشار اليه المحقق الطوسي فيما ستعرف من قوله وتصرفه لطف اخر وعدمه منا وما ذكره السيد المرتضى من ان كل ما يفوتنا من الانتفاع
به وبتصرفه وبما معه من الاحكام يكون قد اتانا من قبل انفسنا الى اخر ما ذكره وعلى هذا فاجماع كل مجتهد من دليل العقل العلي الذي
ثبت حجيته لديه حكم ظاهري وان لم يصادف الواقع فهو معذور في خطائه وله اجر واحد كما ان للمصيب اجرين على ما يقتضيه
القواعد العدلية مع بعض الروايات قوله وعدمه منا اه وقد اشرنا سابقا الى ان الالطاف الراجعة الى الامام المنصوب كلها
من باب الواجب المشروط فكلما يرى في الخارج من وقوع خلاف اللطف فانما هو لفقد شرط او وجود مانع فعدم اظهاره القول
بخلاف المجمعين لا يكشف عن موافقة قوله لقولهم ولا عن رضاه بالحكم المجمع عليه بغير عنوان الحكم الظاهري الاضطراري في حقهم
هذا ملخص ما اجاب به المص وقد يجاب ايضا بما ملخصه ان اللطف المقتضي لوجوب الردع عن الباطل امر نسبي بالنسبة
الى الجميع والى البعض فان اريد به انه يقتضي ردع كل واحد من احاد المكلفين في المسائل الاجماعية والخلافية عما عليه من القول والاعتقاد
لو كان باطلا وعدمه يكشف عن كونه حقا في نفسه انه يستلزم التصويب وهو كون حكم الله الواقعي تابعا لاعتقاد المكلف وكون الجهل
بالحكم مغيرا للموضوع محدثا للحكم واقعي اخر للجاهل وهذا وان كان لا يبعد عن مذهب الشيخ واخرابر بل قد يظهر من بعض كلماته التزمه
حيث انه في مسئلة معذورية الجاهل في القصر والاتمام علل المعذورية بانه لا استحالة في كون الجهل مغيرا للموضوع محدثا للحكم
اخر للجاهل الا انه باطل بالادلة المقررة في محله وان اريد به انه يقتضي ردع كل واحد من المجمعين عن الحكم المجمع عليه لو كان باطلا وعدمه
يكشف عن كونه حقا في نفسه واقعا لانه يستلزم التصويب لان كون المجمع عليه حقا اعم من موافقته لقول الامام وقد بينا ما عرفت من
ان اللطف المقتضي للردع عن الباطل [illegible] الى الكل والى البعض وعلم حصول الردع في الخلافيات يكشف عن ان هناك حكمة
مقتضية للعدم او جهة مانعة عن الوجود ويحتمل نحوه في الاجماعيات ايضا فلا يكشف عدم الردع فيها عن شيء من حقيته والموافقة
لقول الامام وان اريد به انه يقتضي الردع عن الجهة الاجماعية ومرجعه الى انه يقتضي دفع البعض بقاء الباقين في نفسه مع بطلانه في
نفسه اذ اللطف لا يقتضي الابقاء على الباطل ان عدم الردع لا يكشف عن موافقة قول الامام بل غايته الكشف عن حقية المجمع عليه
هو اعم من الموافقة لاحتمال التصويب وهو باطل قوله مع انا نمنع ان خلاف مقتضى اللطف والتبليغ موجب الى غير لطفه اه هذا
جواب نقضي والاولى في تقريبه ان يقال ان تصرف الامام في هذه القضية بردع المجمعين اظهار ما عنده لهم على تقدير بطلانها
مخالفتها له لا خصوصية فيه وليس لخصوصية القضية مدخلية في وجوبه او كونه لطفا واجبا بل انه وجب لكان وجوبه من جهة انه
بعض من مطلق تصرف الامام المنصوب الذي هو من مناصبه وهو منصوب لاجله ويندرج فيه تبليغ الاحكام وتنفيذها واقامة الحدود
واحقاق الحقوق وغير ذلك والتصرف بهذا المعنى العام اما كل يرتدع في القضية الشخصية جزء من اجزائه او كلي والردع في القضية
الشخصية جزئي من جزئياته واياما كان فلا ريب ان البعض لا يزيد على الجملة والجزئي لا يزيدان على الكل والكلي فلو يكون وجوب الامن
وجوبه والمفروض ان التصرف الكلي في زمن الغيبة الى يومنا هذا مضى حاصل من الامام في شيء من جهاته واقسامه من ترك الواجب مما
يستحيل عليه فلابد هذا الامل الا انه اليوم ليس بواجب عليه ولا ريب ان الجهة القاضية بعدم وجوبه اليوم وسقوط الواجب عنه تسري
بعينها الى جميع اجزائه وكافة جزئياته فتقتضي بعدم وجوب الردع في هذه القضية الشخصية على تقدير البطلان والمخالفة لما
عنده والجهة المسوقة لترك التصرف الكلي المسقطة لوجوبه اما فقد شرطا او وجود مانع فتكون سارية الى الاجزاء والجزئيات
التي منها تصرفه بالردع في تلك القضية وعلى هذا فكيف يستكشف باجماعهم عن مطابقة ما اجمعوا عليه لما هو عنده بمجرد عدم
انكاره عليهم الردع هذا مع امكان ان يقال ايضا بانه لا مانع من كون الطائفة مجمعين على ما يخالف الحكم الذي عند الامام ولم يردعهم
عنه من غير ان يكون في ذلك اخلال لا باللطف ولا يلزم محذور اخر وذلك لانه على تقدير كون المجمع عليه على خلاف ما عنده فاجماعهم
عليه اما ان يكون لامر يرجع الى الامام من تقصيره في تبليغ الاحكام التي منها حكم مورد الاجماع او في نصب الطرق التي هي وسيلة للبلوغ

الاحكام الى جميع احاد المكلفين الذين منهم المجمعون ولا مرجع الى المجمعين انفسهم من تقصيرهم في الرجوع الى الطرق المنصوبة لهم
وعدم اعتنائهم بها واخذهم بالراي والقياس واتباعهم للجبت والطاغوت ولا مرجع الى غيرهم ممن حال بينهم وبين الطرق المنصوبة
منعهم من الوصول اليها او منعها من الوصول اليهم او سعى في اخفائها او اعدامها او وقوع الاخلال فيها من وجوه شتى مخرجة لها عن
الطريقية او القطعية ولا سبيل الى اول الوجوه لضرورة ان الامام كالنبي لم يقصر في شيء من تبليغ الاحكام ونصب الطرق الموصلة اليها
بعنوان القطع ما دام مختارا ومتمكنا من جميع ذلك فانحصر مستند المخالفة الى الوجهين الاخيرين واياما كان فهو ليس من موارد اللطف
الواجب على الامام اما على اولهما فلان الردع المنسوب الى الامام بالنسبة الى هذه القضية الاجماعية مما لا يتصور له معنى الا حثهم عن
هذا التقصير قهرا عليهم واجبارهم وقد عرفت سابقا ان مثل هذا الردع خارج عن حد اللطف الواجب عليه فلا يكون واجبا ولا
جائزا واما على ثانيهما فلان الردع على هذا التقدير مما لا معنى له الا قلع ايدي المعاندين لاهل الشرع ورفع منعهم ودفعهم عن
مقام المنع او اخفاء الطرق واعدامها وهذا ايضا على ما بيناه سابقا خارج عن حد اللطف ولا يخفى ان اول هذين الوجهين بعيد
بعيد بل باطل للقطع بان علماء الطائفة الذين هم عدول لم يكن لهم حد من التقصير في الاجتهاد ولا في مقدماته ولكن قيام الاحتمال
الثاني كاف في حسم مادة الاستدلال لان من الاستدلال العقلي والاحتمال يبطله قوله لكن بعض الخلافات الذي لا يمكن ذلك فيه اه
وهو الخلاف الذي لم ينشأ من اختلاف الاخبار وتعارضها ومحل العلاج الذي ذكره عليه السلام انما هو الاختلافات الناشئة من
اختلاف الاخبار لا غير بل لا يجري ذلك في غالب الخلافات وان نشأ الخلاف من اختلاف الاخبار لتعارض المرجحات او عدم وجودها
والاولى ان يدفع الجواب المذكور بان مصلحة الخلاف الذي اوقعها الائمة ع بين الطائفة لحفظ النفوس وبقائها ارجح من مصلحة اللطف
الذي يقصد بها التقريب الى الطاعة والتبعيد عن المعصية وهي نحو من مصلحة التقية الراجحة على مصلحة اللطف والكلام انما
هو في الخلاف الذي لم يستند وقوعه اليهم عليهم السلام ويقال انه اذا ترجح ترك اللطف في الخلافيات لمصلحة الخلاف وغيرها احتمل
قيام مثلها او غيرها في الاجماعيات خصوصا اذا وافق الحكم المجمع عليه لمذاهب العامة قوله فرق بين بين حكمة الباعثة على نصب
الامام وعلى انفاذه جميع الاحكام اه فان نصب الامام مما ينضبط به اصل الدين ويستقر به نوع الشرع المبين وان في عدمه تهدما لما الدين
بالمرة او لان في وجوده استقرار العالم الكون والفساد على ما نطقت به الاخبار ودلت على انه لولا وجود الحجة لما استقرت الارضون
ولما استوت السموات ولعل ما ورد في الروايات المتقدمة من ان الناس ينتفعون بالامام الغائب المستور كما ينتفعون بالشمس اذا
سترها السحاب اشارة الى ذلك فلا يترجح عليها حكمة ولا مصلحة بخلاف انفاذه جميع الاحكام اذ بعدمه لا يلزم مفسدة انهدام الدين
ولا تضييعه فكثيرا ما يترجح على حكمة نفاذ البعض حكمة اخرى تقتضي اخفائه الى الوقت المعلوم قوله وهو فيما نحن فيه ممنوع اه محصله
ان تقرير المعصوم انما يكون حجة باعتبار كشفه عن الرضا ولا يكون ذلك الا عند اجتماع شروط منها اطلاعه بالاسباب العادية المتعارفة
على ما فعل بحضرته او في عصره ومنها تمكنه من الردع والمنع ومنها ان لا يحتمل في عدم ردعه مما عدا الرضا الملزوم للجواز جهة اخرى
من تقية او خوف على نفسه او على شيعته في العاجل والاجل فعدم الردع ح هو الحجة من التقرير وكل تقرير لم يجتمع فيه الشروط لم يكن
حجة وعدم حجيته ح عين الصواب وبه يلتزم كل من يقول بحجيته قوله واما رضا على بقائهم على معتقدهم فهو لا ينافي جواز مخالفتهم
اه ملخصه ان هذا رضا منه بالحكم الثانوي الاضطراري او بالحكم الظاهري الاجتهادي فلا يستكشف بنحو الاجماع المذكور مع قيام
الاحتمال المزبور عن كون الحكم المجمع عليه هو الحكم الواقعي الاولي الذي عند الامام وح لو دل المتاخر عن المجمعين دليل معتبر على خلاف
ذلك الحكم لم يكن منع من مخالفته بالبناء على مؤدى ذلك الدليل قوله الا مخالفتهم الشهرة اه يعني ان الاجماع المعتبر الكاشف بعنوان
القطع عن الحكم الواقعي سبيله سبيل الشهرة في افادتها الظن بالحكم فلا جهة لمنع مخالفته بدليل يترجح الا دعوى ان مخالفة الشهرة
وانه غير جائز وانه لا يمكن ان يترجح دليل اخر على الشهرة والكل محل منع قوله ولا يبعد ابتنائه الاجماع كما هو مدرك والعلم برضا الامام

اه اى لا يفيد العلم برضا الامام عطفا على اثبات الاجماع ومحصل مراده انه على فرض تسليم عدم جواز مخالفة نحو هذا الاجماع باعتبا
انه مخالفة للشهرة او تسليم عدم امكان ترجيح دليل اخر على الشهرة لا يثبت بذلك الاجماع المتنازع فيه ولا يفيد ذلك العلم بواسطة
هذا الاجماع برضا الامام بالحكم المجمع عليه على انه حكم واقعى اولى وهو الحكم المجعول للواقعة من حيث هى ولعنوانها الخاص بل يستفاد
من كلامه هنا ان الفرق بين الاجماع بالمعنى المتنازع وبين الشهرة الكشف القطعى عن الحكم الواقعى والكشف الظنى عنه فالاول دليل قطعى
لا يمكن ان يعارضه غيره ويترجح عليه بخلاف الثانى سواء وجد معه خلاف فى المسئلة الا للقول المشهور اه قوله واما ردعهم
بعنوان المجهول الكشف اه والاولى بناء دفعه على ما بيناه سابقا من ان وجوب ردع المجمعين حيث يجب على الامام انما يجب باعتبار وجوب
التصرف الكلى الذى هو من مناصبه اذا سقط وجوبه فى ازمنة الغيبة للحكمة المقتضية لغيبته واستتاره سقط وجوب جميع جزئياته و
جزئياته فلا يجب عليه ردعهم ما دام غائبا سواء فرض حصوله منه بعنوان المعلوم الكشف او المجهول الكشف اه واما ما ذكره هنا
المنقص فى اخر كلامه من انه فيظهر منه فى الخلافيات انه راض باحد طرفى النقيض لمجتهد وباخر لمجتهد اخر واما فى ما اجتمعوا عليه فلا بد الا
وعليه بشئ واحد فلا يجوز مخالفته فيشكل بانه ان اراد بذلك فى الخلافيات ان الامام راض بكلا طرفى النقيض على ان كلا منهما حكم واقعى
حدث من اجتهاد المجتهد او من قيام الامارة القائمة له بالواقعة فهو تصويب باطل وان اراد انه راض بكل منهما على انه حكم ظاهرى فى حق
وان طابق الحكم الواقعى بالنسبة الى احدهما فنحوه محتمل ايضا فى ما اجتمعوا عليه على معنى كونه راضيا به على انه حكم ظاهرى فى حق المجمعين
فلا يكشف اجماعهم عن قوله المطابق للواقع فلا يحرم مخالفة اجماعهم اذا دل دليل معتبر على خلاف الحكم المجمع عليه قوله فلو كان ما
اجمعوا عليه خطاء لوجب على الامام ردعهم اه فيه انه على تسليم مخصوص لو انه دليلا على امتناع اجماع الامة على الخطاء بقول مطلق فلا
حاجة فى اثبات حجيته الى ما ذكره من التوسيط ومطابقته للواقع الى توسيط وجوب الردع على الامام وعدم ردعه كما لا يخفى الا ان يقال ان وجه
الحاجة الى توسيط ردعه لو كان خطاء انما هو صون كلام النبى عن الكذب فانما اجتمعوا عليه لو كان خطاء كان قوله لا تجتمع امتى على
الخطاء كذبا فوجب على الامام ردعهم عن الجهة الاجتماعية صونا له عن الكذب حيث لم يردعهم ظهر انهم اجتمعوا على الصواب فى الحاجة
الى التوسيط المذكور على هذا التقدير ايضا منع واضح قوله وهذه الطريقة معروفة لا يجوز انكارها فاذا حصل العلم بذلك بمعتقد
الامام فلا ريب فى حجيته اه لا اشكال فى حجية الاجماع بهذه الطريقة حيثما ثبتت الملازمة بينه وبين قول الامام المطابق للواقع
على معنى كونه بحيث ينكشف به قول الامام لان معنى حجيته انما هو حجية المنكشف وهذا بعد الانكشاف مما لا يمكن الاسترابة فيه و
الكلام انما هو فى كونه بحيث يكشف على وجه يكون الكشف من لوازم حجية الاجماع فى الوجود الخارجى ومن جعل الملازمة بينه لذاته
بين قول الامام من دون ابتنائها على دخول شخصه فى الاشخاص ولا دخول قوله فى الاقوال وعلى توسيط مقدمة عقلية اعنى قاعدة
اللطف ولا نقلية مستفادة من روايات عدم خلو الزمان عن حجة والمعروف عند المتأخرين ان طريقة الحدس كما ذكره المص وهو فى
القضاعة سرعة الانتقال من المبادى الى المطالب والمراد به هنا سرعة الانتقال من الاجماع الى قول الامام وهو فى غاية الاشكال بل على
ما نعرفه خلاف ما يشهد به الوجدان السليم والطبع المستقيم قوله فانه لا شك فى انه اذا افتى فقيه عادل ماهر بحكم فهو بنفسه يورث
ظنا بحجيته اه فيه نظر بل منع واضح فان الفقيه فى فتواه بالنظر الى الواقع قد يكون قاطعا وقد يكون ظانا وقد يكون شاكا ويختلف
ذلك كله باختلاف مدرك فتواه فى القطعية والظنية والتعبدية والاصلية العلمية وكل ذلك يجب نظره لا يجب نفس الامر وغايته
ما فيه العدالة المانعة من الكذب والافتاء من غير مستند معتبر فى نظره ولكنه غير مصون عن الخطاء ولاجل ذلك يحتمل احتمالا مساويا
كون مستنده الذى اعتمد عليه ما لو عثرنا عليه لعلمنا بعدم افادته لنا قطعا ولا ظنا ولا اندراجه فى امارة تعبدية نقول بحجيتها
كذلك ولا اصل على معول عليه عندنا ومع هذا كله فكيف يتصور كونه مورثا للظن ولا يجديه انضمام فتوى فقيه اخر ولا فتوى فقيه
ثالث وهكذا ما لم يبلغ حد فتوى الاكثر التى يعبر عنها بالشهرة او كانت الجماعة من نماهير الطائفة وفحولهم كالشيخين والفاضلين

الشهيدين وغيرهم رح كفتوى الاكثر فقد يقال ان الظن بوجود مدرك لهم معتبر فى نفس الامر بحيث لو عثرنا عليه لعملنا به لا الظن بالواقع
اذ لا ملازمة بينهما قوله واذا انضم اليه بعض فتاوى اخر حتى يستوعبنا وبهم بحيث لم يعرف لهم مخالف فيمكن حصول العلم بانه رأى امامهم
فيه ايضا منع واضح خصوصا بناء على ما هو ظاهر كلامه من الاكتفاء فى احراز الاجماع بعدم عرفان المخالف فانه اعم من عدم وجوده لا
ان يكون مبناه على كفاية اتفاق جماعة فى تحقق الاجماع وفيه نظر وعلى كل تقدير فيتطرق المنع الى دعوى امكان حصول العلم بانه رأى
امامهم بل قد يقال باستحالته كاستحالة الطيران الى السماء وذلك لان المجمعين قد يكون كلهم او جلهم او بعضهم جازمين بالحكم الواقعى عن
امارة ظنية وقد يكونون شاكين فيه عن امارة تعبدية وقد يكون بعضهم قاطعا والاخر ظانا والثالث شاكا وقد يكون فيهم من
كان ظانا او شاكا وقد يتفق فيهم من اعتمد على استبعاد عقلى او وجه غير معول عليه فى نفس الامر والاجماعات المعلومة المحققة
باستقراء الفتاوى فى غالب افرادها لا يخلو عن هذه الاقسام ولا يعقل فى شئ منها العلم برأى الامام المطابق للواقع فانه حينئذ الفرد
اذا كان هو فى نفسه ظانا او شاكا بالنظر الى الواقع فكيف يؤثر قوله للمتأخر فى العلم بالواقع نعم لو كانوا باجمعهم قاطعين بالحكم
الواقعى مع كون المسئلة من التوقيفيات الصرفة المنوطة بالسماع بتواتر او احتفاف بقرائن القطع وغير ذلك فربما يحصل العلم بوجود
مدرك معتبر لهم تمهيدا لما ذكر بحيث لو عثرنا عليه لعلمنا به وهذا مع انه ليس من العلم بالواقع قلما يتفق وغايته ما يسلم فى الاجماعات
المعلومة فى الغالب كون المجمعين قاطعين بالحكم المجمع عليه على انه حكم ظاهرى بمعنى الحكم الفعلى الذى كان يجب عليهم بناء العمل عليه
انه الواقع وترتيب اثار الواقع عليه وكونه حكما فعليا لهم لا يلازم كونه حكما واقعيا فى حق المتأخر الناظر فى اجماعهم بل غايته حصول العلم
له ايضا بكونه حكما فعليا فى حقه ان حصل له العلم بوجود مدرك معتبر ثمة او حصل الظن به ان قلنا بالعمل بذلك الظن والا فلا علم بحكم
واقعى ولا ظاهرى قوله بل اذا رأى بعضهم او جماعة منهم ذكر فى كتابه انه اجماعى اه هذا مع ما قبله من الامور كلها تعين فى العلم بالاجماع
ولا مدخلية لها فى العلم بالملازمة وكذلك ما يذكره فى ما بعد من قوله بل وملاحظة غاية اهتمامهم الخ قوله واذا انضم الى ذلك
كون الطرف المخالف مدلولا عليه باخبار كثيرة اه هذا مع ما بعده الى قوله وان كثيرا منهم يوجبون تجديد النظر سوى ما اشرنا اليه كلها
تعين فى العلم بوجود مدرك معتبر بلا مدخلية لها ايضا فى العلم بالملازمة ولا يقاس ما نحن فيه على اجماع مقلدة مجتهد على فتوى كما
صنعه فى اول كلامه لان مستند علم المقلد بفتوى المجتهد انما هو السماع من المجتهد او الاخذ من رسالته وهو لكونه من الحس
مأمون من الخطاء فاذا كان كلهم عدولا او بلغ عددهم حدا يؤمن تواطئهم على الكذب علم كونها فتوى مجتهدهم مأخوذة منه
وكذا الكلام فى اجماع جمع كثير من الاصحاب الصادقين الذين لا يصدرون ولا يروون الا عن امامهم فان مستندهم ايضا السماع
من الامام وهو مأمون من الخطاء فاذا اجمعوا على فتوى وكانوا عدولا او فى عدد يؤمن تواطئهم على الكذب حصل العلم بكونها فتوى
امامهم بخلاف اجماع المجتهدين على فتوى فان مستند المجتهد فى فتواه غالبا هو الاجتهاد والاستنباط من النظريات لا الحس وهو غير
مأمون عن الخطاء مع انه فى الغالب لا يؤدى الى العلم بالحكم بل غايته الظن فلا يعلم بملاحظة اجماعهم الا كون اجتهادهم عن مستند معتبر
لو عثرنا عليه لعملنا به قوله مع انه اذا كان يمكن حصول العلم بمذهب لو يدس الى حد الضرورة اه الى حد الضرورة قيد للعلم حاصل
معناه العلم الضرورى وهو ما يحصل بلا نظر وفكر ومستنده الضرورة وهى ضروريات الدين والمذهب عبارة عن وضوح
الحكم لجميع احاد اهل الدين والمذهب خواصهم وعوامهم رجالهم ونسائهم وصبيانهم بحيث لا يخفى على احد الا من شذ وندر ومتعلقه
كون الحكم مما جاء به النبى ص والسر فى حصول العلم به على هذا الوجه ان العلم فى الضروريات لاوائل اهل الدين والمذهب مستند الى السماع
من النبى او اوصيائه من دون مدخلية للاجتهاد فيه ثم يبلغ للاواسط والاواخر حد التسامع والتظافر فيبلغ حد الوضوح على
الوجه المذكور ومثل ذلك كما ترى لا يحتمل فيه الخطاء والكذب قوله فيجوز حصول العلم الى حد اليقين بالنظر والى ما يقرب منه الا ولوية
لوضوح الفرق بين الضروريات والاجماعات المبحوث عنها فان مستند الضرورة على ما بيناه التسامع والتظافر المستندان الى

السماع المامون من الخطاء ومستند الاجماع المبحوث عنه الاجتهاد الغير المامون من الخطاء مع ابتنائه في الغالب على الادلة الظنية
او التعبدية او الاصول العلمية فغاية ما حصل بسببه في بعض الاحيان انما هو العلم بوجود مستند معتبر ثمة نعم لو ثبت اجماع
علم كون مستندهم فيه السماع لا غير كما لو كان المجمع عليه امرا توقيفيا صرفا كنجاسة بول الجلالة من البعير ونجاسة اكرار من الغنم
بملاقاة ذرة من النجس وكان المجمعون قاطعين به امكن حصول العلم بسببه بكونه ماخوذا من الامام موافقا لما عنده من حكم الواقع
ولكنه قلما يتفق في الاجماعات ولا يثبت به الدعوى على وجه الايجاب الكلي قوله فكذا لا يجوز ان يصير بعض احكامه يقينيا نظريا
للعلماء اه يرد عليه ان جواز ذلك ليس بمحل كلام ووقوعه على وجه الاطراد والايجاب الكلي على معنى كون كل اجماع مفيدا لليقين بالحكم
الواقعي الذي عند الامام كما هو المقصود بالبحث محل منع قوله اذ الغالب في الضروريات انه مسبوق باليقين النظري اه يعني ان الغالب
في الضروريات كون الضرورة المفيدة للعلم البديهي لمن تاخر من الناس والصبيان مسبوقة بالاجماع المفيد لليقين النظري لمن تاخر
من العلماء وحاصله ان الضرورة مرتبة متاخرة عن مرتبة الاجماع فالضرورة ملزومة للاجماع والمفروض ان هذا الاجماع اللازم للضرورة
قبل ان يبلغ حد الضرورة كان مفيدا للعلم النظري بكون الحكم المجمع عليه راى الامام ومذهبه فيجعل ذلك دليلا على ما ادعاه من الملازمة
بين جواز صيرورة بعض الاحكام ضروريا مفيدا للعلم البديهي وصيرورة بعضها اجماعيا مفيدا لليقين النظري وهذا هو المراد
من التعليل ويرد عليه انه ان اريد به الجواز بمعنى مجرد الامكان فقد عرفت انه ليس بمحل كلام وان اريد به الوقوع على وجه الاطراد
في الاجماعات الغير البالغة حد الضرورة مطلقا ففيه منع الملازمة بمنع الدلالة والسر في كون الاجماع السابق على الضرورة في الضروريات
مفيدا لليقين المذكور انه مسبوق بعلم الاوائل من اهل الدين والمذهب الحاصل من السماع من النبي او الوصي المامون من الخطاء
مرجعه الى استناده الى الاجماع المذكور الحاصل من الاجتهاد وهذا في الاجماعات الغير البالغة حد الضرورة على تقدير تحقق
الشرط المذكور وهو كون المستند امرا حسيا في الحكم التوقيفي الصرف ايضا مسلم كما اشرنا اليه ولا يلزم من ذلك كون كل اجماع مفيدا
لليقين النظري براى الامام ومذهبه المطابق للحكم الواقعي كما هو المقصود قوله قل اي ضرورة دلت على نجاسة الفكر من الجلالة اه
فيه انه اجماع في حكم توقيفي صرف فلا يكون الا عن مستند حسي وهو السماع من المعصوم ولا يلزم من ذلك ان يكون كل اجماع كذلك قوله
بل لا يتم مسئلة من المسائل الفقهية اه كان الحصر تحقيقي للمبالغة والا فما الاحاجة في تتميم من المسائل بالكتاب والسنة الى انضمام
الاجماع في غاية الكثرة ثم عدم تمامية المسئلة كثيرا بالكتاب والسنة الا بانضمام الاجماع اليه بسيطا او مركبا مسلم ولكنه اعم من كونه
باعتبار كون الاجماع كاشفا عن قول الامام او عن دليل معتبر موجود عندهم غير واصل الينا بل لو كان مفيدا للظن بوجوده بحيث
لزم منه الظن بالحكم المجمع عليه وكان في حد الاطمينان لكفى في تتميم المسئلة وبما ذكرناه يظهر الحال في الامثلة التي ذكرها غيرها
ايضا قوله فليس فهم النجاسة الشرعية منه اه فيه ان اجماعهم على ان العلة في الحكم هو النجاسة انما حصل عن فهم النجاسة الشرعية
في متفاهم العرف من الامر بالغسل الا ان علية النجاسة انما تثبت بالاجماع واجماعهم على علية النجاسة انما هو باعتبار الفهم العرفي لا غير
قوله فلم لا يفهم منها لو امر الشارع بالجهر في الصلوة للرجل وجوبه على المرئة اه فيه ان وجوب الجهر حكم تعبدي علته غير معلومة ولا
مستفادة من الخطاب وظاهر الخطاب هو الاختصاص بالرجل مضافا الى ما دل من النصوص هنا بالخصوص على نفي الاشتراك في هذا
الخبر هل عليهن الجهر بالقرائة في الفريضة قال لا الا ان تكون امرئة تؤم النساء فتجهر بقدر ما تسمع وان لم يظهر مما مر بدليله كفى
في العدم وجوب الجهر على المرئة مطلقا بلا خلاف يظهر نعم يجوز ذلك لها اذا لم يسمع صوتها ولو لم تؤم النساء بخلاف الامر بغسل
الثوب فان ثبوت الاشتراك في التكليف ولا مخرج عنها هنا فالنقض ليس في محله قوله فانه تعالى جمع في الوعيد بين مخالفة سبيل المؤمنين
ومشاقة الرسول فلا ريب في حرمة الثاني فكذا الاول اه واعلم ان الشقاق لغة على ما في القاموس وغيره جاء بمعنى العداوة والخلاف
يبنى التقرير المذكور لوجه الاستدلال على حمله على ارادة العداوة فمقوله يشاقق الرسول اي يعاديه ولذا قال ولا ريب في حرمة الثاني

مبحث الاجماع

وعليه مبني ما قيل ايضا في ردّ ما يذكر في الجواب من ان مشاقة الرسول كافية في مستقلا فلا حاجة الى ضم غيره واما على تقدير حمله على ارادة
المعنى الثاني فالظاهر ان التقرير المذكور لعدم كون مخالفة الرسول في عرض اتباع غير سبيل المؤمنين لتكون مستقلة بالحرمة بل هي تابعة له ومتفرعة
عنه ومن متابعته وذلك لان مخالفة الرسول يقال على ما يقابل اطاعة الرسول والاطاعة عبارة عن موافقة اوامره ونواهيه باتيان الواجبات
واجتناب المحرمات فمخالفته عبارة عن مخالفة اوامره ونواهيه بترك الواجبات وارتكاب المحرمات وعلى هذا فالمراد بمخالفة الرسول في
الاية ما يتحقق باتباع غير سبيل المؤمنين لا ما هو في مقابله وقضية ذلك ان يكون العطف للتفسير فالوجه في تقرير الاستدلال حينئذ
ان الاية وعيد على مشاقة الرسول المتحققة باتباع غير سبيل المؤمنين فيكون محرمة ويلزم منه وجوب اتباع سبيل المؤمنين ومعناه وجوب
اتباع اجماعهم قوله وفيه ان الوعيد على المجموع من حيث المجموع اه مبنى هذا الجواب على اخذ المشاقة بمعنى العداوة والاصل فيه كما اشار
اليه مما بعد ان الظاهر المتبادر من قولنا من دخل الدار وجلس فله درهم وان جائك زيد وسلم عليك فاكرمه وغير ذلك مما علق الجزاء في
القضية الشرطية على شرطين متعاطفين ثم لا كون المجموع من حيث المجموع موثرا في وجود الجزاء فلا يدل الاية على حرمة مخالفة الاجماع
بانفراده فلم يثبت حجيته من حيث انه اتفاق قوله فلا حاجة الى ضم غيره اه هذا اقامة للدليل على الخروج عن المعنى المتبادر هنا بالخصوص
وحاصله ان استقلال مشاقة الرسول بالحرمة وعدم احتياجها الى ضم الغير قرينة على ان المراد من الاية تعليق الجزاء على كل من الشرطين
بانفراده ومؤداه كون كل من مشاقة الرسول ومخالفة الاجماع موثرا تاما في وجود الجزاء فيكون كل منهما محرمة قوله ولكون اتباع غير سبيل
المؤمنين غير مستقل بذلك اه يعني ان عدم حاجة مشاقة الرسول الى انضمام متابعة غير سبيل المؤمنين اليها في الحرمة لا ينافي حاجة متابعة
غير سبيل المؤمنين الى انضمام مشاقة الرسول اليها فالاخذ بظاهر الاية في الجملة ممكن بهذا الاعتبار ومفاد الاية حرمة متابعة
غير سبيل المؤمنين من حيث تضمنها لمشاقة الرسول فلم يثبت حرمة مخالفة الاجماع مطلقا ولا من حيث هو وبرديفه لزوم الغاء متابعة غير
سبيل المؤمنين وكونها مع مشاقة الرسول كالحجر الموضوع في جنب الانسان فان حرمة متابعة غير سبيل المؤمنين من حيث تضمنها لمشاقة
الرسول مما ليس له معنى يحصل الا حرمة مشاقة الرسول ولم يبق ما من انضمامها الى متابعة غير سبيل المؤمنين حكم اخر غير هذه الحرمة
فلا بد من التزام كون الجزاء معلقا على كل منهما بانفراده لئلا يلغو احدهما فالجواب المذكور غير تام قوله وان الاصل عدم انضمام
كل منهما الى الاخر اه معناه اصالة عدم تعرض المتكلم لجعل الالتزام معتبرا في موضوع الحكم ليكون المجموع موضوعا واحدا للحكم
واحدا ومقتضى ذلك استقلال كل منهما بالحرمة ولا باس بذلك الاصل النادر بعدما عرفت من القرينة على خلافه غير وارد عليه
قوله مع ان القيد المعتبر في المعطوف عليه اه وفيه منع ولضح ان العطف لا يقتضي ذلك فمعاداة الرسول انما تحرم بعد ثبوت رسالته
بالبينات وشهادة المعجزات ولا يلزم من ذلك توقف حرمة مخالفة الاجماع على تبين دليل المجمعين الذي هو دليل على حقية المجمع عليه
على وجه لولا الاجماع لكفى في الالتزام بالحكم المجمع عليه ليكون نفي حرمة مخالفة الاجماع حرمة مخالفة ذلك الدليل لا الاجماع من حيث
هو قوله وايضا سبيل المؤمنين ليس على حقيقته اه فان حقيقة السبيل لغة الطريق المسلوك وهي متعذرة هنا فوجب حمله على اقرب مجازاته
ومنه دليل المسلمين لكن نفس ذلك بمستند الاجماع غير جيد والاولى ان يقرر ذلك بان اقرب مجازات السبيل الطريق الذي يسلكه
المؤمنون ويعتمدون عليه في معرفة احكام دينهم اصولية وفروعية كالكتاب والسنة التي مرجعها الى قول المعصوم وفعله وتقريره
وما يقوم مقامهما من ادلة الاحكام ومداركها المعتبرة وكون الاجماع من حيث هو من جملة ذلك اول المسئلة بل محل منع لمنع كونه من
الطرق التي يسلكها المؤمنون في عصر النبي والاية من الخطابات الشفاهية المختصة بالمشافهين وهذا الجواب بالتقرير الذي ذكرناه
موجه بل في كمال المتانة مضافا الى ما هو متعرض له مما سنقرره قوله والاولى ان يقال المراد بسبيل المؤمنين الايمان وهو ما صاروا
به مؤمنين اي مبدا اشتقاق وهذا المشتق اعني صفة الايمان فيكون المراد من اتباع غير سبيل المؤمنين اتباع طريقة الكفر والاولى ان
يقرر ذلك بان مشاقة الرسول ان اخذت بمعنى مغاداته فالاية وعيد على الكافر في كفره في الاصول وعصيانه في الفروع فان المكلف

في عصر النبي اما كافر يعاديه ولا يتبع فروع الايمان او منافق يعاديه في الباطن ويتبع فروع الايمان في الجملة في الظاهر او مؤمن يحبه ويتبع فروع الايمان او مؤمن يحبه ولا يتبع فروع الايمان كالعصاة والاية على التقدير المذكور مع البناء على التغاير بين المعطوف والمعطوف عليه مسوقة للوعيد على الكافر الجاحد المتبع لغير فروع شرع المؤمنين في كل من كفره وعصيانه في الفروع نظرا الى ان فروع الشرع من السبل التي يتبعها المؤمنون فيكون سبيلها سبيل الادلة الدالة على عقوبة الكافر على كفره في الاصول وعلى عصيانه ايضا في الفروع وان اخذته بمعنى مخالفة الفسقة فهي بقرينة قوله تعالى نوله ما تولى عبارة عن مخالفة الشيعة على وجه التولي والاعراض الذي هو الارتداد بعد الايمان وقوله ويتبع غير سبيل المؤمنين عطف تفسير له بتقريب ان من قرب مجازا ان السبيل المضاف الى المؤمنين الدين والشرع المبين فانه طريقة الرجل المسلوك فيها دينه ومذهبه لذا يطلق الشرع ويطلق الطريقة على احكام الدين فغير سبيل المؤمنين عبارة عن طريقة الكفر فالاية وعيد على الارتداد وسلوك طريقة الكفر بعد اختيار الايمان فلا تعلق لها بما نحن فيه ويشهد له النقل فعن علي بن ابرهيم القمي في تفسيره انها نزلت في بشير بن ابيرق وعن مجمع البيان نقلا انها نزلت في شان ابن ابيرق سارق الدرع لما انزل الله تعالى في تقريعه وتقريع قومه الآيات كفر وارتد ولحق بالمشركين من اهل مكة ثم نقب حائطا للسرقة فوقع عليه الحائط فقتله انتهى وعنه انه كان بشير يكنى ابا طعمة وكان يقول الشعر ويهجو به اصحاب رسول الله ص ثم يقول قاله فلان وعن الجوامع ان ابا طعمة بن ابيرق سرق درعا من جار له اسمه قتادة بن نعمان وخباها عند رجل من اليهود فاخذ الدرع من منزل اليهودي فقال دفعها الي ابو طعمة فجاء بنو ابيرق الى رسول الله ص وكلموه ان يجادل عن صاحبهم وقالوا ان لم تفعل هلك وافتضح وبرئ اليهودي فهم رسول الله ص ان يفعل وان يعاقب اليهودي فنزلت ولا تجادل عن الذين يختانون انفسهم ان الله لا يحب من كان خوانا اثيما يستخفون من الناس ولا يستخفون من الله وهو معهم الى قوله تعالى ومن يشاقق الرسول وهذه الاية هي الايات التي في تقريع ابن ابيرق وتقريع قومه على ما اشار اليه في المجمع ولابن ابيرق حكاية طويلة تركناها تجنبا اخر قوله فمن عدله الله تعالى يكون معصوما عن الخطاء فقولهم حجة اه هذا البيان لوجه الاستدلال مبني على ما اشرنا اليه عند تحرير طريقة العامة في الاجماع من انهم يقولون بالعصمة في الهيئة الاجتماعية ومعناها عصمة المجمعين من حيث اجتماعهم وحجيته قولهم ح باعتبار الملازمة بين العصمة عن الخطا وحقية المجمع عليه ومطابقته للواقع قوله وعندنا ان ذلك يستلزم عدم صدور الخطا عنهم مطلقا اه اي يستلزم كون كل واحد من الامة معصوما لا ينفرد عنه الخطاء مع الاجتماع ومع الانفراد وهذا باطل بضرورة من الدين ولا يقول به احد حتى العامة ومبنى الملازمة على ظهور ضمير الجمع في عموم الافراد فيقتضي بوسطية كل واحد ويمكن دفعه بانه انما يتم على تقدير ارادة ما ينطبق على الواحد من الامة ولعله موضع منع فان الامة جاء لغة لمعان منها رجل جامع للخير وعليه حمل قوله تعالى ان ابرهيم كان امة قانتا لله ومنها جماعة ارسل اليهم رسول ولو حمل في الاية على المعنى الثاني لم يلزم ما ذكر وعليه مبنى الاستدلال الا الظاهر انه يختص قرينة على ارادة العموم المجموعي من ضمير الجمع وهذا هو معنى قول القائل في دفع ما ذكر من ان ذلك اذا اجتمعوا لا مطلقا لا ما فيه من التزام التقييد والتخصيص فلا يتوجه اليه ما اورده من انه تقييد بلا دليل وتخصيص قبيح قوله مع ان التعليل بقوله تعالى لتكونوا شهداء على الناس ظاهره وجوه الظهور ولعله ما قيل من ان العرب اذا قابلت جمعا بجمع حملت كل مفرد من هذا على كل مفرد من ذلك مثل قوله تعالى وليأخذوا اسلحتهم ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم اي ليأخذ كل واحد منهم سلاحه ولا ينكح كل واحد ما نكح ابوه من النساء وقضية هذه القاعدة ان يكون معنى قوله تعالى لتكونوا شهداء ليكون كل واحد منكم شهيدا ومقتضى ذلك قرينة على ارادة المفرد من الامة وكل واحد من ضمير الجمع في جعلناكم ايضا ويمكن دفعه بمنع ظهور ما ذكره قرينة على ذلك فان اعتبار حصول اداء الشهادة من كل واحد في دار الاخرة على الناس بعدما اطاعتهم الرسول فيما دعاهم اليه من التوحيد والنبوة وغيرهما من اصول العقايد وما بلغ اليهم من الاحكام والفرايض وغيرهما من فروع شرع الاسلام لا ينافي كون البعض من هذه الشهادة على وجه تكون حجة قاطعة لعذر مجموع

شهادات الآحاد كما ان المعتبر والحجة من شهادة العدلين في دار الدنيا مجموع شهادتيهما مع ثبوت الاداء من كل واحد فلا يثبت ما ذكر في
اراده الجماعة من الامة والعموم المجموعي من ضمير جعلناكم المستلزم لثبات العصمة من الخطاء في الهيئة الاجتماعية لا في كل واحد
مطلقا حتى في صورة عدم الاجتماع قوله مع ان المراد بالشهادة في الاخرة كما ورد في الاخبار اه ومن ذلك ما روي مرسلا ان الامم يوم
القيمة يجحدون تبليغ الانبياء فيطالب الانبياء بالبينة على انهم قد بلغوا فيؤتى بامة محمد ص فيشهدون لهم وهو يزكيهم ولا ينافيه
ما عن الاحتجاج عن امير المؤمنين ع في حديث يذكر فيه احوال اهل الموقف فيقام الرسل فيسئلون عن تادية الرسالات التي حملوها الى
اممهم فاخبروا انهم قد ادوا ذلك الى اممهم وتسئل الامم فيجحدون كما قال الله فلنسئلن الذين ارسل اليهم ولنسئلن المرسلين فيقولون
ما جاءنا من بشير ولا نذير فتستشهد الرسل رسول الله ص فيشهد بصدق الرسل ويكذب من جحدها من الامم فيقول لكل امة منهم بلى قد
جاءكم بشير ونذير والله على كل شيء قدير الى ان قال فلا يستطيعون رد شهادته خوفا من ان يختم الله على افواههم وان تشهد عليهم
جوارحهم بما كانوا يعملون الخ وقد ورد ذلك في تفسير قوله تعالى فكيف اذا جئنا من كل امة بشهيد وجئنا بك على هؤلاء شهيدا
لجواز ان يستشهد الرسل ولا امة محمد ص ثم بعدما كذبتهم الامم ايضا يستشهد بمحمد ص فلا يستطيعون تكذيبه وورد شهادة قوله
فلا يجب عصمتهم في الدنيا اه هذا متفرع على ما ذكره من ان المعتبر في الشهادة العدالة عند الاداء لا العصمة ولا العدالة عند
التحمل فضلا عن العصمة وهو الجواب التحقيقي عن الاشكال ومحصله ان الاية مسوقة لبيان امر راجع الى دار الاخرة وهو شهادة هذه
الامة على ساير الامم بتبليغ رسلها رسالات ربهم اليها فغاية ما فيها الدلالة على انه تعالى جعلهم من مراتب العدالة ما يكفيهم في
قبول شهادتهم المذكورة في دار الاخرة فلا دلالة على عدالتهم بالمعنى المعهود الشرعي في دار الدنيا ولا على عصمتهم حتى لو ثبت
العصمة في الهيئة الاجتماعية اعني مجموع الامة فيما اجمعوا عليه وبالجملة فالاية ساكتة عن مطلب المستدل لجهات عديدة مع انها غاية
للامة وهم يخصون حجية الاجماع باتفاق مجتهديهم مع انها بظاهرها من الخطابات الشفاهية وهي على التحقيق لا تعم من تاخر عن زمن
الخطاب ولعل المراد من ضمير الخطاب جماعة مخصوصون من المشافهين الحاضرين ثمة او عامة اصحاب الرسول ص ولا يلزم من عصمتهم
عن الخطاء فيما اجمعوا عليه ثبوت هذه الصفة بعد انقطاع الوحي لساير الامة او مجتهديهم لاختلاف في الشرعيات غالبا بالامور
الغير العلمية فيما اجمعوا عليه لانتفاء الملازمة عقلا وشرعا وعرفا قوله فالاولى ان يقال المراد بهم ائمتنا ع كما ورد في تفسير
اه فعن الصادق ع نحن الامة الوسطى ونحن شهداء الله على خلقه وحجته في ارضه وعن الباقر ع نحن الائمة الوسط ونحن شهداء الله
على خلقه وحجته في ارضه وسمائه وعن امير المؤمنين ع ايانا عني بقوله لتكونوا شهداء على الناس فرسول الله ص شاهد علينا و
نحن شهداء الله على خلقه وحجته في ارضه ونحن الذين قال الله وكذلك جعلناكم امة وسطا وعن الباقر ع انما انزل الله وكذلك
جعلناكم ائمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس لا الائمة والرسل فاما الامة فانها غير جائز ان يستشهدها الله وفيهم من لا يجوز
شهادته في الدنيا على حزمة بقل وعن الصادق ع قال اظننت ان الله عني بهذه الاية جميع اهل القبلة من الموحدين افترى ان من لا يجوز
شهادته في الدنيا على صاع من تمر يطلب الله شهادته يوم القيمة ويقبلها منه بحضرة جميع الامم الماضية كلا لم يعن الله مثل هذا
من خلقه يعني الامة التي وجبت لها دعوة ابرهيم كنتم خير امة اخرجت للناس وهم الائمة الوسطى وهم خير امة اخرجت للناس الى غير ذلك
مما يقف عليه المتتبع وهذا في منع دلالة الاية وان كان في محله الا انه جواب اقناعي ولا يجدي نفعا في اسكات الخصم قوله فان
مفهومه عدم وجوب الرد عند الاتفاق اه يمكن دفع الاستدلال بمنع ثبوت المفهوم لنحو هذه الشرطية لكونها بمثابة قول القائل
ان رزقت ولدا فاختنه وان اعطيت مالا فانفقه ونحو ذلك مما يقصد من التعليق مجرد التنبيه على موضوع الحكم المنطوق لا افادة
الانتفاء عند الانتفاء لكونه لغوا باعتبار كون تقدير انتفاء الشرط تقدير الانتفاء ذات الموضوع وانتفاء الحكم ح من الواضحات
التي لا حاجة لها الى البيان فان المقصود من الرد الى الله والرسول في صورة التنازع انما هو رفع النزاع والخصومة لا خصوصية

عدم التنازع على تقدير كونه مساوقا للاتفاق لبعض تعريفها بالرد الى الله والرسول فلم يقصد من التعليق افادة انتفاء الحكم ونفيه عن
غير محل النطق الذي هو صورة الاتفاق فيكون مسكوتا عنه بالنظر الى الآية فيكون حجية بحيث يحرم مخالفته من حيث هو يحتاج الى
دلالة اخرى غير الآية لعدم كونها مسوقة لبيانها قوله وفيه ان عدم وجوب الرد اعم من ان يكون جواز العمل لكون اجماعهم حجة اه هذا مبني
على تسليم دلالة الآية بالمفهوم على عدم وجوب الرد الى الله والرسول في صورة عدم التنازع ولكن الاولى ان يقرر الجواب على هذا التقدير من
وجوه فتارة بمنع استلزام عدم التنازع للاتفاق على الفتوى الكلية لجواز كون المتنازع فيه في صورة التنازع قضية شخصية اختلفوا فيها
لاختلافهم في الفتوى ولاشتباه الموضوع والضابطان يكون النزاع على وجه التنازع كما يشهد به ما بعد الآية حيث قال تعالى الم تر
الى الذين يزعمون انهم آمنوا بما انزل اليك وما انزل من قبلك يريدون ان يتحاكموا الى الطاغوت وقد امروا ان يكفروا به واخرى بمنع استلزام
عدم وجوب الرد على المجمعين عند اتفاقهم في الفتوى لحجية اجماعهم بحيث يجوز العمل به والتعويل عليه للمتاخرين عنهم الناظرين في اجماعهم لجواز
كون المجمع عليه حكما ظاهريا في حقهم اخذوه من اصل كلي ورد بيانه في الكتاب والسنة النبوية كاصالة الصحة في العقود واصالة الطهارة
في المياه او الاعيان واصالة الاباحة او البراءة في الاشياء وما اشبه ذلك فيكون تكليف المتاخر ايضا الرجوع الى الكتاب او السنة لتاسيس
ذلك الاصل ونحوه تحصيلا للمستند في حقه او لجواز كون اجماعهم عن دليل خاص وصل اليهم من الكتاب والسنة في خصوص المسئلة او كان
لكل منهم دليل خاص غير دليل صاحبه بلغه من الكتاب او السنة فيكون تكليف المتاخر ايضا استفراغ الوسع بالرجوع اليهما في تحصيل ذلك
الدليل او نظيره كما كان ذلك ايضا تكليف كل واحد من المجمعين وثالثة بمنع استلزام حجية اجماعهم على تقدير التسليم لكون الحجة نفس الاجماع
من حيث انه اتفاق بل يجوز كون الحجة هو الاجماع من حيث انه كاشف عن وجود دليل معتبر لهم لو عثرنا عليه لعلمنا به او عن قول المعصوم
نظرا الى ان عدم التنازع في جميع الامة يتضمن موافقة معصوليه او دخوله معهم ومع هذا الاحتمال الى كون الحجة في الحقيقة هو المنكشف
لا الكاشف فلم يثبت بالآية حجية الاجماع من حيث هو كيف مع ان اجماعهم في صورة عدم التنازع ان كان لا عن دليل فهو حرام لضرورة حرمة
الافتاء من غير دليل فكيف يحكم معه بعدم وجوب الرد الى الله والرسول الذي معناه الرجوع في معرفة الحكم الشرعي الى محكم كتابه تعالى
او الى الرسول في زمانه او الى سنته بعد وفاته وفي معناه الرجوع بعده الى الاوصياء وخلفائه وان كان عن دليل لو عثرنا عليه لعلمنا به
ايضا احتمل كون حجيته لاجل كشفه عن الدليل الذي هو الحجة لا من حيث هو قوله مع ان عموم الجمع في قوله فان تنازعتم ورد واقعا في الجمع
اي لا مجموعي فلا يدل على عدم وجوب الرد الى الله والرسول على الاجماع الذي هو عبارة عندهم عن اتفاق الكل فان معنى فان تنازعتم ان نازع
كل واحد منكم مع صاحبه على وجه التفاعل فيكون موضوع المفهوم عدم التنازع على هذا الوجه هذا اعم من الاجماع المصطلح فعدم وجوب
الرد لا يستلزم الحجية لعدم حجية نحو ما ذكر اجماعا قوله اما اولا فلان الظاهر من الاجماع هو التجامع الارادي ووجه الظهور لعله ظهور
الافعال المسندة الى ذوي القصد والاختيار في الاسناد في صدورها عن قصد وارادة ويمكن الذب عنه بانه يكفي في اعمال هذه القاعدة
كون مبدء الفعل عبارة عن القصد والارادة وان كان عنوان نفس الفعل متحققا بالضرورة في الاتفاق من دون ارادة ولا قصد لا شك ظاهر ان
الاجماع في محل الاجماع عبارة عن اتفاق الآراء وانضمام الاقوال المجتمعة بعضها الى بعض واختيار القول من كل قائل انما يصدر عن وجه
القصد والارادة وهذا كاف في اندراج الاجماع في التجامع الارادي وان كان نفس الانضمام حاصلا في الخارج على سبيل البخت والاتفاق من
دون اطلاع كل منهم على رأي صاحبه وموافقته له في القول والمذهب قوله وتسميته بالاجماع المركب وبعدم القول بالفصل دعوى الوضوح من
الاجماع في محل النزاع من البسيط والمركب والقائل بالحجية يدعي حجية الكل فهذا الاجماع المركب لا يكون حجة الا اذا كان مطلق الاجماع
حجة فلو توقف حجية نوع من الاجماع البسيط على هذا الاجماع المركب لزم الدور لانه يرجع الى ان يقال ان حجية مطلق الاجماع موقوفة على
حجية هذا الاجماع المركب ولا يكون هذا حجة الا على تقدير حجية مطلق الاجماع فحجية مطلق الاجماع موقوفة على حجية مطلق الاجماع
ويمكن الذب عنه ايضا بان الاجماع المركب مطلقا او خصوص هذا الاجماع المركب من قسم التجامع الارادي فيشمله بخصوصه من اطلاع

كل من الفريقين المتخاصمين في المسئلة المختلف فيها على رأي خصمه في قوله بعدم الفصل والفرق بين جزئيات موضوع المسئلة في الحكم ايجابا
او سلبا فيكون اتفاقهما على نفي الفصل والفرق حاصلا بعد اطلاع كل على قول الآخر واختياره الموافقة فتأمل قوله ومقتضاه عدم
جواز اجماعهم على جنس الخطاء اه هذا مسلم عند المستدل بل عليه مبنى استدلاله وبدون تسليمه لا يتم الدليل فان نفي الاجماع على جنس
الخطاء يقتضي عدم تحقق الاجتماع عن الامة على شيء من افراد الخطاء وهذا سلب كلي ونقيضه الايجاب الجزئي وهو اجماع الامة
على شخص الخطاء واحدا كان او ازيد اعني اجماعهم في مسئلة او مسئلتين وعدة مسائل على القول بخلاف الحق خطاء ولا ريب ان صدق
السلب الكلي المذكور يستلزم كذب ذلك الايجاب الجزئي ونقيضه صدق الاول وكذب الثاني ان يكون كل ما اجتمع عليه الامة من القول والفتوى في المسائل
صوابا فقوله لا تجتمع امتي على الخطاء في قوة ان يقول كل ما اجتمع عليه امتي فهو صواب وهذا هو المقصود بالاستدلال ولا يثبت الا على
تقدير جنسية اللام قوله وهو يحصل بان يختار كل واحد من الامة خطاء غير خطاء الآخر اه الظاهر يعود الى اجماعهم على جنس الخطاء اه
وحاصل معناه ان من صور اجماع الامة على جنس الخطاء الذي يدخل في عموم السلب المستفاد من قوله لا تجتمع امتي على الخطاء لو كان
محل الاجماع الجنس المشترك المتنوع عن اشخاصه الخارجية المتشتتة كل واحد منها في مسئلة عن واحد من الامة غير ما صدر عن غيره في مسئلة
اخرى وعدم تحقق نحو هذا الاجماع يتأتى تارة بان لا يخطئ احد من الامة في شيء من المسائل ابدا واخرى بان يكون فيهم من لا يخطئ ابدا و
الاول باطل لانه يوجب عصمة جميع الامة ولا يقولون به فلا ينزل عليه الخبر والثاني لا يتم الا على قول الشيعة بوجوب وجود امام معصوم بين
الامة في جميع الازمنة فيكون الخبر بعد حمله على هذا المعنى من ادلة الشيعة على القول المذكور واجنبيا بانه لا حجية في هذا الاستدلال
الى تنزيل الخبر الثاني لا اجماع الامة على جنس الخطاء على نحو الصورة المفروضة التي ربما يشك في اندراجها في عموم السلب باعتبار التشكيك
في صدق الاجماع مع عدم وحدة محل الاجماع والتشكيك في انصراف اطلاقه اليه بل يتم هدمه بالقدح والكلام في ما استفاده
المستدل من الخبر بالتقريب المقدم في الحاشية السابقة على تقدير جنسية اللام من كون قوله لا تجتمع امتي على الخطاء في قوة ان يقول
كل ما اجتمع عليه امتي فهو صواب وطريقه ان يقول ان كون ما اجتمع عليه الامة صوابا لا يلازم حجية الاجماع من حيث هو الا على تقدير
كون صوابية ما اجتمعوا عليه من القول الشخصي في المسئلة باعتبار عصمة الهيئة الاجتماعية كما عليه مبنى قولهم بالحجية حسبما نقلناه
ليس في الخبر ما يدل على ذلك صراحة ولا ظهورا لجواز كونه لاجل وجود من لا يخطئ ابدا في المجمعين وهو الامام المعصوم الذي يقول به الشيعة
لانه بعض من الامة وعلمائهم وحمله على عصمة الهيئة الاجتماعية ليس بأولى من حمله على عصمة احد اشخاص المجمعين اذ المفروض بطلان
عصمة كل واحد باتفاق الفريقين قوله وهو تقييد بلا دليل اه ويمكن دفعه بما اشرنا اليه من انه على تقدير تسليم صدق الاجماع على نحو
ما فرض يمنع شمول اطلاقه له في متفاهم العرف لكان انصرافه الى ما عداه مما يكون محل الاجماع شخص الخطاء فعموم السلب يختص
الى اشخاص الجنس التي كل واحد منها بانفراده محل للاجماع باعتبار انصراف اطلاق الاجماع الى المحل الشخصي لا الى الجنس المتنوع
قوله نعم يتم ذلك لو جعل اللام للعهد الذهني اه بما بيناه من التقريب في استفادة العموم على تقدير جنسية اللام تعرف انه لا حاجة
الى تكلف جعلها للعهد الذهني حتى يرد عليه كونه مجازا مع تطرق المنع الى اطلاقه كونه مع النفي كالنكرة المنفية في افادة العموم قوله
لان ما اجتمعوا عليه يكشف عن انه صواب اه هذا هو ظاهر الخبر فان الخطاء ضد الصواب وهو عبارة عن القول في المسئلة النظرية
بخلاف الواقع جهلا بمخالفته للواقع او مع العلم بمخالفته يكون كذبا ان جعلنا القول بمعنى القول اللفظي ولم يعقل تحققه ان جعلناه
بمعنى القول الاعتقادي وهو المراد في محل البحث نظرا الى ان الاجماع عبارة عن اتفاق الآراء فنفي خطائيته من الشارع يستلزم كونه
صوابا كما عرفت لان ما الذي اجتمع عليه الامة بل العقلاء والاجتماع على الخطاء انما يتحقق فيما لو اجتمعوا على الغلط من غير علم
بمخالفته الواقع وبالجملة القول الخطائي بالنسبة الى قائله لا يقبل التقييد بكونه خطاء عنده لا عند غيره كما انه من المجمعين عليه لا
يقبل التقييد بكون خطائيته ثابتة عندهم قبل الاجماع نعم قد يختلف وصف الشيء بالخطائية والصوابية في نظر الواصف كما لو كان

القول من قائله صوابا ووصف غيره بالخطاء على حسب اعتقاده او كان خطاء ووصف غيره بالصواب كذلك والمعرض عن
الواصف في ما نحن فيه هو النبي ص ولم يعقل في حقه وصف لشيء بخلاف ما هو عليه في الواقع وقضيته ذلك ان يكشف الاجماع فيما
اجتمع عليه الامة عن كونه صوابا لا ان الشارع لكونه خطاء هو النبي لا غير فظهر بوهن الاستدلال بالخبر منحصر فيما نقلنا من حيث
كون امتناع اجتماع الامة على الخطاء لاجل وجود امام معصوم بينهم لا لاجل ان العصمة في الهيئة الاجتماعية بل الخبر على طريقة الشيعة
لا يحمل الا هذا المعنى فيتعين حمله عليه قوله ويؤيده ايضا ما ورد من قوله ع لا تزال طائفة من امتي على الحق حتى يقوم الساعة
وانما جعله مؤيدا لا دليلا لان الرواية على ما ذكره في الحاشية احتمالات ولا يتم ما ذكر الا على بعضها وهو ان يكون اسم لا تزال كلمة طائفة
ويراد منها جماعة معدودة معينة فيكون معنى الرواية استمرار الثبوت على الحق لجماعة معينة من الامة الى ان يقوم الساعة في جميع مواسم
واوقاتهم المستلزم لطول عمرهم وبقائهم ابد الدهر ولو ببقاء بعضهم ولا يتم ذلك الا على تقدير عصمة هذه الطائفة المعينة ولا يستقيم
الا على مذهب الامامية القائلين بالائمة وعصمتهم وبقائهم الى قيام الساعة ببقاء بعضهم ولو غائبا في برهة من الزمان فيكون اسم
لا تزال ضمير الشان ويكون المراد من الطائفة ما يعم الواحد كما هو مقتضى استعمال هذه الكلمة وكما في قوله تعالى لولا نفر من كل
فرقة طائفة ليتفقهوا في الدين بناء على صدق الفرقة على الثلثة فيكون معنى الرواية استمرار الشان والقصة هو ان طائفة من الامة
ثابتة على الحق في جميع امورهم ولو بتبادلهم واحدا بعد واحد الى ان يقوم الساعة وهذا ايضا لا يصح الا على ما يقول به الامامية
الائمة واحدا بعد واحد هذا على ما ذكره المصنف في الحاشية في الفرق بين الاحتمالين كونها من باب النقل بالمعنى وظني انه لا تفاوت
فيهما بين تقدير اسم لا تزال ضمير الشان وكلمة طائفة فيجوز الاول في الاول كما يجوز الثاني في الثاني فانحصر الفرق بينهما في المعنى
المراد من الطائفة وهو كونه اشخاصا معينة على الاول ومعنى مبهما شاملا على الواحد لا يقتصر على الثلثة ومقابل الاحتمالين احتمالات
ثلاث اخر احدها ان يقدر اسم كلمة لا تزال ضمير الشان ويراد من الطائفة المنكورة الجماعات المبهمة المتبادلة بحسب الاوقات فيصدق
اذا كان طائفة في وقت على الحق ثم صدر منها الخطاء وانتقل الحق منها الى طائفة اخرى والحاصل لا بد ان يكون في كل زمان طائفة من
الامة على الحق في مجموع ذلك الزمان في جميع اقوالهم وافعالهم وان كان طائفة اخرى في ذلك الزمان على الخطاء حتى لا يصدق اجتماعهم
على الخطاء في شيء من الازمان وهذا هو مقصود المخالفين من ذكر هذه الرواية فالرواية بكل صدقها ذلك في حديث لا تجتمع امتي على
الخطاء مع جنبته اللازم لصدق الاجماع على الجنس مع اختلاف المشاهد من احوال الناس من بعد جعل اسم لا تزال ضمير الشان ثم
يجعل كلمة طائفة اسما صونا للرواية على تقدير الحمل على المعنى المذكور كما هو مقصود المخالفين عن وصمة الكذب فان كلمة لا تزال
تقدير كون اسمها ضمير الشان تفيد بحسب وضعها سلب زوال القضية على معنى سلب زوال الكون طائفة من الامة على الحق الى ان تقوم
الساعة واللازم من ذلك بضابطة ان السلب في السلب يوجب الاثبات استمرار صدق القضية المثبتة اعني صدق كون طائفة من الامة
على الحق الى ان تقوم الساعة وهذا يتصدق مع تبادل الطوائف والجماعات حسبما فرض على تقدير كون اسمها كلمة طائفة تفيد بحسب
الوضع سلب زوال خبرها عن الاسم على معنى سلب زوال الكون على الحق الى ان تقوم الساعة عن طائفة من الامة واللازم من ذلك بالضابطة
المذكورة استمرار ثبوت الكون على الحق للاسم الى ان تقوم الساعة وهذا مع تبادل الطوائف على الوجه المذكور لوضوح ان اذا صدر
الخطاء من الطائفة الاولى وانتقل الحق منها الى طائفة اخرى يتحقق زوال الكون على الحق عن طائفة من الامة فيلزم الكذب في الرواية و
فيجب صونها عن الكذب على تقدير حمل طائفة على الجماعات المتبادلة تقدير اسم كلمة لا تزال ضمير الشان هذا وثانيها ان يراد من
طائفة الجماعة المتدينة بطريقة خاصة لا الاشخاص المعينة ولا الجماعات المتبادلة يعني ان الطائفة الفلانية كالامامية مثلا على
الحق ابدا لا غيرهم وكلمة طائفة ح اسم لكلمة لا تزال فهذا اشارة الى ان الناجي من فرق الاسلام واحدة منها وعلى هذا يراد من الحق
الدين الحق لا مطلق الحق وجميع انواعها حتى يستلزم عصمة جميع الطائفة عن مطلق الخطاء فيكون المراد من هذه الطريقة الخاصة حق

جملة الطرائق لا غير ابدا وثالثها ان يراد ذلك ايضا مع جعل اسم كلمة لا تزال ضمير الشان ويعتبر التبادل في الطوائف فيكون المعنى
الشان ان طائفة من الامة متدينة بدين الحق ابدا وان تبادلوا في اختيار الدين الحق انتهى شرح الحديث حسبما ذكره في الحاشية نقلنا
اكثره بالمعنى مع تحقيق وتحرير منا لبعض فقراته قوله واجيب ولا بالنقض باجماع الفلاسفة هذا نقض للاجماع على القطع الذي استدل
به لاثبات حجية الاجماع باجماع الفلاسفة واجماع اليهود فان هؤلاء ايضا اجمعوا على القطع على قدم العالم وعلى نفي النبي بعد موسى
بعنوان القطع فوجب الحكم بوجود قاطع لهم فيكون مقتضى اجماعهم حقا كما يكشف عنه ما ذكروه في رده لا الاجماع المدلولي الجمع على القطع بخطائه
بحالة فانه احتمال لم يتحقق القطع بانتفائه قوله ورده بان اجماع الفلاسفة عن نظر عقلي اه اشارة الى خروج اجماع الفلاسفة بالقيد الاخير
وهو كون الاجماع على القطع في امر شرعي فان الفلاسفة وان اجمعوا على القطع الا انه في امر عقلي وهو قدم العالم والعادة في مثله لا تستحيل
الاشتباه والخطاء واختلاط الظني بالقطعي فلا تحكم بوجود قاطع لهم مطابق للواقع حتى يكون مقتضاه حقا قوله لعدم تحقيقه اه اشارة
الى خروج اجماع اليهود بما قبل القيد الاخير وهو كون المجمعين محققين قوله اذ وجد فيهما ذكرنا من القيود اه وهي كثرة عدد المجمعين وكونهم علماء
وكونهم محققين وكون اجماعهم على القطع وكون المجمع عليه امرا شرعيا وهذه قيود خمسة عين بها المستدل وحكم العادة بوجوب وجود القاطع
للمجمعين منوط باجتماعها قوله لا يستلزم وجود قاطع في كل حكم وقع الاجماع عليه اه يعني لو صح حكم العادة بوجود قاطع للمجمعين في الاجماع الذي
يجري بحوق الاجماع المدلولي وهو الاجماعات التي قصد اثبات حجيتها فلا حاجة في اثبات الحجية الى توسط الاجماع الدليلي وهو الاجماع على
القطع بالتخطئة قوله ويجاب بان كلا المجمعين ليس مطابقا طبيعيا اه ومرجعه الى دفع الاعتراض المذكور بانتفاء القيد الرابع من القيود الخمس
المعتبرة في العادة في الاجماعات المدلولية لا تقتضي بوجود نص قاطع نظرا الى عدم دعوى كل المجمعين القطع بالحكم بل الكل في الاكثر ظانون به كما
انه كذلك الاكثر في الكثير والاقل قوله ويظهر ثمرة هذا الكلام اه اي كون الحكم بتخطئة المخالف للاجماع المصطلح عندنا الا لاجل قضاء
العادة قال في الحاشية وذلك لانه في زمان ومكان يتحقق الاجماع على مصطلح العامة يمكن الاستناد بكل واحد من الامرين فلا يظهر ثمرة لهذا
الكلام اقول وجه عدم ظهور الثمرة ان مجرد الامكان يقتضي مطلق الاحتمال لا يكفي في الزام الخصم ورد دليله فتدبر قوله وهو المسمى بالاجماع
السكوتي اه وقد يعرف بانه ما افتى بعض اهل العصر في حضور الباقين فسكتوا عن الانكار وقيل في تعريفه ايضا انه ما افتى الواحد والاكثر و
عرفه الباقون واطلعوا فسكتوا وهذا اعم من الاول وما ذكره المصنف اعم منهما وكلامه فيه صغرى وهو ان سكوت الباقين وعدم انكارهم للفتوى
على المفتي هل يكشف عن رضاهم بها وموافقتهم له فيها اولا واصل الخلاف في ذلك من العامة واقوالهم فيه على ما حكي كثيرة مختلفة وقيل
بان بلغنها الى اثني عشر قولا والمعروف من اصحابنا عدم كونه اجماعا بمعنى عدم كشف السكوت عن الرضا والموافقة ويظهر من المصنف منه
فيما اذا تكرر وما ذكره في وقايع متعددة كثيرة من الامور العامة البلوى بلا نكير بحيث يحكم العادة بالرضا ومما ذكر يتضح ان تسميته من
لا يراه اجماعا بالاجماع تجوز على ممشى من يراه اجماعا مطلقا او في الجملة ووجهه على ما ظهر ان الاجماع الذي هو عبارة عن اتفاق الاراء والاقوال
كما انه قد يعلم بتصريح فتاوي الجميع فكذلك قد يستكشف عنه بسكوت الباقين عن الانكار على المفتي فيما افتى به وعلى هذا فالوصف جار في
بعيد ان اريد حقا طلق هذا النوع لا ما علم بصريح فتوى الجميع لا ان الاطلاق مجازي بقول مطلق والوصف قرينة عليه لا ان المجموع
المركب اسم خاص لنحو ما ذكروا ان لم يطلق عليه الاجماع بقول مطلق وبجميع ما ذكرنا وجه المانع عن كونه اجماعا هو ان السكوت مما هو سكوت
اعم من الرضا ولا يدل على الموافقة في الراي والاعتقاد وما يذكره المصنف من الاحتمالات بيان لجهات الاعمية التي بها تنتفي الدلالة على الموافقة
قوله لاحتمال التصويب اه على معنى ان الباقين الساكتين عن الانكار لو كانوا من المخالفين يحتمل كون عدم انكارهم على المفتي لاجل كونهم من المصوبة
فيكون المفتي عندهم مصيبا وان خالفوه في الراي ومعه لا معنى لانكار الفتوى عليه قوله على مذهبنا في غير المعصوم اه على معنى ان السكوت من
القائلين ببطلان التصويب كما هو مذهبنا لعله لاجل توقفهم في المسئلة او عدم اجتهادهم فيها او عدم تذكرهم لمؤدى الاجتهاد السابق
او عدم تذكرهم لمدارك المسئلة فلعل الجميع توقفوا عن الانكار تمهلا للنظر والاجتهاد او لتجديد النظر لكون سبب تذكر مؤدى الاجتهاد او

الاحاطة بمدارك المسئلة على بصيرة في انكاره ورده واما فيه بغير المعصوم لعدم جريان الاحتمالات المذكورة في حقه نعم يجري احتمال
التقية وخوف وقوع الفتنة بالانكار وما اشبه ذلك في بيان الامساك عن الانكار عن مراعاة الادب وعن خوف الجدال والوهن
علم بوهم فساد الغرض وعن كون فتوى المفتي حكما ظاهريا في حقه وحق مقلديه اذا كان من اهل الاجتهاد ولم يقصر في اجتهاده ولم
يخالف فتواه الدليل القطعي ولذا يجوز تجويز تقليده ولا يجوز منع مقلديه عن التقليد وظني ان جهات السكوت كثيرة بل في غاية الكثرة
وليست منضبطة قوله الثاني قال في المعالم الحق امتناع العلم بكون المسئلة اجماعية في زماننا هذا وما ضاهاه الا من جهة النقل من
الائمة السابقة عليه قال في الحاشية لما غيرنا عبارة المعالم حيث قال الحق امتناع الاطلاع عادة على حصول الاجماع في زماننا هذا
الى اخر ما ذكره لاجل دفع ما اعترضه سلطان العلماء ره واختلط عليه الامر لذلك فلاحظ وتامل انتهى ومراده مما اعترضه السلطان
ما استظهره في حاشية المعالم بقوله الظاهر ان قوله في زماننا هذا وما ضاهاه ظرف لحصول الاجماع الحاصل في زماننا وما شابهه
من الازمنة من غير جهة النقل اذ لا سبيل الى العلم بقول الامام ولا يخفى عليك ان دليله لو تم لدل على عدم حصول العلم به من جهة النقل ايضا
اذ النقل لا بد ان ينتهي الى من اطلع بتحصيل ابتداء فما ذكره دليل على امتناع الاطلاع ابتداء على عدم صحة النقل وهذا ظاهر وان
جعل قوله في زماننا ظرفا للاطلاع اي يمتنع عادة الاطلاع في زماننا وما شابهه على الاجماع مطلقا حتى على الاجماع الحاصل في عصر
الصحابة والتابعين الا من جهة النقل فلا يخفى ما فيه اذ بالنظر الى الاجماع الحاصل في عصر الصحابة وامثاله لا فائدة في هذا الكلام
ولا طائل تحته اذ ظاهر ان في زماننا لا يمكن الاطلاع على ما في العصر السابق بالف سنة مثلا الا بالنقل ولا يرتبط اليه الدليل
الذي ذكره واما بالنظر الى الاجماع الحاصل في زماننا فقد عرفت انه لا يستقيم استثناء النقل فتامل انتهى اقول احتمال عود
الظرف اعني في زماننا الى الحصول كما استظهره ممنوع وكذلك احتمال عوده الى الامتناع كما في بعض النسخ لان الامتناع حكم قضية
العبارة وهو منتزع عن محمول القضية وموضوعها الاطلاع وما عداهما من المتعلقات الظرفية المذكورة كلها قيود للموضوع فتقدير
العبارة ان الاطلاع من غير جهة النقل عادة في زماننا وما ضاهاه على حصول الاجماع ممتنع فمحصول الاجماع مطلقا اي سواء فرض
حصوله في زماننا او في غيره مما قبل عصر الشيخ الى عصر الصحابة والتابعين والامتناع انما هو في زمان الاطلاع عليه بحيث علم معه
قول الامام اجمالا بواسطة العلم بدخوله في المجمعين بحصول قوله في الاقوال المجتمعة بطريق التتبع واستقصاء الاقوال الذي يعبر عنه
بتحصيل الاجماع وعن الاجماع المعلوم بهذا الطريق بالاجماع المحصل مقابلا للاجماع المنقول وهو ما يحصل بطريق النقل واما الاطلاع
عليه على الوجه المذكور بطريق النقل حيث افاد العلم بالصدق لتواتر او احتفاف بالقرائن المفيدة للعلم فهو ممكن وهو المراد من قوله
بقوله من غير جهة النقل واما البابا ايضا بعيد ذلك بقوله وليس مستند الى نقل متواترا واحادا حيث يعتبر ومع القرائن المفيدة للعلم
والمراد بهذه العبارة مضافا الى القيد المذكور ان نقل الاجماع الحاصل اما قبل عصر الشيخ الى عصر الصحابة والتابعين من السلف
بواسطة او وسائط على الوجه المعتبر في التواتر من كثرة الناقلين بحيث يؤمن تواطئهم على الكذب وتساوي الطبقات في العدد
مع احتفاف النقل عنهم بالقرائن المفيدة للعلم بالصدق فليس مراده من الاجماع الذي يمكن العلم به بهذا الطريق الاجماع الحاصل في زماننا
حتى يرد عليه ما اعترضه السلطان من ان دليله لو تم لدل على عدم حصول العلم به من جهة النقل ايضا ولا من نقله فيما يحصل من مدعي
الاجماع اذا كان من اهل زماننا وادعى اجماع السلف الذي حصله بطريق التتبع واستقصاء الاقوال حتى يتوجه اليه ما اورد ايضا
بقوله اذ ظاهر ان في زماننا لا يمكن الاطلاع على ما في العصر السابق بالف سنة فان اطلاع من هو من اهل العصر السابق على ما في ذلك
العصر ممكن واذا نقل ذلك بعد اطلاعه عليه ووصل الينا ذلك النقل بطريق التواتر والاحاد مع قرائن العلم بالصدق حصل لنا
العلم بما في العصر السابق وهذا هو محصل مراد صاحب المعالم من مجموع عباراته المشتملة على القيود المتقدمة وقد اخذ المص مجامع
هذه العبارة وحمل قيودها على الوجه المطابق للمراد فغيرها بنحو ما سمعته لئلا يتوجه اليه نحو ما عرفت من الاعتراضات المبنية على

اختلاط الامر واشتباه حقيقة الحال قوله كيف وهو موقوف على وجود المجتهدين المجهولين ليدخل في جملتهم ويدل على امتناع
العلم بقول الامام اجمالا بواسطة العلم بالاجماع على طريقة القدماء فانه على هذه الطريقة موقوف على وجود المجتهدين المجهولين
في المجمعين على وجه يعلم كون بعضهم الامام بان يعلم انحصار المجهولين في الداخلين وعدم خروج الامام منهم وان لم يعلم الا انحصار
كما صرح به سلطان العلماء وشارح الزبدة صاحب المعالم ايضا بقوله ليدخل في جملتهم ويكون قوله مستورا في اقوالهم لوضوح ان تحقق العلم
بالانحصار او عدم الخروج لم يعلم دخوله في جملة المجمعين وكون قوله مستورا بين اقوالهم والشرط مقطوع بانتفائه اما بالنسبة الى ما
يقرب عصر الشيخ وما بعده الى زماننا هذا فلكون المجتهدين من الشيخ الى ما بعد الى يومنا هذا معروفين معلومين بالتفاصيل في الفهارس
المبسوطة وغيرها كلها معلومة ولا يجهل فيما بينهم فكل اجماع حصل بينهم واطلع عليه من نقله ولا بد ان يوجد عنه الشهرة وهو الذي ذكره
صاحب لم بقوله فكل اجماع يدعى في كلام الاصحاب الخ فما ذكره واما بالنسبة الى عصر الصحابة والاجماع الحاصل فيه فلعدم العلم
بانحصار المجهولين في الداخلين ولا بعدم خروج الامام من الداخلين فلا مضي في عبارة الدليل ولا انه بحيث لا يرتبط به الفرض كما زعمه سلطان
العلماء في اخر كلامه المتقدم قوله فيمكن حصول الاجماع والعلم به بطريق التتبع اه اي يمكن حصول العلم بطريق التتبع بالاجماع الحاصل في ذلك
الزمان لاهله لان المفروض امكان العلم باقوال الائمة بسبب مقاربة الزمان لعصر ظهورهم عليهم السلام وعند فقد السعد المجهولين في المجتهد
الموجودين هنالك لو اطلع على اجماع من اهل عصرهم وبدونه لا يمكن العلم بقول الامام ان يدعى الاجماع الحاصل بواسطة العلم
بالاجماع وامكان العلم التفصيلي باقوالهم من طرق اخر غير طريق الاجماع يخرج الفرض عن محل البحث فما ذكره من امكان العلم باقوالهم
لمقاربة زمان تحصيل العلم بالاجماع لعصر ظهورهم غير واضح قوله والى مثل ذلك نظر بعض علماء اهل الخلاف وهو على ما عن نهاية
العلامة فخر الدين الرازي والظاهر انه اراد بالمثل المماثلة في مجرد عدم امكان معرفة الاجماع في الازمنة المتأخرة لا من جميع الجهات قال
فما لا يمكن معرفته على ما ذكره فخر الدين هو الاجماع بطريقة العامة وعلى ما ذكره صاحب المعالم هو الاجماع بطريقة القدماء من الخاصة بل
خصوص قول الامام اللازم دخوله في اقوال المجمعين لا اصل الاجماع والجهة الباعثة على عدم امكان المعرفة على ما ذكره الفخر كثرة
المؤمنين في الازمنة المتأخرة عن زمن الصحابة وانتشارهم في مشارق الارض ومغاربها بحيث يتعذر معرفتهم تفصيلا واستقصاء
اقوال مجتهديهم وعلى ما ذكره صاحب المعالم عدم وجود المجهولين في مجتهدي الازمنة المتأخرة عن عصر الشيخ وما يمكن معرفته على ما
ذكره الفخر مقصور على الاجماع الحاصل في زمن الصحابة وعلى ما ذكره صاحب لم اعم منه ومن الحاصل فيما بعد الى الزمان المقارب لعصر
ظهور الائمة بل مقصور على خصوص الثاني فتامل وانما دعاه الى هذا الاعتراض افراد الضمير في كلمة عليها في الصحيح مما فهمه المعترض والاعتراض
متوجه لوضوح ان تذكير الضمير مع سبق ذكر قوله ويعلم اتفاق العلماء عليها والتفكيك بين هذا الضمير وبين ما تكرر قبله من ضمير
عليها وعدم سبق ذكر فتاوي العلماء لفظا كلها قرينة واضحة على عود الضمير الى الاتفاق مع انه لو بنى ان يكون مرجع الضمير كل واحد من
المسائل المجمع عليها ليكون المراد من الاخبار عليه الافتاء عليه من تظافر الاخبار عليه تظافر فتاوي العلماء المجمعين عليه كان الصواب ان يقيد
في تادية المطلب كانه مراده وما ذكرنا متحد في العبارة ولا يرد عليه ان مقتضى الفرض حصول العلم باصل المسئلة بواسطة الشائع
التظافر في الفتوى بين علماء العصر غيرهم من المفتين المفتقر اليه بان العلم بالاجماع في المسئلة المجمع عليها لا يبان العلم باصل المسئلة
لا موجب له الا التظافر والفتاوي عليها ولا يمكن كونه موجبا للعلم بها الا بعد العلم به وهو في معنى العلم بالاجماع بل تظافر الفتاوي عنها على
مع عدم التكبير عبارة اخرى للاجماع على المسئلة ومع هذا فالانصاف ومجانبة الاعتساف يقتضي رجوع الضمير الى الاتفاق فاعتراض
صاحب المعالم في محله نعم يمكن اصلاح كلام العلامة في الجملة بالتفرقة بين نقل الاجماع من السلف بطريق التواتر او مع قرينة العلم بالصدق
وبين دعوى الاجماع في المسئلة ممن حصله بالتتبع ومراد العلامة من تسامع الاخبار عليه تسامع دعوى الاجماع ممن حصله بالتتبع هذا
ايضا من طرق معرفة الاجماع لا تسامع نقله من السلف بالمعنى المرادف للتواتر والاحاد المحفوفة بالقرائن المفيدة للعلم فان المراد من الاخبار

عليه هو دعوى الاجماع لا نقله كما فهمه صاحب المعالم الا ان يدفع بان هذا ايضا ليس من العلم بالاجماع ابتداء اذ المراد به ما يحصل بطريق التتبع
واستقصاء الاقوال لا غير ومراده بعض علماء العامة نفى امكان العلم به على هذا الوجه فليتدبر قوله واما الواقع فى جماعة من الاصحاب ولم يعلم
لهم مخالف اه الاجود فى تاديته هذا العنوان ان يقرر دليل نفى الاجماع ما قرره الشهيد فى الذكرى بل ما نقله من كلامه فى الحجية بقوله اذا افتى جماعة
من الاصحاب ولم يعلم لهم مخالف فليس اجماعا قطعا وخصوصا مع علم العين للجزم بعدم دخول الامام ح ومع عدم علم العين لا يعلم ان الباقين موافقون
ولا يكفى عدم علم خلافهم فان الاجماع هو الوفاق لا عدم علم الخلاف وهل هو حجة مع عدم متمسك ظاهر الى اخر ما نقله المص ومعنى الحجية
كونه بحيث جاز بل وجب لغير هؤلاء الجماعة متابعتهم فى الفتوى المذكورة بمعنى بناء العمل عليها والالتزام بها على انها حكم الله الفعلى ووجه
الحجية كما يظهر من التعليل ان ملاحظة عدالتهم يحصل الظن بوجود متمسك ظاهر ودليل معتبر لهم بحيث لو عثرنا عليه لعملنا به فمناط
الحجية هو الظن بالحكم الواقعى الحاصل بواسطة الظن بوجود دليل معتبر قوله وليس لخطائهم مأمون على الظنون اه كانه اراد بذلك دفع
الايجاب الكلى الذى ظهر دعواه من عبارة الشهيد لا دعوى السلب الكلى اذ كونها ذكر فى بعض الاحيان موجبا للظن بوجود متمسك معتبر
للجماعة بحيث لو عثرنا عليه لعملنا به يلزم منه ذلك الظن بالحكم على وجه الاطمينان مما لا يمكن الاسترابة فيه واما كونه كذلك على وجه الاطراد
فليس بوجه قوله فانه زاد فى الاجماع فهو ممنوع اه اى ان زاد الخلاف فى الاسم على معنى تسمية الشهرة اجماعا على وجه الحقيقة فهو محل
منع وسند المنع وضوح الفرق بين الاجماع والشهرة فان الاجماع على ما تقدم اما اتفاق الكل او اتفاق جماعة يكشف اتفاقهم عن قول المعصوم
والشهرة اتفاق الاكثر من غير كشف مع مخالفة الباقين فلمنا زعم الاجماع بالمعنى الاول بوجود المخالف وعنه بالمعنى الثانى بعدم الكشف
بعنوان القطع وبالجملة الشهرة يعتبر فيها وجود الخلاف وعدم الكشف القطعى عن قول الامام ومرجعه الى عدم افادتها القطع بالحكم
الواقعى بواسطة الكشف بل غايتها كونها فى بعض الاحيان امارة ظنية للحكم بواسطة افادتها الظن بوجود دليل معتبر وهذا هو مناط
حجيتها كما تقدم نظيره فى العنوان الثانى بل ظاهر كلماتهم انحصار الفرق بينها وبين الاجماع عند اصحابنا على وجه يعم طرقهم الثلث
المتقدمة فى الكشف وعدمه والا فالاجماع ايضا لا يعتبر فيه خلاف معلوم النسب عند القدماء بل مطلقا عند غيرهم والشهرة ايضا لا
تعتبر فيها وجود الخلاف كما ظهر مما بيناه من التصريح للشهيد وصاحب المعالم وغيرهم فيما لم يشتمل الاجماع على مجهول النسب لحجيتهم اياه
شهرة ولو مع اتفاق الكل المجرد عن كشفه مطلقا قوله ولقوة الظن فى جانب الشهرة اه فيه ان اريد انها تفيد الظن بالحكم ابتداء فهو ممنوع
وان اريد انها تفيده بواسطة افادتها الظن بكون فتويهم عن مستند معتبر ففيه مع انه لا كلية فيه ان الوجه المذكور ح راجع الى
الوجه الاول على ما بيناه قوله سواء كان اشتهارا فى الرواية اه فيه ان الشهرة فى الرواية لا اثر له من الحجية الا فى مقام الترجيح عند تعارض
الخبرين فلا يندرج فى عنوان المسئلة مع عدم جريان الدليل المتقدم على الحجية فيها ولذا يتمسكون فى اثبات الترجيح بها بقوله خذ بما
اشتهر بين اصحابك على ما سيجىء اليه مع ان اطلاق الحجية هنا مما لا يخفى اذ الحجة من لواحق الدليل وهى فى الرواية مرجحة للدليل لا انها
دليل فالتعبير خلاف التحقيق قوله تعتضد بدلالة الشهرة من المجمع عليه الذى لا ريب فيه اه حاصله ان تعليل وجوب الاخذ بما اشتهر بين اصحابك
بكون المجمع عليه مما لا ريب فيه لا ينطبق على الشهرة الا على تقدير ارادة الشهرة من الاجماع فى المجمع عليه وما يعم الشهرة ايضا اذ لولا احد
الامرين لبلغو التعليل فيتضح منه ان احتمال العموم مما لا مساغ له فى المقام اذ الرواية المشهورة فى مقابلة الشاذ النادر عبارة عما
اتفق الكل من اهل الحديث على روايته ونقله فى كتبهم بخلاف الشاذ النادر فانه ما اختص روايته ببعض منهم وعليه فما اشتهر بين اصحابك
بعينه هو المجمع عليه لا انه مغاير ولا انه اخص منه وبالتامل فيما بيناه يعلم ان الشهرة فى الفتوى لا تندرج فى شىء من الحكم والتعليل
لان الفتوى المشهورة ليست مما اتفق الكل من اهل الحديث على روايته فيمتنع شمول الحكم لها ويمنع صحة الاستدلال على حجيتها بروايتهم
خذ بما اشتهر بين اصحابك لانها فى القول بحجية العلة المنصوصة وليس تخصيصا [illegible] ان خروج الفتوى المشهورة على ما بيناه
خروج موضوعى لا حكمى قوله فان توجيه كلام والده لا يمكن الا بحمل ما نقلناه عن الشهيد اه وقد يوجد فى بعض النسخ مكان الى مثل ما نقلنا

بمثل ما نقلناه ويشكل ذلك بانه لم ينقل عن الشهيد فى المسئلة المتقدمة فى التنبيه الثالث توجيها لشىء حتى يتوهم تطرق مثله فى كلام والد
صاحب المعالم ويمكن اصلاحه بجعل الموصول كناية عما يعتبر لا عن التوجيه والمقصود توجيه كلام الوالد بنحو يندفع عنه الاستبعاد و
وجهه هو الذى يذكره المص على تقدير ابقائه على ظاهره وحاصل التوجيه وخلاصته الى ما ذكره الشهيد فى عنوان التنبيه الثالث وطريقه
ان يقال بان كون الشهرة حاصلة من الشيخ ومتابعيه لا يمنع من الحجية لكونها ح مثل ما ذكره الشهيد فيما لو افتى جماعة ولم يعلم لهم
مخالف فيجوز لغيرهم متابعتهم فى هذه الفتوى ولما على [illegible] العبادة توجيه نحو ما ذكره الوالد من تجويز التقليد للجماعة على
تقدير ابقاء كلامه على ظاهره والى الشهيد وايراده عليه بنحو ما ذكره فى التنبيه الثالث من حجية فتوى الجماعة فانه فى معنى تجويز التقليد لغيرهم
خصوصا قوله فيما سبق ولا فرق بين كثرة القائل بذلك وقلته مع عدم معارض وقد كان الاصحاب يتمسكون بما يجدونه فى شرائع الشيخ
ابى الحسن بن بابويه رحمهما الله عليهم عند اعواز النصوص لحسن ظنهم به وان فتواه كروايته وبالجملة تنزل فتاويهم منزلة رواياتهم ح وهذا
المقصود من العبارة ح تجويز التقليد مما يظهر من الشهيد ايضا فلا استبعاد فيما يظهر من كلام والده من تجويزه للجماعة ويحتمل على نسخة
الى ايضا ان يكون المراد من توجيه كلام الوالد الى مثل ما نقله عن الشهيد تاويله واخراجه عن ظاهره بارجاعه الى مثل ما ذكره الشهيد فى التنبيه
الثالث من حجية فتوى جماعة لم يعلم مخالفهم وحاصل المقصود من العبارة ح الاعتراض على صاحب المعالم حيث استبعد الكلام والده مع
حجية الشهرة المتأخرة عن الشيخ بان كون الشهرة حاصلة من متابعة الجماعة للشيخ لا يمنع من حجيتها لغيرهم لكونها ح كفتوى جماعة لم يعلم
مخالفهم فى جواز متابعة غيرهم لهم فيها وعلى هذا فيتحد مؤدى نسخة الى ونسخة الباء وهذا الصق بالعبارة واوفق بما يذكره فى وجه عدم
امكان التوجيه وبالجملة عبارته قدس سره لا تخلو عن غلق وابهام قوله فان ذلك فى المقام الذى لم يظهر مستند الحكم اه وانما قيد بذلك
لانه اذا ظهر مستند الحكم فى فتوى الجماعة فان كان صحيحا فالمعتمد لغيرهم هو المستند لا فتوى الجماعة وان كان فاسدا فلا يمكن الاعتماد على
فتوى الجماعة لعدم افادتها الظن بالحكم وعلى التقديرين لا معنى لجعلها حجة وهذا يقتضى ان حجية الشهرة ايضا عند قائلها منوطة
بعدم ظهور مستند الحكم المشهور اى عدم معلومية مستند الشهرة اذ مع معلومية المستند يكون هو الحجة لو كان صحيحا ولا يمكن التعويل
عليها لو كان فاسدا فانها اذا كانت عن مستند فاسد فاسدة فلا يعقل كونها حجة ومن هنا ظهر وجه عدم امكان توجيه كلام والده الى ما
ذكره الشهيد فان حجية فتوى جماعة لم يعلم مخالفهم منوطة بعدم معلومية مستند الجماعة فى تلك الفتوى لانها على هذا التقدير تفيد
الظن بالحكم بواسطة حصول الظن بكونها عن دليل شرعى بخلاف الشهرة المتأخرة عن الشيخ على ما ذكره والده فانها حصلت عن سند
فاسد وهو تقليد الشيخ فهى من الشهرة التى ظهر مستندها مع فساد المستند فليتدبر قوله ويمكن دفعه بان الذى يقول القائل الى يعنى
ان القائل بحجية الشهرة لا يقول بها مطلقا حتى الشهرة فى المسئلة الاصولية وهى عدم كون الشهرة حجة فيلزم من قوله بحجيتها حجية الشهرة
القول بعدم حجية الشهرة مطلقا قوله ووجه الفرق اه توضيح الفرق ان الشهرة فى المسئلة الاصولية انما حصلت عن مستند ظهر ذلك المستند
مع ظهور فساده فلا تندرج فى القول بحجية الشهرة لاجل انها تفيد الظن بالحكم وهو فى حال انسداد باب العلم حجة ح فقوله وهو لا
يقاوم ما دل على حجية الشهرة مما لا حاجة اليه بل الذى محله لعدم كون المقام من تعارض الدليلين بل هو من الخروج الموضوعى قوله لا يجوز
خرق الاجماع المركب اه اعلم ان الاجماع باعتبار وحدة الحكم المجمع عليه وتعدده ينقسم الى بسيط ومركب فالاجماع البسيط ما انعقد على
حكم واحد ويندرج فيه الاجماعات المتعددة المنعقدة على كل واحد من الاحكام المتعددة فانها اجماعات بسيطة والاجماع المركب ما انعقد
على حكمين او احكام من غير ان ينعقد على كل واحد فيخرج بذلك الاجماعات البسيطة المنعقدة على كل واحد حسبما بيناه فوصف الاجماع
بالتركيب انما هو باعتبار متعلقه الموصوف وهو فى المتعلق لمجرد وحدة الحكم المجمع عليه وتعدده من غير ان ينعقد الاجماع على كل واحد
فلا يراد من التركيب فى المركب ما هو لازم لماهية الاجماع والا كان كل اجماع بهذا الاعتبار مركبا باعتبار كونه حاصلا من انضمام الاقوال
المجتمعة بعضها الى بعض وحيث ان الاجماع بمعنى الاتفاق عبارة عما يقابل الاختلاف وهو فى المركب مما ينتهى الى نوع من نفس الاختلاف

الامة على قولين فما زاد فاطلاق الاجماع عليه مسامحة باعتبار ما لزمه من اتفاق الفريقين على نفي القول الثالث المباين كما في مسئلة
الجهر بالقراءة يوم الجمعة المختلف في استحبابه وحرمته مع اتفاق الفريقين على عدم وجوبه ومسئلة وطي المشتري البكر ووجدها
معيبة المختلف في عدم جواز الرد وجوازه مع الارش مع اتفاق الفريقين على عدم جواز الرد مجانا او المفصل كما في مسئلة وطي الدبر
المختلف في وجوب الغسل به مطلقا وعدم وجوبه كذلك مع اتفاق الفريقين على نفي القول بالفرق بين دبر المرئة ودبر الغلام ولذا قد
يعرف الاجماع المركب بانه اجماع على قولين فصاعدا يلزمه الاجماع على نفي الثالث وما زاد وقد يحمل كونه عبارة عن اللازم وهو الاجماع على
نفي القول الثالث وما زاد فكيف كان فاحداث القول المنفي بالاجماع يقال له خرق الاجماع المركب لانه خرق الاجماع على القولين ثم لا او
الاجماع على النفي وقد يطلق عليه في بعض صوره القول بالفصل وستعرف الفرق والنسبة بينهما قوله وقد يسمى هذا قولا بالفصل
وضابطه الجمع في القول بين الايجاب الجزئي والسلب الجزئي في ما اجمع الامة في افراد الكلي المختلف في حكمها على قولين وقد يتحقق في مسئلتين
لا جامع بينهما الجمع فيهما على قولين الايجاب بعينهما والسلب كذلك بالجمع في القول بين الايجاب في احديهما والسلب في الاخرى كالقول في مسئلة
كون مسير اربعة فراسخ موجبا لتقصير الصلوة وافطار الصوم بوجوب تقصير الصلوة وحرمة افطار الصوم مع اجماع الامة على قولين
الوجوب فيهما والحرمة فيهما وكالقول في مسئلة افتراش السلام بالذنب وعدم صحة بيع الغائب مع اجماع الامة في المسئلتين على قولين الجواز
والصحة وعدم الجواز وعدم الصحة وغير ذلك من الامثلة قوله فقد يجتمع خرق الاجماع المركب مع القول بالفصل اه يعني ان بينهما
عموما من وجه يجتمعان في مادة ويفترقان في اخريين اما الاجتماع فكما ذكره في مسئلة وطي الدبر والفسخ بالعيوب وغيرهما مما كان القول
المنفي بالاجماع قولا مفصلا ولو كان في مسئلتين لا جامع بينهما واما الافتراق من جانب خرق الاجماع المركب فكما ذكره في مسئلة الجهر
بالقراءة يوم الجمعة والجارية الموطوءة وغيرهما مما كان القول المنفي بالاجماع قولا مباينا واما الافتراق من جانب القول بالفصل
فكالقول بالفرق بين افراد الكلي المورد للاجماع البسيط في الاجماعات المنعقدة فيها على الايجاب الكلي او السلب الكلي كالاجماع على انفعال
الماء القليل مطلقا بمجرد ملاقاة النجاسة مطلقا مثلا فالقول بالانفعال في بعض افراد الماء وعدمه في البعض الاخر والقول بالانفعال
ببعض افراد النجاسة وعدمه بالبعض الاخر قول بالفصل ولا يقال عليه خرق الاجماع المركب هذا هو الذي اشار اليه بقوله فامثلته
كثيرة ستتضح في ضمن ما يتلى عليك قوله وهو انه اذا لم يفصل الامة بين مسئلتين اه اعلم انهم في عداد الادلة المسئلة بها في الفروع مع
الاجماع المركب عنوانين اخرين احدهما عدم القول بالفصل ثانيهما القول بعدم الفصل على معنى قول جميع الامة بعدمه ولذا قد يعبر
عنه بالاجماع على عدم الفصل والنسبة بين الاجماع المركب وكل من تاليه بحسب المفهوم عموم من وجه ذلك لان الاجماع المركب ماخوذ في
مفهومه وقوع الخلاف في المسئلة سواء كان مورده قابلا للفصل اولا وكل من تاليه ماخوذ في مفهومه كون مورد المسئلة قابلا
للفصل سواء وقع فيها او لا كما في الاجماع البسيط اذا انعقد على حكم كلي ذي افراد فكل من المفهومين اعم من الاخر من وجه فمادة اجتماع الاجماع
المركب والقول بعدم الفصل ما لو كان القول الثالث المنفي باجماع الفريقين قولا مفصلا فالاجماع على القولين اجماع مركب وقول
بعدم الفصل لو باعتبار اللزوم ومادة افتراق الاجماع المركب ما لو كان القول الثالث المنفي باجماع الفريقين قولا مباينا ومادة
افتراق القول بعدم الفصل الاجماع البسيط على وجوب غسل ملاقي النجاسات المشروط بالطهارة ومادة اجتماع الاجماع المركب
عدم القول بالفصل هي مادة الاجتماع بينه وبين القول بعدم الفصل كما ان مادة افتراق الاجماع المركب هي مادة افتراقه عن القول
بعدم الفصل ومادة افتراق عدم القول بالفصل ما لو كان عدم القول بالفصل باعتبار عدم اتفاق قائل بالفصل لا باعتبار
قولهم بعدم الفصل فانه بحسب الواقع قد يكون في ضمن القول بعدم الفصل قد يكون في ضمن عدم تحقق قول في الامة بالفصل من دون
اجماعهم على نفيه المعلوم بتصريحهم او بالقرائن فهذا هو مادة افتراقه عن الاجماع المركب مما بيناه يظهر ان بين عدم القول بالفصل
القول بعدم الفصل عموما مطلقا فان الثاني اخص من الاول مطلقا والاول اعم منه كذلك وامثلة الصور المذكورة تظهر بالتامل

قوله

قوله الاولى ان يحكم الامة بحكم واحد فيهما اه اي اجمعوا على حكم واحد في المسئلتين مرجعه الى الاجماع البسيط على حكم واحد ايجابي او سلبي في مسئلتين
بينهما جامع وهي كون موضوعي المسئلتين فردين من كلي كوجوب غسل البدن عن البول ووجوب غسل الثوب عنه وهكذا الماكول والمشروب والمسجد
والمصحف فان المشترك بين جميع الملاقي للبول والمتنجس بملاقاة البول وكذلك وجوب الاجتناب الذي هو من احكام النجاسة وبطلان الصلوة
بها الذي هو حكم اخر للاجماع على كل واحد منها في الجميع فهي اجماعات بسيطة منعقدة على كل واحد من الاحكام في المسئلتين او المسائل وانما اقتصر
على ذكر المسئلتين لانهما اقل مراتب التعدد قوله الثانية ان يحكم بعض الامة في المسئلتين بحكم وبعض اخر باخر اه اي اجمعوا على حكمين فيهما على طريقة
الاجماع المركب المتضمن للاجماع على عدم الفصل بينهما وهو نفيه على ما سنحت اخذه مقسما بين الصور الثلث قوله الثالثة ان لا يعلم حكم منهم بخصوصه
وان اتفقوا على الحكم بعدم الفرق بينهما اه وهذا ايضا من صور نص الامة بعدم الفصل بين المسئلتين في الحكم كانا ما كان اي اجماعهم على نفيه ولكن
لم يعلم ان حكمهما عنده اي شيء باعتبار عدم انعقاد الاجماع منهم على حكم واحد فيهما على طريقة الاجماع البسيط ولا على حكمين فيهما على طريقة الاجماع
المركب كما في تذكية المسوخ فان جواز التذكية وعدم جوازها حكمان لم يثبت اجماع الامة على احدهما بعينه ولا عليهما بحيث صاروا فريقين الا انهم
اجمعوا على عدم الفرق بين افراد المسوخ في الحكم سواء كان هو الجواز او عدم الجواز قوله وان لم ينصوا على عدم الفصل اه عطف على ما سبق عنوان
مسئلة ما اذا لم يفصل الامة بين مسئلتين او اكثر من قوله فان نصوا على عدم الفصل بينهما الذي اخذه مقسما للصور الثلث المتقدمة قوله فان
علم اتحاد طريق الحكم فيهما اه معنى طريق الحكم دليله المعول عليه عند الامة ومدرك القول به لديهم والمراد من اتحاده في المسئلتين كونه عاما لفظيا
يعم بعمومه المسئلتين او مطلقا يتناولهما باطلاقه لهما او قاعدة كلية يندرجان فيها ومثال الاول قوله تعالى واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض فانه
في التوريث بالقرابة يعم العمة والخالة من وحدة العمة لاجل العمومة وحدة الخالة ايضا لاجله ومن وحدة الخالة لاجله وحدة العمة ايضا لاجله فما ذكره من
لا اتحاد طريق المسئلتين في الاثبات فقط كما يظهر من عبارة التهذيب والمنية وغيرهما فلما في عبارة المص من قوله ومن منع احديهما منع الاخرى غير
سديد اذ لم يعهد قول بعدم توريثهما الا ان يكون عن خبر مجرد فرض تحقق القول به فيكون طريق المسئلتين في النفي ايضا متحدا كما انه في الاثبات متحد
ولم يذكر انه اي شيء في النفي ولعله اصالة عدم التوريث بعدم الاستوائية في عموم اية اولي الارحام باعتبار كونه لفظا او بحسب الوضع تشمل الذكور
لا الاناث الا ان يكون هناك قرينة على التجوز بارادة ما يعم الاناث ولو من باب التغليب كذلك الكلام في ضمير بعضهم ويمكن ان يكون المنع
من توريثهما قولا من العامة وان لم نقف على نقله وكيف كان فقد صرحوا بان اتحاد طريق الحكم في المسئلتين يقتضي نص الامة واجماعهم على عدم
الفصل بينهما في عدم جواز احداث القول بالفصل لكونه مخالفة للطريق المعول عليه وهو مخالفة الاجماع في حرمته ويشكل ذلك بان الطريق
اذا كان عاما او مطلقا فهو قابل للتخصيص والتقييد وكذلك اذا كان قاعدة كلية واحداث القول بالفصل من قائله لا بد وان يكون عن سند
ودليل معتبر وهو على تقدير الاعتبار صالح لان ينهض مخصصا او مقيدا ومع ذلك فكيف يجعل مخالفة للطريق ويحكم بكونه كمخالفة الاجماع
في الحرمة الا ان يفرض الطريق بحيث اجمع الامة على العمل بعمومه او اطلاقه ولا يتم ذلك الا على تقدير كون ما فرض اتحاده من طريق المسئلتين الاثبات
فقط كما اشرنا وح فيكون مرجع مخالفته ظاهرا الى مخالفة الاجماع بناء على عدم الفرق في حرمة مخالفة الاجماع بين اجماعهم على عدم الفصل
بين المسئلتين وبين اجماعهم على العمل بعموم الطريق الجاري فيهما وان لم ينصوا بعدم الفصل بينهما بالخصوص قوله عملا بالاصل السالم عن
معارضة مخالفة حكم مجمع عليه او دليله اه اي مثل الحكم المجمع عليه في كونه الحكم الواقعي فان الحكم المجمع عليه في الاجماع البسيط واحد الحكمين
المجمع عليهما في الاجماع المركب باعتبار كونه قول الامام عند القائلين بكشف الاجماع عن دخول الامام في المجمعين حكم واقعي ومخالفة الحكم
الواقعي بعنوان القطع التي يعبر عنها بالمخالفة القطعية قبيحة وقبحها مما يستقل به العقل فيكون محرمة وقضية الدليل ان يكون الحجة المعتبرة
للشرع من القول بالفصل حيث يمنع كونه مخالفة قطعية للحكم الواقعي وشيء منه لا رقة في مفروض المسئلة في كلام العلامة وغيره ما لم يعلم بدخول
الامام في احد الفريقين فلم يعلم كون احد القولين في المسئلتين قول الامام حتى انه يحتمل كون قوله هو الفصل بينهما فيكون كسائر المسائل
الاجتهادية المنوطة بنظر المجتهد ومع تعذره بالاصل من الاصول العملية المعول عليها في الفروع واذا اداه دليل ظني معتبر او اصل من الاصول

العلية

العملية او اصلان منها الى القول بالفرق فلا مانع من تخيا وعلى سلامته تلك الدليل والاصل عن معارضة المخالفة القطعية للحكم الو
بحسب طرحهم كافي الاجماع البسيط والمركب حيث يعلم دخول الامام في المجمعين بما بيناه ويعلم ان المراد العلامة من الاصل فاقد سبق
الوهم من اصالة الاباحة التي يرجع اليها فيما اشتبه حكمه الواقعي بين الاباحة والحرمة لعدم كون المقام من مجاريها فان حرمة اختيار القو
كاشا فاكان انما هو باعتبار كونه عن دليل تعبدي وضعه دليل قطعي وهو اقوى منه واباحته انما هو باعتبار كونه عن دليل سالم عن معارضته
دليل قطعي وما هو اقوى منه والمقام بمقتضى الفرض من هذا القبيل فلا اشتباه في اباحة اختيار القول بالفرق اذا ساعد عليه دليل معتبر
اصل معول عليه لفرض سلامته عن معارضته الدليل القطعي فالمراد بالاصل هو هذه القاعدة اعني كون المرجع في اختيار القول في المسا
الاجتهادية الى دليل ظني او اصل عملي سالم عن معارضته دليل قطعي ويحتمل ان يكون المراد من الاصل هو الدليل والاصل العملي الموجو
المسئلتين الذي ساعد المتاخر على احداث القول بالفرق بينهما لفرض كونهم سالما عن معارضة الدليل القطعي فان المحدث للقول
بالفرق كما اشرنا اليه سابقا انما يحدثه عن مستند شرعي وهو اما دليل ظني حيث يعتبر واصل عملي كذلك فليتدبر فان المقام من مزال
الاقدام قوله وهو ظاهر البطلان اه على معنى ان اللازم باطل لما دل على جواز التبعيض في التقليد وبيان الملازمة ان القول بالفصل
مخالفة لكل من الفريقين في مسئلة ولا حجة في المنع عنها الا كونها مخالفة لكل منهما في حكمه الظاهري فلو كانت ممنوعة لمجتهد عن دليل
لكانت ممنوعة لمقلد ايضا عن تقليد المتاخرين في مخالفة كل في حكمه الظاهري ويجري ذلك الى جميع موارد التقليد فلا يجوز لمقلد
اذا قلد مجتهدا في مسئلة ان يقلد غيره في مسئلة اخرى لكونه مخالفة لكل منهما في حكمه الظاهري فيجب عليه تقليد الاول في جميع المسا
وهو المقصود من اللازم هذا على ما في كلام المصنف في تقريب الدليل من ذكر التقليد ولكن عبارة العلامة في التهذيب خالية عنه فانه قرر
الدليل بلزوم امتناع من يوافق مجتهدا في حكم يوافقه في الجميع وقد نقل السيد في المنية عند شرح الدليل بعد ما مثل للمسئلة بمنع الن
من شرب النبيذ وبيع الغائب واباحتهما عند ابي حنيفة انه يجوز الفصل بان يقول بعض الناس بتحريم شرب النبيذ وجواز بيع الغائب
عملا بالاصل السالم عن معارضة مخالفة الاجماع ولانه لو لم يجز التفصيل لوجب ان من وافق الشافعي في تحريم النبيذ مثلا لدليل ان
يوافقه في كل حكم وان فقد الدليل عليه والتالي باطل اتفاقا فكذا المقدم والملازمة ظاهرة لان كل حكم قال به الشافعي اما ان يوافقه
ابو حنيفة فيه او يخالفه فان كان الاول وجب على موافق الشافعي القول به لثبوته اجماعا وان كان الثاني فكذلك والا لزم الفصل
هو خلاف المقدمة قال وهو بناء على المحصل المجتهدين فيهما قوله ولكنه بعيد اه بل على ما شرحناه مقطوع بانتفائه لان
عباراتهم في مطاوي هذا البحث بين ظاهرة وصريحة في كون مورده مادة افتراق علم القول بالفصل عن الاجماع المركب والقو
بعدم الفصل فيبنى الحكم على عدم ثبوت الاجماع على نفي الفصل فالاعتراض عليه بان الامام مع احد الطائفتين قطعا الذي في محله
كما يكشف عنه ايضا استثناء صورة العلم باتحاد طريق المسئلتين قوله يعني ما علم ان قول الامام ليس بخارج عن جملة الاقوال
اه كما هو مناط انعقاد الاجماع المركب على ما بيناه وعدم جواز الخرق بمعنى احداث القول المجمع على نفيه مبنيا كان او مفصلا
بين افراد كلي او بين مسئلتين بينهما علاقة او لا مع الفرض المذكور من قبيل القضايا التي قياساتها معها ضرورة حرمة مخالفة
قول الامام لكونه من المخالفة القطعية ولكن الكلام في صحة الفرض وبرد عليه ما قدمناه في منع كون الاجماع طريقا الى العلم
بقول الامام ومنع امكان العلم بدخوله في المجمعين عادة الا انا نتكلم على تقدير صحة الفرض ونقول الظاهر ان العلم بعدم خروج قول
الامام عن احد القولين يتأتى تارة بان يعلم دخول الامام في احد الطائفتين وان لم ينصوا على وجه الاجماع بنفي الحكم الثالث ولحرمة
ما بعلم اجماعهم على نفي الحكم الثالث على وجه يحصل العلم بحقيقة المورد فيحصل بسببه العلم بكون الامام في احدى الطائفتين او
كون قوله احد القولين ومناط عدم جواز الخرق على التقديرين ان احداث القول الثالث مخالفة قطعية وانها محرمة حتى انه لو كان
عن مستند من دليل اجتهادي او اصل عملي وجب طرحه قد بينا فيتشر فيه في قولهم بحرمة خرق الاجماع البسيط لكونه مخالفة لقول

مبحث الاجماع

الامام بان قوله المكشوف عنه بالاجماع لجهالة شخصه يشبه اجمالية وكما ان قوله التفصيلي الذي هو السنة قد يكون عاما قابلا للتخصيص
قد يكون مطلقا قابلا للتقييد وقد يكون قضية شخصية محتملة للتقية كقوله باستحباب الجهر في قراءة يوم الجمعة مثلا فكذلك التعو
الاجمالي المجهول فيما بين قول المجمعين فانه يحتمل هذه الوجوه حتى التقية لجواز كون الاجماع بسيطا او مركبا باعتبار مدلوله
التضمني الذي هو قول الامام منعقدا في حال التقية ومع قيام بعض هذه الاحتمالات لا مانع من مخالفته اذا ساعد عليه دليل
معتبر وضابطه عدم كون الاجماع بقسميه لقيام هذه الاحتمالات من الادلة القطعية المفيدة للعلم بالواقع ليلزم من خرقه المخالفة
القطعية وبعضها ان احتمالي التخصيص والتقييد بابا هما لبنية الاجماع فانهما كسائر وجوه التاويل من لواحق الادلة اللفظية كما
ان احتمال التقية يبطله دليل الخلف لبناء الكلام على فرض الكشف والمراد بافادته العلم بقول الامام المطابق للواقع على معنى انه
واعتقاده لا القول اللفظي الذي قد يتصف بالعموم والاطلاق وقد يلحقه التخصيص والتقييد واطلاق السنة عليه مسامحة و
قد يختص عدم جواز خرق الاجماع المركب بما اذا كان القول الثالث قولا مباينا لانه مخالفة قطعية بحضه بخلاف ما لو كان
قولا بالفصل فان ما لزمه من المخالفة القطعية يعارضها الموافقة القطعية ويزيفه ان الموافقة القطعية هنا مما لا يترتب عليه اثر
لقبح المخالفة القطعية في حكم العقل المستقل وبناء العقلاء مطلقا حتى انه لو دار الامر بين المخالفة والموافقة القطعيتين والمخالفة
والموافقة الاحتماليتين يرجح الثاني في حكم العقل المستقل وعليه بناء العقلاء ومن الفضلاء من استثنى من القاعدة ما لو كان القول
الثالث مما ادى دليل الاحتياط الى احداثه وان كان الاجماع المنعقد في ذلك المقام كاشفا عن الحكم الواقعي كما لو انعقد الاجماع
المركب على اباحة شيء وحرمته كقول آمين بعد الدعاء في الصلوة مثلا وعلى اباحته ووجوبه كجلسة الاستراحة فيهما مثلا فانه يجوز
القول في المسئلة الاولى بالكراهة وفي الثانية بالاستحباب للاحتياط مع القطع بمخالفته لحكم الواقعي ويزيفه ان دليل الاحتياط
غير واضح ان كانت الاضافة لامية حتى ننظر في مؤداه وكيفية تاديته الى الجواز والاحتياط غير حاصل فانما على تقدير كون الاضافة
بيانية اذ القول بالكراهة قد يستتبع الفعل لتضمنها جوازه وهو ينافي الحرمة والقول بالاستحباب قد يستتبع الترك لتضمنه
جوازه وهو ينافي الوجوب فكيف يقال بمطابقة القول للاحتياط ولو كان مبنى كلامه على اختيار القول بالكراهة في المسئلة الاولى
مع التزام دوام الترك واختيار القول بالكراهة في المسئلة الاولى بالاستحباب في المسئلة الثانية مع التزام دوام الفعل في مقام العمل
في المسئلتين ففيه مع قصور عبارته عن افادة ذلك ان هذا على تقدير تحقق الدوام في الترك والفعل خروج عن عنوان المخالفة
القطعية القبيحة المحرمة لان المراد بها المخالفة العملية وهي مع الالتزام المذكور وتحقق الدوام غير حاصلة ضرورة ان الاباحة
تتضمن جواز الترك والحرمة تتضمن تعينه ودوام الترك يوافقهما كما انها تتضمن ايضا جواز الفعل والوجوب يتضمن تعينه ودوام
الفعل يوافقهما والقول بالكراهة او الاستحباب مع دوام الترك في الاول ودوام الفعل في الثاني مخالفة التزامية محضة ولا قبح فيها
ما لم تكن مفضية الى المخالفة العملية على ما حققناه في محله قوله ورد بمنع اتفاقهم على عدم التفصيل اه الراد هو العضد شارح ابن
الحاجب ورد عليه ان منع اتفاق الامة على عدم التفصيل خروج عن موضوع الاجماع المركب المتضمن لاتفاق الفريقين على نفي القول الثالث
على ما تقدم فالقول بالتفصيل يرفع شيئا متفقا عليه على مذاقهم ولا حاجة في دفعه الى الاعتراض عليه بان القول بالايجاب الكلي
يستلزم بطلان الايجاب الجزئي حتى يتوجه اليه النقوض والابرامات المبنية على التكلفات الاتية ومرجع الكلام بملاحظة الايراد
المذكور الى ان تفصيل ابن الحاجب من تبعه على ما حرره المص ليس في محله لعدم قبول الاجماع المركب على التفسير المتقدم هذا التفصيل
لخروج احد شقيه عن هذا العنوان واما ظني ان المص في تحرير هذا الاختلاف عن الغاية ونقل الاقوال الثلاث عنهم قد خلط بين
مسئلة عدم جواز احداث القول بالتفصيل بين مسئلتين اختلف الامة فيهما على قولين ولم تفصل بينهما وهي التي عنونها سابقا
بقوله اذا لم يفصل الامة بين مسئلتين واكثر في تحرير اختلافهم في المسئلة الثانية في المسئلة الاولى وجعلها موردا للاختلاف المذكور

محل للاقوال الثلاث مع ان محلها المسئلة الثانية وهي مقابلة للاختلاف المذكور للاقوال المذكورة لما نبهنا عليه بيان الذي بين
الاجماع المركب وعدم القول بالفصل من كون الثاني اعم من الاجماع المركب من جهة عدم استلزام عدم القول بالفصل للاجماع على نفي
القول بالتفصيل والذي يرشد الى ذلك ان عنوان الاجماع المركب وخرقه غير موجود في كلام ابن الحاجب ومن تبعه بل الموجود في كلامهم
هو مسئلة ما لو اختلفت الامة في مسئلتين على قولين قال العضدي في شرح عبارة ابن الحاجب جاريا في تحرير الخلاف ونقل الاقوال الثلث
ونقل ادلتها على منوال اذا اختلف اهل العصر على قولين لا يجاوزونهما ثم احدث من بعدهم قولا ثالثا فقد منعه الاكثرون وجوزه الاقلون
وللمسئلة الى ان قال بعد ما ذكر الادلة والصحيح عند المصنف التفصيل فقال ان كان الثالث يرفع شيئا متفقا عليه فممنوع والا فلا كمسئلة
البكر للاتفاق على انها لا توطأ مجانا الى ان قال والثاني كمسئلة فسخ النكاح ببعض العيوب وفي مسئلة الامام لانه وافق في مسئلة مذهبا الى آخر
ما ذكره وكيفي كلامه في هذا التفصيل على عدم انعقاد اجماع اهل العصر في مسئلتي العيوب والامام ونظائرهما على نفي القول الثالث وهو
التفصيل في الفسخ وعدمه وتوريث الامام من الاصل وعما بقي بين العيوب وبين الزوج والزوجة وعكس وخلع كلام المصنف في تحريره خلاف العلماء
ونقل الاقوال الثلث عنهم الى عنوان ما اذا لم يفصل الامة بين مسئلتين واكثر لا الى خرق الاجماع المركب الا انه لا يساعد عليه سوق عبارته
وسياق كلامه قوله واعترض بان من قال بالايجاب الكلي في مثل مسئلة العيوب يستلزم قوله بطلان السلب الجزئي اه المعترض سلطان العلماء
في حاشية المعالم او غيره وهو ناقله وكيف كان فوجه الاستلزام ان القائل بالايجاب الكلي ان ساعده دليله على كلية الايجاب قائل ببطلان
السلب لا محالة كليا او جزئيا والقائل بالسلب الكلي ان ساعده دليله على كلية السلب ايضا قائل ببطلان الايجاب لا محالة كليا وجزئيا
فالسلب الجزئي باطل عند القائل بالايجاب الكلي والايجاب الجزئي ايضا باطل عند القائل بالسلب الكلي والقول بالتفصيل مركب من الباطلين
والمركب منهما باطل عند الفريقين فهما متفقان على بطلان هذا القول قوله من حيث انه مركب لا من حيث سائر اجزائه يعني ان الاتفاق على
بطلان المركب انما يسلم اذا قال كل من الفريقين ببطلان هذا المركب باعتبار كل واحد من جزئيه وليس كذلك لان القائل بالايجاب الكلي قائل ببطلانه
باعتبار جزئه السلبي والقائل بالسلب الكلي قائل ببطلانه باعتبار جزئه الايجابي مع صحة الجزء الايجابي عند الاول لانه ايجاب في البعض والايجاب
في البعض بعض من الايجاب في الكل وصحة الجزء السلبي عند الثاني لانه سلب في البعض والسلب في البعض بعض من السلب في الكل قوله فلم يثبت اجماع
الفريقين على بطلان كل واحد منهما اه واتفاقهما على بطلان هذا القول انما يثبت على تقدير اجماعهما على بطلان كل واحد منهما لا مطلقا
مع انه لو سلمنا كونه من اتفاق الفريقين على بطلان كل واحد منهما فيعارضه كونه من اتفاق الفريقين على صحة كل واحد منهما وذلك لما
بيّنا من ان الجزء الايجابي صحيح عند القائل بالايجاب الكلي لانه ايجاب في البعض وهو بعض من الايجاب في الكل وبعض الصحيح صحيح والجزء
السلبي ايضا صحيح عند القائل بالسلب الكلي لانه سلب في البعض وهو بعض من السلب في الكل وبعض الصحيح صحيح وبالجملة دعوى اتفاق
الفريقين هنا على بطلان المركب من الجزئين او اتفاقهما على بطلان كل واحد منهما مقلوبة باتفاق الفريقين على صحة المركب منهما او اتفاقهما
على صحة كل واحد منهما والاتفاقان معا مستحيلان واستحالتهما تكشف عن انتفاء الاتفاق راسا ومرجعه الى عدم كون شيء من البطلان والصحة
بالقياس الى القول بالتفصيل متفقا عليه عند الفريقين قوله واما ما يقال ان اتحاد الحكم في كل الافراد لازم لقول كل الامة اه ذكره سلطان العلماء
ايضا الا انه عقبه بقوله والموضع محل تامل ومنع بان امثال هذه المعاني الاعتبارية لا تعد قولا عرفا وقوله ان اللازم لقولهم انما هو اتحاد
الحكم في كل الافراد بلزوم شيء اه يعني ان اللازم لقولهم نفس اتحاد الحكم لا القول به ولو فرض شيء غير مقصود بالافادة لهم بل قد لا يكون مستشعرا
به فلا يكون متفقا عليه والاولى على تقدير تسليم لزوم القول بالاتحاد فقط ان يقال ان كل فريق قائل باتحاد الحكم الخاص لا اتحاد مطلق
الحكم واتحاد الحكم الخاص ليس بمتفق عليه وبالجملة القدر المسلم لازما للقولين لا انه واحد مشترك بينهما والقدر المشترك الانتزاعي
عنهما مفهوم اعتباري لا عبرة به في تحصيل الاجماع قوله وهنا استقر خلافهم على قولين فلا يجوز الثالث اه ضرورة استقرار الخلاف على
قولين لا يلازم اجماعهم على نفي الثالث فلا يمنع من احداثه للمتأخر عنهم خصوصا مع ملاحظة ما قبله تامل فقه الى من هو افقه قوله

ولم يدل على احدهما دليل قطعي او ظني يرجح على الآخر اعلم ان الاجماع المركب ليس كالاجماع البسيط ليكون في نفسه دليلا على الحكم الشرعي
فلا بد في اختيار احد القولين او احد الاقوال فيه من دليل عليه قطعي او ظني يورث القطع او الظن به على انه بعينه حكم واقعي فان لم يوجد
معه دليل على الوجه المذكور دخل في عنوان مسئلة الاسقاط والتخيير على الخلاف الذي نقله الشيخ عن الاصحاب على تقدير وجود الدليل
فان كان الاجماع المركب في مسئلة شخصية غير قابلة للتفصيل كمسئلة رد البكر كان السند هو الدليل المفروض من دون حاجة الى انضمام
الاجماع اليه وان كان في مسئلة كلية قابلة للتفصيل على معنى عدم كونه من مادة افتراق الاجماع المركب عن عدم القول بالفصل فان
كان ذلك الدليل بحيث ساعد على تمام احد القولين من الايجاب الكلي او السلب الكلي وما بمعناهما من الايجاب والسلب في مسئلتين لم تفصل
الامة بينهما كان هو السند ايضا من دون حاجة في تتميم الاستدلال الى انضمام الاجماع المركب اليه وان كان بحيث ساعد على بعض احد
القولين من الايجاب الجزئي او السلب الجزئي او الايجاب او السلب في احدى المسئلتين ويقال له احد شطري الاجماع المركب فلا اشكال
في جواز الاستناد اليه في ترجيح ذلك القول ولكن تتميم الاستدلال لا بد له من التعدي الى الشطر الآخر مع ملاحظة عدم جواز الخرق باحداث
القول بالفصل يحتاج الى انضمام الاجماع المركب اليه لانه هو دليل على الملازمة بين الشطرين ومرجع الاستدلال به حينئذ الى اثبات الملزوم
بالدليل المفروض واللازم بالملازمة الثابتة بالاجماع فالدليل المفروض له مدلول مطابقي وهو الحكم ايجابا او سلبا في البعض ومدلول التزامي هو
مثل هذا الحكم في البعض الآخر ولما كان الاستلزام لا بد له من الملازمة وهي هنا شرعية ولا بد لها من دليل فالدليل عليها الاجماع المركب
وعدم القول بالفصل فلو اختلف الامة في مسئلة كون سبيل كبعد فراسخ موجبا للتقصير للصلوة وافطار الصوم مثلا على قولين
مع الاتفاق على انه لا فصل بين المسئلتين ووردت رواية في احدى المسئلتين خاصة كما لو فرض وروده قوله قصر صلوتك باربعة فراسخ
مثلا كان موردا للاستدلال بالاجماع المركب وعدم القول بالفصل احرازا للملازمة بين وجوب التقصير في الصلوة ووجوب الافطار
في الصوم فيقال يجب التقصير في الصلوة للرواية وكذلك الافطار في الصوم للملازمة الثابتة بالاجماع المركب وعدم القول بالفصل
اذ كل من قال بوجوب التقصير قال بوجوب الافطار ايضا وكل من قال بعدم وجوب الافطار قال بعدم وجوب التقصير ايضا وبالجملة
الرواية المفروضة تدل بالمطابقة على وجوب التقصير وبالالتزام على وجوب الافطار ودليل الملازمة الاجماع المركب ولو وردت رواية
تدل على حرمة الافطار وبعكس الامر ولو وردتا معا يقع التعارض بينهما بواسطة الاجماع المركب لوضوح ثبوت الملازمة بسببه بين
الطرفين في كل من الاثبات والنفي فلا بد من العلاج ولو وجد في احد الشطرين مكان الدليل الاجتهادي اصل فقاهي كاصالة البراءة
النافية لوجوب القصر في مسئلتي التقصير والافطار فهو كالدليل الاجتهادي في جواز التعويل عليه لثبوت كل من الملزوم واللازم بعد
توسط الاجماع المركب الذي هو دليل على الملازمة وان وجد الاصل المذكور في كل من الشطرين مع اختلافهما في الاقتضاء وان كانا من
باب الوارد والمورود فلا اشكال ايضا في جواز التعويل على الوارد منهما والعمل بمقتضى الملازمة على المورود ووروده عليه كاصالة
عدم تملك الام بالارث لما زاد على ثلث الباقي او سدسه بعد اخراج فريضة الزوج او الزوجة من النصف والربع في مسئلتي ما لو ترك
الميت ابوين مع الزوج او الزوجة الواردة على اصالة عدم تملك الاب بالارث من حيث القرابة للزائد مما بقي بعد اخراج فريضة الام فان
ذا القرابة يستحق الارث في ما بقي عن ذوي الفريضة فاستحقاقه مترتب على استحقاق ذوي الفريضة ومتفرع على بقاء ما بقي منه فيكون
الشك في تملكه الزائد مسببا عن الشك في تملك ذوي الفريضة كالام لما زاد على ثلث الباقي او سدسه بعد اخراج فريضة الزوج او الزوجة
ففيما لو كانت الفريضة من اثني عشر في الابوين مع الزوج يحكم باستحقاق الام للاثنين وهو ثلث السدس الباقية لاصالة عدم تملكها
الزائد عليهما وهو الاثنان فيستحق الاب الاربعة الباقية ولا يعارضها اصالة عدم تملكه لما زاد على الاثنين لورودها عليها لسببية شكها
وان لم يكونا من باب الوارد والمورود كاستصحاب بقاء المال مع اصالة عدم حصول المال في مدعي الفقر لتلف ماله ومدعيه لعدم ماله لاخذ
الزكوة شاطرا للاشبه بين من قال بانه يقبل دعواه بلا بينة او يمين ومن فصل في المسئلتين ومن قال بانه لا يقبل منهما الا ببينة او يمين من غير فصل بين

ففي اعمال الاصلين معاً كلٌّ في مورده المستلزم للتفصيل بين المسألتين وعدمه اشكال من لزوم المخالفة القطعية لانّ الامام عليه السلام خارج
عن احد الطائفتين ومن انّ الممنوع هو القول بالتفصيل على انّه مخالفة قطعية لا العمل بالحكم الظاهري المخالف للواقع ومؤدّى
كلٍّ من الاصلين حكم ظاهري ولا مانع من مخالفة احدهما الواقع ومرجعه الى جواز مخالفة العلم الاجمالي بابتلاء الحكم الظاهري لكثرة
وقوعه في الشريعة ومنه الحكم الحاكم بالقسم والتنصيف بين المتداعيين اذا نكلا عن اليمين او عجزا عن اقامة البيّنة او تعارض البيّنتان
وتوهّم انّ مقتضى الاجماع المركب ثبوت الملازمة بين المسألتين في الحكم الظاهري ايضاً كما انّ بينهما ملازمة في الحكم الواقعي فلا يجوز
القول بالفرق بالنظر الى الظاهر كما لا يجوز بالنظر الى الواقع مدفوع بمنع قضاء الاجماع المركب بالملازمة بينهما في الحكم الظاهري
كيف وانّ الملازمة انّما ثبتت باعتبار عدم خروج الامام عن احد الطائفتين والحكم الظاهري كيف وانّ الملازمة انّما تثبت باعتبار
عدم خروج الامام عن احد الطائفتين والحكم الظاهري المستفاد من الاصول الفقاهتية في موارده حكم مجعول للجاهل بالواقع ولا
يعقل جهل في حق الامام بالنسبة الى الاحكام هذا ولكن الصحيح عدم الجواز لانّ المنع عن المخالفة القطعية حكم عقلي لا يقبل التخصيص الا
اذا كان هناك مصلحة وانجبر على مصلحة الواقع كمصلحة التقية في الاحكام ومصلحة رفع الخصومة في الموضوعات ولم يعهد في الشريعة
حكم ظاهري مؤدّي الى المخالفة القطعية وما ذكر من كثرة وقوع مخالفة العلم الاجمالي انّما يسلّم وقوعه كثيراً في الشبهات الموضوعية
[illegible] ومات لا في الشبهات الحكمية وادلّة الاصول مخصوصة بما عدا محلّ العلم الاجمالي مما لا يلزم من العمل بالاصل مخالفة
قطعية فاحد الاصلين المتعارضين في المقام باطل جزماً فالمقام داخل فيما لم يوجد على احد القولين دليل على ما عنونه المصنف نقلاً عن
الشيخ نقل الخلاف فيه قوله احدها اسقاط القولين والتمسّك بمقتضى العقل من حظر او اباحة بمعنى اسقاطهما ورفع اليد عنهما وعدم الالتزام
باحدهما بعينه على انّه الحكم الواقعي لاشتباه قول الامام وفقد المرجّح وعدم امكان الترجيح من غير مرجّح فيتساقطان وربّما يتفادى لغيره
امّا لانّ المجرّد عن الجمع والترجيح على القول بتساقطهما والرجوع للعمل الى ما يناسب المقام من الاصول المعتبرة المقرّرة للجاهل
واطلاق القول يقتضي بعدم الفرق بين ما لو كان المورد مسألة شخصية او كلية قابلة للتفصيل بين افراد موضوعها او مسألتين يفصل
الامة بينهما كما انّ اطلاقه في الرجوع الى الاصل المناسب يقتضي جواز العمل به وان لم يوافق مؤدّاه احد القولين ولكن يطبق بمقتضى العقل
من الحظر والاباحة على اختلاف مذاهبهم غير جيّد لانّ ذلك اصل مقصور على الاشياء النافعة من الغذاءات الخالية عن امارة المفسدة قبل
ورود الشرع ومحلّ البحث من المسألة الشخصية او الكلية او احدى المسألتين وكلتيهما قد يكون من العبادات الصرفة التوقيفية مع
كون الاشتباه في التكليف ومنها مع كون الاشتباه في المكلّف به وقد يكون من الامور التوصلية الصرفة او من العادات الغير المندرجة
في المنافع او من المعاملات المشكوك في صحتها وفسادها او من الحقوق والاسباب كالموارث والحدود والديات وغيرها مما لا يندرج
في عنوان مسألة الحظر والاباحة فالاصل المذكور غير مطّرد الّا ان يقصد من الاقتصار عليه التمثيل فيتعدّى منه الى غيره مما يشاركه في
المناط ويراد منه معنى عام يعمّنا ولجميع الاصول كلّ في مورده المناسب ليجري قاعدة الاحتياط على القول بوجوبه او اصالة الاشتغال
بل اصالة التخيير فيما دار الامر فيه بين المحذورين كالوجوب والحرمة قوله وثانيهما التخيير اه اراد به التخيير الظاهري المحض للتحيّر الحاصل
عند اشتباه الواقع لانّه انّما يلتزم به لاشتباه قول الامام في ما بين القولين نظير التخيير في العمل بين الخبرين المتعارضين عند التعادل
كما نبّه عليه بقوله وانّه يجري مجرى خبرين تعارضا ولم يكن مرجّح لاحدهما ودليله تقديم الموافقة والمخالفة الاحتماليتين في حكومة العقل
وبناء العقلاء على المخالفة القطعية او الموافقة والمخالفة القطعيتين عند دوران الامر بينهما بسبب فقد المرجّح الخارجي نظراً الى
انّ الامر دائر بين اختيار احد القولين للعمل الذي لا يحتمل عنده او اختيار قول ثالث مباين لهما فيلزم المخالفة القطعية ومفصّل فلئن
الموافقة القطعية والمخالفة القطعية بخلاف اختيار احد القولين المحتمل كونه قول الامام او غيره وقضيّته ان يكون التخيير بينهما
لا استمراريّاً والّا لزم المخالفة القطعية في العمل في صورة التبادل قوله ورده الشيخ القول الاوّل بانّه يوجب طرح قول الامام اه يعني انّ

دفع اليد عن القولين معاً والرجوع في العمل الى الاصل المناسب طرح لقول الامام لانّ المفروض كون احد القولين قوله وهو مخالفة
قطعية وحينئذٍ انّما يلزم على هذا القول مخالفة التزامية وهي ما لم تؤدّ الى المخالفة العملية ممّا لا ضير فيه والمخالفة العملية لا يلزم الّا
على تقدير تأدية العمل بمقتضى الاصل الى موافقة القول الثالث وهي ليست بدائمي اللزوم من العمل به لانّه كثيراً ما تؤدّي الى موافقة احد
القولين ويحتمل ان يكون مراده من طرح قول الامام ما يتضمّن المخالفة العملية لا مجرّد المخالفة الالتزامية فقط بناء على ان يكون المراد من
قوله يوجب طرح قول الامام انّه قد يوجبه لا دائماً قوله فانّ التخيير طرح ايضاً لقول الامام اه لانّ التخيير حكم للجاهل بالحكم قوله في المسألة اه اي في مسألة ما لو
اختلفت الامة والتخيير الذي المغني به الشيخ ليس قولاً في هذه المسألة يكون قولاً ثالثاً مخالفاً للقولين لكون الاقوال الثلاثة كون
حكم الله الواقعي هو هذا بعينه وكونه احد الامرين على البدل ومحصّل الجواب انّما اللازم بالتخيير تخيير ظاهري يلزم به التحرّز في العمل
حذراً عن المخالفة القطعية وهو لا ينافي التفصيل الواقعي فلا يكون قولاً ثالثاً في المسألة مخالفاً للقولين معاً المتضمّن كل واحد من
التفصيل في الجملة ما اعترضه المحقق من كون التخيير ايضاً ابطالاً لقول الامام انّما يلزم في التخيير الواقعي وهو جعل حكم الله الواقعي في المسألة
احد الامرين على البدل والتخيير مراد للشيخ ويمكن استظهاره ممّا سيذكره فيما بعد في منع جواز اتفاق الفريقين بعد الاختلاف على احد
القولين من انّه بطلان القول الآخر وهو ينافي التخيير بينهما كما هو المفروض فانّه لا يتمّ الّا على التخيير الواقعي اذ التخيير الظاهري
لا ينافي بطلان احد طرفي التخيير فيها في الواقع كما في الخبرين المتعارضين قوله وان كان في وقتين اه فيه انّ قوله لا يجتمع ظاهره
اجماع الامة في وقت واحد كما انّه ظاهر في اجتماعهم على الحكم المتحقّق في ضمن الشخص الخارجي لا الجنس المنتزع عن الاشخاص قوله بناء
على كون اسم كلمة لا تزال كلمة طائفة لا ضمير الشأن اه قد نقلنا عنه سابقاً في الحاشية عند شرح الحديث جواز كون الاسم ضمير الشأن
ايضاً في صحّة التأييد بناء على كون المراد من الطائفة المعنيّة ما يعمّ الواحد لا خصوص الجماعة فتخصيصه التأييد هنا بما ذكر غير واضح
ولعلّ مبناه على اختيار اظهر الاحتمالين قوله الاقرب حجية الاجماع المنقول بخبر الواحد اه الاجماع المنقول يقال في مقابل الاجماع المحصّل
وهو ما اطّلع عليه بتتبّع الفتاوى ثم ذكره في كتابه محتجّاً به على حكم شرعي فكلّ اجماع منقول محصّل للناقل وانّما يكون منقولاً بالنسبة الى
غيره ممّن ينظر فيه وينبغي ان يقصد الاحتجاج على انّ نقل الاجماع انّما يقصد به نقل ذكر الحجة لنفسه في مقام الاستنباط لا وضع الحجة لغيره
ممّن ينظر في اجماعه كما يذكر في سائر مقامات الاستنباط غيره من الادلّة ممّا يكون حجة لنفسه في المسألة من آية او رواية او غير ذلك
عقل او اصل او غير ذلك من غير ان يقصد في شيء من ذلك بذكره وضع الحجة لغيره ممّن يعاصره او يلحق به من العلماء وقضيّته ما
ذكرناه انّ كل ناقل للاجماع انّما يقصد به ما هو طريقه في حجية الاجماع من الكشف بطريق التضمّن او الالتزام بدليل اللطف
او طريق الحدس والمراد من حجية الاجماع المنقول بخبر الواحد حجية نقله الغير العلمي باعتبار عدم بلوغه حدّ التواتر ومعنى
حجية نقله حتى كونه بحيث يلزم ثبوت الاجماع ومرجعه على ما ستعرف الى الملازمة بين نقل الاجماع وقول المعصوم او رأيه او اعتقاده
الذي يكشف عنه الاجماع والمنكر للحجية يرجع انكاره الى نفي الملازمة فيكون المراد من حجية الاجماع المنقول حجيته بالخصوص
لا من حيث انّه يفيد الظنّ بالحكم الشرعي ليكون مناط حجيته حجية مطلق ظنّ المجتهد فانّه حجيته اخرى خارجة عن المبحث وانّما
يلتجأ اليها بعد العجز عن اثبات الحجية بالخصوص قوله لانّه خبر وخبر الواحد حجة اه يجري في ذلك على ما هو المعهود من طريقة اهل
القول بحجية الاجماع المنقول من ادراجه في عنوان خبر الواحد الذي عقدوا له باباً وبحثوا فيه عن حجيته فيكون مبنى الحجية هنا على
القول بحجية الخبر ولا دليل عليه سوى دليل حجية الخبر ولذا استدلّ ههنا بالصغرى والكبرى المذكورتين والمراد بالخبر هنا ما يرادف
الحديث وهو كلام يحكي السنّة التي هي قول المعصوم او فعله او تقريره ومعنى حجيته كونه مثبتاً للسنّة وهذا اعمّ منه ومن مطلق الكلام
الذي لنسبته خارج يطابقه او لا يطابقه وهو الخبر اللغوي ولكن مع نوع خصوصية وهو كون المخبر به متضمّناً لرأي المعصوم او اعتقاده
يكشف عنه بالالتزام عقلاً او عرفاً فيبتني حجية الاجماع المنقول لكون نقل الاجماع مثبتاً لقول المعصوم الذي كان يكشف عنه الاجماع تضمّناً

على طريقة القدماء لو كان محصلا او متتبعا للآثار واعتقاده الذي كان يكشف عنه الاجماع التزاما على طريقة الشيخ والمتأخرين لو كان محصلا قوله بدلالة الالتزام على نقل قول المعصوم اه فان قوله اجمع العلماء على كذا يدل بالمطابقة على نقل الاجماع وبالتضمن الاجماع على المعصوم وبالالتزام على نقل ذلك القول ثم تارة ان يقول قال الامام كذا قولا او تقريره او فعله اه اشار بذلك الى جواز كون الاجماع على طريقة القدماء كاشفا بالتضمن عن تقرير المعصوم وفعله فيكون نقل الاجماع دالا بالالتزام على نقل التقرير او الفعل الداخلين في السنة وكانه مجرد فرض والا فبعيد وقوعه قوله والثاني انه خبر لغة وعرفا اه لان نقل الاعتقاد ليس نقلا للقول او التقرير او الفعل المندرج في الحديث المصطلح في العرف نظرا لعدم كون القول المكشوف عنه بالاجماع من باب القول اللفظي بل هو عبارة عن الرأي والاعتقاد الا غير ولذا كان الاجماع من الدليل اللبي لا اللفظي وقضية ذلك كونه على جميع الطرائق حجة الحقوقيا قوله ظهر وجه الاستدلال بآية النبأ اه بناء على كون النبأ بحسب العرف للاعم من الاخبار عن حس كقول العدل قال فلان كذا والاخبار عن حدس حدسي كنقل الاجماع لانه يدل بالاجتهاد لا الحس ولو خص النبأ بالاخبار عن حس ولو بحكم الظهور والانصراف كما ادعى الوضعي شكل الاستدلال بالآية الا ان ينقح بها ما هو من الاستدلال من تنقيح مناط او اجماع مركب ويشكل بامكان ابداء الفارق بين الاصل والفرع بان الآية انما تدل على قبول خبر العدل لدلالتها على عدم الاعتناء باحتمال الكذب بعد بلا ريب بنفيه على عدالة المخبر ولا دلالة فيها على نفي الاعتناء باحتمال الخطاء والاشتباه فان كان الخبر عن حس فاحتمال الخطاء منفي بالعادة وبناء العرف معه متعين لقبول الخبر واذا كان عن حدس لان العادة لا تستحيل الخطاء في الحدسيات وبناء العرف ايضا غير مستقر بعدم الاعتناء بل بعدم كونه بعيدا في العادة وهذا الاشكال وارد لو قلنا بعموم النبأ للخبر الحدسي وضعا او اطلاقا ايضا كما لا يخفى وضابطه ان الشارع تعالى جعل الفسق والعدالة معيارا للرد للخبر وقبوله منطوقا ومفهوما لا ريب في ان الايلاء بهما الا لتعمد الكذب وعدم تعمده لان العادل لا يكذب عمدا والفاسق لا يبالي عن الكذب عمدا واما الخطاء والاشتباه فلا ربط للعدالة ولا بالفسق فالمبتلى من نفي احتمالهما الى سوء سبط اسالنا العدم المأخوذة من حكم العادة وطريقة العرف وهي مخصوصة بحسيات المخبر كما عرفت قوله لا تحصيل المعرفة ببدنفقاه بناء على ان التفقه اعم من طلب معرفة الحكم الشرعي وطلب معرفة مدركه الذي هو الاجماع فيما نحن فيه ولو خص بالاول اشكل الاستدلال بآية النفر الا بانضمام احد الامرين اليها تنقيح المناط والاجماع المركب هذا كله بناء على منع ظهور الانذار في الافتاء والا اشكل الاستدلال بها على حكم الخبر فضلا عن الاجماع المنقول ولا مدفع له الا منع الظهور المذكور قوله من حيث انه ظن لا ظن خاص اه هذا اعتراف منه قده بان الاستدلال بدليل الانسداد هنا مما لا وقع له لان الغرض اثبات حجية الاجماع المنقول بعنوانه الخاص لا لانه يفيد الظن بالحكم الشرعي والا فاسباب الظن كثيرة وموضوع دليل الانسداد المطلق في محله يعم الجميع بلا ريب فالاجماع المنقول من حيث افادته الظن لا من حيث هو فلا حاجة الى افراده بالذكر هنا بالخصوص قوله فلا ريب انه يحتمل فساده ويمكن التفصي عن ذلك بان الا يحل كل اخبار العدول متعلقة بمقام استنباط الاحكام الشرعية سواء تعلق بنفس ما يستنبط من الحكم او بمقدماته من مقدمات دليله من اخبار الآحاد الحجية والدليل على ذلك اجماع العلماء عملا بل قولا وفتوى ايضا ولذا تراهم يعتمدون في المطالب الرجالية وتزكية الرواة على اخبار الآحاد بل العلامة صرح به بناء على عدم قدح مخالفة غيره وامثاله من متأخري المتأخرين كصاحب المعالم والمدارك لكونها ناشية عن شبهة موضوعية وهو توهم كون تزكية الراوي من باب الشهادة لا الرواية التي يكتفى فيها بالواحد ومن جملة موارد اجماعهم العملي في قبول العدل الواحد ما في تحرير الوقايع المسئول عنها ابتداء الآحاد وتعيين دوات الاصل واصحاب الاصول وبيان الرواة وذكر الوسائط وبيان الطبقات وتمييز المشتركات وغير ذلك مما لا يحصى كثرة مع انه لا ريب انما ذكر ليس اخبارا وظنا بنفس الحكم الشرعي بل بمقدمات دليله فالكلية المذكورة المنتجة بالاجماع العملي مما لا ينبغي الاسترابة فيه قوله فان مبنى الاطلاع على الاجماع غالبا على الحدس وهو مما يجري فيه الخطاء هذا على ما اشرنا اليه في الحواشي السابقة صحيح يقوى هذا الاشكال بالقياس الى نفس قول الامام او اعتقاده المكشوف عنها بالاجماع فانهما في جميع موارده لا بد وان كان الاتيان بالحدس ويكون مما ليس احتمال وقوع الخطاء فيه على احتمال ووقوع التعمد والكذب

في الاخبار غير جيد لوجود الفارق الذي اشرنا اليه سابقا من جهة ضعف الاحتمال في المقيس عليه فيتعين الاصل المأخوذ من العادة والحاجة على عدم الاعتناء وقوته في المقيس فلا نافي له اصلا وهذا ربما يقدح في الحجية حتى مع اناطتها بالظن لعدم حصوله وبلوغه حد الاطمينان ما دام الاحتمال المذكور قائما قوله وهو انا قد بينا ان الطريقة التي اختارها الشيخ اه حاصله ان اجماعات الشيخ نقلوا الكشف عن رأي الامام واعتقاده مبتنية على ملازمة فاسدة لفساد مدركها وهو قاعدة اللطف وظاهر ان فساد المبنى عليه يقتضي فساد المبنى ويلزم من ذلك ان يكون اصل الاجماع الذي ينقله الشيخ ومن وافقه في الطريقة فاسدا ومن الظاهر عدم جواز الاعتماد على اصل فاسد اذ لو كان معلوما فكيف بنقله الغير المفيد للعلم قوله فلاحظ كتاب العدة مصرحا فيها بذلك في مواضع اه قد يقال انه قد بعد دعوى اختصاص طريقته فيما اخذه بانه ذكر في رد السيد المرتضى حيث ابطل الاجماع بطريقة اللطف لمنع وجوب الظهور واظهار الحق لنا اذا كنا نحن السبب في غيبته واستناده انه يلزم على ما بنى عليه من ابطال هذه الباب اثبات الاجماع على مذهب الامامية وهذا كما ترى ظاهر بل صريح في دعوى اختصاص الطريقة في هذه الطريقة المرتضية نعم بعض عباراته توهم موافقته للقوم ايضا الا انها قابلة للتوجيه غيرها فيما ادعيناه من اختصاص الطريقة لكن سيعرف في بحث حجية خبر الواحد انه عند دعوى اجماع الطائفة على الحجية عبارته صريحة في موافقة القوم ايضا فليلاحظ قوله فان نقلهم للاجماع في كتبهم لا لاجل ان يعتمد عليه من بعدهم اه فيه منع واضح تقدم منا الاشارة اليه ونزيد هنا ان الفقيه اذا ذكر في كتابه عند الاستنباط دليل المسئلة ومدرك الحكم لم يقصد به انتفاع غيره ممن ينظر في كتابه واعتقاده عليه بل غرضه تعيين المدرك الذي اعتمد عليه نفسه والاجماعات المنقولة في كلام الاصحاب ايضا يقصد من نقلها تعيين المدرك لا ترتب الآثار على النقل التي منها ان يعتمد غيره على المنقول قوله فاخفاء ذلك مع تعدد اصطلاحه تدليس اه سيندفع كونه تدليسا بما بيناه فانه انما يلزم بعد ثبوت مقدمتين الاولى ان يعلم الشيخ المدعي للاجماع ان علماء زمانه ومن بعدهم متفقون على الرجوع الى اجماعاته والاعتماد عليها والثانية ان يعلم ايضا ان العلماء كلهم او جلهم او بعضهم يخالفونه في الطريقة ويبطلون الاجماع بطريقة اللطف ولا يجوزون الرجوع الى الاجماعات المنقولة على هذه الطريقة وانى له باثباتهما قوله فاذا قال فلان عدل لا بد ان يريد منه العدالة التي تكون كافية عند الكل اه وهي الملكة الرادعة عن ارتكاب الكبائر والاصرار على الصغائر لانه المعنى المتفق عليه عند الكل وهذا في تزكية الرواة في كتب الرجال مسلم ولا قياس عليها دعوى الاجماع في كتب الفقه لوجود الفارق وهو انه لا غرض لعلماء الرجال في تأليف كتبها الا لتكون مرجعا لمن بعدهم من العلماء الفقهاء رضوان الله عليهم في معرفة احوال الرواة وصفات اسناد الروايات ولا مقصود لهم في تعديلاتهم الا رجوع الناس اليها والاعتماد عليها فوجب عليهم القصد الى اعلى المراتب في كل المعاني ليترتب عليه الفائدة المقصودة لئلا يلزم نقض الغرض بخلاف دعوى الاجماع لغرض التنبيه على مدرك الحكم ومستند المسئلة حسبما ترجح في نظره فلا يلزم من عدم ارادة المعنى الاعلى نقض الغرض ولا محذور آخر قوله فليجعل الاجماعات المنقولة على قسمين اه هذا مع اختلاط الصحيح والفاسد لا يجدي نفعا في الاعتماد على ما يصح الاعتماد عليه لعدم التميز الا ان يعلم من حال الناقل ارادة المعنى الاعلى قوله فالتواتر انما هو في ملزوم الاجماع لا في نفسه اه فان الرأي والاعتقاد وان كان لا يدرك بالحس لا ان القول الكاشف عنه يدرك به فالاقوال المجتمعة لكشفها عن الآراء والاعتقادات ملزومة للاجماع وهو تطابق الآراء فالتواتر في ملزوم الاجماع لا في نفسه والمراد بالقول عبارة الفقيه التي يرسمها في كتابه عند تحرير الفتوى وبعبارة اخرى القول الكتبي لانه الذي يدرك بحس البصر لا القول اللفظي الذي يدرك بحس السمع لانه قليل جدا ان سلمنا تحققه كيف وهو متوقف على بقاء المجمعين جميعا حتى يتم استماع القول منهم بطريق المشافهة مع ان الاجماع في غالب موارده ينعقد بتلاحق الاعصار وتعاقب الازمان لعدم اتفاق اجتماعهم في عصر واحد قوله مثلا ان الماء الكثير لا ينجس بالملاقاة اه على معنى فرض نقلة الاجماع على هذه العبارة التي هي من قسم الخبر الذي يعتبر في صدقه مطابقته الواقع وفي خطائه على ما هو من مقتضى قوله لا تجتمع امتي على الخطاء عبارة عن الحكم بمطابقة مضمونه للواقع وان لم يعتقده القائل

علي ما هو عليه واصدق الخبر عند المتكلم حيث لم يعتبر فيه مطابقة الاعتقاد وهذا هو معنى قوله ليس علينا ان نبحث عن مطابقته
لاذهانهم قوله يدل على عدم اجتماعهم على القول الخطاء اه اي على الكذب فوجب الحكم بكونه صدقا صوابا كالكلام النبي ص عن الكذب فان الخطا
يقال على ما لم يطابق الواقع الذي لا عبرة قولا كان او اعتقادا قوله فهذا القول المتفق عليه ان ثبت بالتواتر فقطعي اه لا يخفى ما فيه
من المسامحة في التعبير فان الذي يثبت بالنقل المتواتر هو الاجماع على القول المذكور لا نفس القول ثم القطع بوقوع الاجماع بسبب تواتر
نقله يستلزم القطع بكون المجمع عليه هو القول المذكور على معنى القطع بصدوره من المجمعين والظاهر ان في العبارة حذفا وتقديرها
ان هذا القول المتفق عليه ان ثبت بالاجماع الثابت بالتواتر فقطعي والتأمل في اطراف كلامه يقضي بان المراد من كونه قطعيا قطعية
صدوره من الائمة المجامعة لخصوصيته التي هي عبارة عن قطعية دلالته وان الخصوصية جهة مشتركة بين ما نقل الاجماع عليه متواترا
او آحادا ولذا فسر القسم الثاني بظنية طريقه لا ظنيته نفسه وذكر انه كالمتن القطعي الثابت بالسند الظني واستشهد بكلام الحاجبي
في الاستدلال على حجية الاجماع المنقول المتضمن للفرق بينه وبين خبر الواحد بالظنية والقطعية اذ لا يعقل ذلك الفرق مع شركتهما في
ظنية الطريق وهو النقل الاحادي الا باعتبار كون الخبر ظنيا في دلالته والاجماع قطعيا في دلالته والاصح من جميع ما ذكر في افادة
اعتبار الخصوصية في الاجماع ومعقده قوله اخبار وهذا مثل ان يقول احد ان العمل بالظاهر المحكي من المعصوم الا ان كان واجبا فالنقل
الحكي اولى ولا ينافيه قوله بقبل ذلك وليس غرضه ان الاجماع المنقول بخبر الواحد يفيد القطع فانه نفي لافادته القطع بكون المجمع عليه
حكما واقعيا وهو لا ينافي خصوصيته ودلالته عليه فيعتبر في افادة كونه حكما واقعيا مع خصوصيته دلالته عليه قطعية سنده اعني
القطع بوقوعه وطريقه باعتبار كونه نقل الواحد لا يفيده قوله والا فالظاهر من الاجماع على القول هو الاجماع على مؤداه ومفهومه اه
كانه زعم ان الاجماع على مؤدى القول ومفهومه على معنى مضمونه وهو عدم نجاسة الكتبي بالملاقاة ليس مراد الفاضل المذكور من
كلامه المتقدم والظاهر انه استظهره من قوله وليس علينا ان نبحث عن مطابقته لاذهانهم وفيه ان ارادة مؤدى الخبر ومضمونه على حسب
دلالته الخصوصية لا يلازم الاعتقاد وبذلك المؤدى فقطع النظر عن مطابقة القول المجمع عليه لواقع المجمعين واعتقادهم لا يلازم
قطع النظر عن ارادتهم مؤدى القول ومضمونه ومراد الفاضل من العبارة المذكورة هو قطع النظر عن مطابقته الاعتقاد لا قطع
النظر عن ارادة المؤدى التي عليها مدار الدلالة فالاجماع على المؤدى بالمعنى المذكور هو لازم الاجماع على القول فيكون مما اراده
الفاضل من كلامه المتقدم على ما شرحناه في توجيهه مع ما ذكرناه من الشواهد عليه فلا ينبغي نفي كونه مرادا له ومن ملاحظة ذلك
كله يعلم ان … ما فرضه من الاجماع على القول الى الاتفاق على محض اللفظة ثم تفسيره بالاتفاق على كيفية قراءة اللفظ واعرابه ثم تفسير
بعدم فايدة له في المسائل الفقهية ثم ابداء احتمال القول بان فايدته صيرورة المتن قطعيا وان كانت الدلالة ظنية كله وارد على خلاف
التحقيق فان هذه الكلمات باجمعها تاويلات باردة واحتمالات ركيكة لا يحتملها كلام الفاضل مبناها على الغفلة عن حقيقة مراده
حسب ما شرحناه قوله على ما حقق المقام اه قد عرفت ان مقتضى ما حققنا ان يكون المراد من كونه قطعيا هو القطع بصدور القول
من المجمعين المجامع لخصوصيته الدلالة المفيدة للقطع بمرادهم لا ما ذكره قوله فهل هذا الا اتفاق قضاء اه بل قد عرفت ما عرفت من انه يقطع
النظر عن الدلالة على المراد والمنع من القطع بمرادهم بناء في الخصوصية على ما فهمه حسبما بيناه نعم لو نوقش في خصوصية المثال المتقدم
كان له وجه الا انه مناقشة في المثال قوله فالكلام في ذلك انا لا نعلم ان هذه الاية قرآن ام لا الا انها من القرآن ام لا اه الفرق بين التعبيرين
ان الشك في الفرد به قد يكون باعتبار الشك في الصدق كالتعبير الاول وقد يكون باعتبار الشك في الاندراج كالتعبير الثاني وتوضيحه
ان القرآن بحسب المفهوم الشرعي عبارة عن الكلام المنزل على وجه الاعجاز وبحسب المصداق يطلق على ما بين الدفتين والاية المشكوك فيها
تارة يكون بحيث يشك في انها قرآن ام لا وهذا من الشك في الصدق … على تقدير ثبوت القرآنية ان تكون مصداقا آخر مباينا لما بين
الدفتين وقد تكون بحيث يشك في انها من القرآن الذي هو ما بين الدفتين فهو قطعي والاية على تقدير كونها منه تكون قطعية واذا ثبت بخبر الواحد

كانت ظنية لظنية طريق ثبوتها لا لظنية نفسها لانها على تقدير الثبوت بطريق قطعي يكون قطعية وفي الفرق نظر اذ لو ثبت القرآنية على
التعبير الاول لم يجعل الواحد لعدم علمنا بانها من القرآن بمعنى الكلام المنزل على وجه الاعجاز مع ان مبنى توهم الفرق على الشك
بينهما في معنى القرآن بارادة الكلام المنزل في الاول وما بين الدفتين في الثاني ولو اريد بهما الكلام المنزل اتحد مؤدى التعبير
ولو اريد بهما ما بين الدفتين صح التعبير الثاني دون الاول لعدم صحة حملها بين الدفتين على آية واحدة وعلى هذا فكون القرآن
قطعيا بكلا اطلاقيه معناه القطع بصدوره والشك في الاية بكلا التعبيرين معناه الشك في صدورها وقد عرفت مما بيناه في
توجيه قطعية القول المجمع عليه انه ليس من قبيل القرآن في معنى القطعية وان كان من قبيل الشك فيما يشك في الاجماع عليه الى الشك في
صدوره من المجمعين قوله فالاجماعيات ليست متعينة اه فيه ان الاجماعيات امور متعينة في الخارج محققة في نفس الامر غاية الامر عدم
كونها مجموعة معلومة بالتفصيل فالشك في ان هذا اجماع يرجع الى الشك في انه من الاجماعيات ام لا فلا فرق بين التعبيرين اصلا
قوله في الكتاب اه اي فيما يتعلق من المباحث بكتاب الله العزيز الذي يقال له القرآن وهو في الاصل مصدر كالغفران بمعنى الجمع يقال
قرأت الشيء قرآنا اي جمعته جمعا وانما سمي به الكتاب لجمعه القصص والامر والنهي والوعد والوعيد والايات والسور او بضم بعضها الى
بعض وقيل القرآن ما يقرأ به كالقربان لما يتقرب به فيكون اسما سمي به ما بين الدفتين لانه يقرأ به من القراءة بمعنى التلاوة يقال قرأت
الكتاب اي تلوته قوله المحقق جواز العمل بمحكمات الكتاب نصا كان او ظاهرا اه اي يراد بالمحكمات ما يعم النص الذي مدار نصوصيته
على افادة القطع بالمعنى على انه مراد والظاهر الذي مدار ظهوره على افادة الظن النوعي بالمعنى على انه مراد والمراد بجواز العمل بها
جواز الاخذ بمراداته تعالى المقطوع بها على انها احكام واقعية وجواز ترتيب آثار الواقع عليها وهذا اولى لان المعنى الراجح مع المنع
من النقيض في النص وبدونه في الظاهر اعم من ان يكون من قبيل الحكم او من قبيل موضوعه فما كان مما ذكر حكم كبروي ومتفرع على امر
صغروي وهو كون الالفاظ المندرجة في المحكم بحسب الاصل باقية من جنسه وقوعها في الكتاب على كونها محكمات باعتبار النصوصية او الظهور
فقول المنكرين لجواز العمل بالمحكمات يرجع اما الى انكار الحكم الصغروي بدعوى طرو التشابه لمحكمات الكتاب باعتبار ورودها فيه
فلا يوجد فيه لفظ يكون واضح الدلالة على المعنى بحيث يفيد القطع او الظن النوعي بمراده تعالى باعتبار كونها مجملة او مؤولة او
الى انكار الحكم الكبروي بدعوى عدم جواز ترتيب آثار الواقع على مراداته المقطوع او المظنون بها من الفاظ الكتاب المندرجة في المحكمات
ومرجعه الى منع الشارع عن استفادة المطالب من الفاظه بالاستقلال والادلة تساعد على الاول ولذا قال فيما بعد وهو الاظهر من
مذهبهم وهذا هو ما فهمه بعضهم وقال ان مذهبهم ان كل القرآن متشابه بالنسبة الينا كما نقله وما تعرض من القول بالفرق بين
النص والظاهر بما ساعده على الثاني بناء على كمال سخافة انكار الكبرى في النصوص اذ ليس وراء القطع بمراده تعالى شيء و
عدم امكان قيام المنع الشرعي من العمل به للزوم التناقض بخلاف انكارها في الظواهر اذ لا يلزم من منع العمل بظهور الظواهر الذي
مرجعه الى منع التعويل على الظن المستند اليه محذور قوله وفصل بعض الافاضل اه كانه اراد بالمحكم الذي حكم ببطلان نفي وجوده
في القرآن خصوص النص وملخص ما اختاره من التفصيل ان نصوص القرآن لا يتطرق اليها منع صغروي ولا منع كبروي اما ظواهره
التي ادعي ظهورها فمنها ما يتطرق اليها منع صغروي لطرو التشابه لها ومنها ما يتطرق اليها منع كبروي لقيام المنع الشرعي من العمل
بالظن المستند الى ظهورها قوله فان هذا التشابه على الوجه الذي ذكره اه ان التشابه الحاصل بالنسبة الينا في الظواهر المحتملة
للتخصيص والتقييد والنسخ ونحوها من سائر انواع المجاز فان نحو هذا التشابه لكونه طاريا في ازمنة الغيبة بسبب حدوث الاختلالات
العارضة لظواهر القرآن على تقدير تسليمه لا اختصاص له بالقرآن بل يوجد في الاخبار ايضا المشاركة لها القرآن في عروض الاختلالات
في ازمنة الغيبة وهذا ليس من التشابه الذي يدعيه الاخباريون فان مرادهم به تشابه الفاظ القرآن في حد انفسها من حين نزولها
لغير اهل بيت العصمة الذين دلت الروايات على اختصاص علم القرآن على معنى فهم الفاظه والانتقال الى معانيها المرادة منها بهم

عليهم السلام وهذا لا اختصاص له بزمان دون زمان فلا معنى لتقييده بالغيبة الثانية كما صنعه الفاضل المذكور قوله والصلوة
على نجيبه الذي ارسله بالفرقان اه في رواية عبد الله بن سنان قال سألت ابا عبد الله عن القرآن والفرقان قال القرآن جملة
الكتاب واخبار ما يكون والفرقان المحكم الذي يعمل به وكل محكم فرقان وعنده دلالة واضحة على كذب ما ادعوه من كون جميع
القرآن متشابها كما ان فيه دلالة واضحة على ان من حكم المحكم جواز العمل به فبطل به ما ادعوه من تمام المنع من العمل بمحكماته قوله
حجة الله على خلقه اه هذا هو العمدة من محل الدلالة فان الحجية على عموم الخلق مع عموم الثابت من المنع من العمل الا بحجيته واوضح
مما نقله دلالة الخبر المروي عن الكافي وتفسير العياشي عن الصادق عليه السلام عن ابيه عن ابائه قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله ايها الناس انكم
في دار هدنة وانتم على ظهر سفر والسير بكم سريع وقد رأيتم الليل والنهار والشمس والقمر يبليان كل جديد ويقربان كل بعيد ويأتيان بكل
موعود فاعدوا الجهاز لبعد المجاز قال فقام المقداد بن الاسود فقال يا رسول الله وما دار الهدنة فقال دار بلاغ وانقطاع فاذا
التبست عليكم الفتن كقطع الليل المظلم فعليكم بالقرآن فانه شافع مشفع وماحل مصدق ومن جعله امامه قاده الى الجنة ومن جعله
خلفه ساقه الى النار وهو الدليل يدل على خير سبيل وهو كتاب فيه تفصيل وبيان وتحصيل وهو الفصل ليس بالهزل وله ظهر وبطن فظاهره حكم
وباطنه علم ظاهره انيق وباطنه عميق له نجوم وعلى نجومه نجوم لا تحصى عجائبه ولا تبلى غرائبه فيه مصابيح الهدى ومنار الحكمة ودليل
على المعرفة لمن عرف الصفة الخ وفي مواضع منها دلالة والماحل هو الذي يمحل اي يسعى بصاحبه الى السلطان والمراد به هنا ان القرآن
يسعى فيمن لم يتبعه الى الله عز وجل اي يشكو اليه ومن جعله امامه كناية عن الرجوع اليه واتباع احكامه ومن جعله خلفه كناية عن الاعراض
عنه ومخالفة احكامه وظاهره حكم اي حكم يجب اتباعه وباطنه علم اي علم خفي عن عامة الناس يجب رده الى الله ورسوله وامنائه الذين
هم خزان هذا العلم ويدل ذلك على ان الاحكام التي وجب اتباعها غير المعصومين منوطة بالظواهر لا بالبواطن انيق اي حسن معجب
من نظر اليه نجوم الشيء بالفتح منتهاه لمن عرف الصفة اي لمن له صفة التعرف اي استعداده وقابليته قوله ومنها خبر الثقلين الذي ادعى
تواتره بالخصوص اه هذا الخبر متواتر بطرق الفريقين لكنه في الخاصة بالفاظ مختلفة متقاربة المعاني مثل قول الرضا للمأمون في
حديث حيث سأله المأمون وقال ومن العترة الطاهرة فقال الرضا الذين وصفهم الله في كتابه فقال انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس
اهل البيت ويطهركم تطهيرا وهم الذين قال رسول الله صلى الله عليه وآله اني مخلف فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي اهل بيتي وانهما لن يفترقا حتى
يردا علي الحوض انظروا كيف تخلفوني فيهما ايها الناس مثل قوله ايضا في اخر خطبته اني تارك فيكم الثقلين الثقل الاكبر والثقل
الاصغر فاما الاكبر فكتاب ربي واما الاصغر فعترتي اهل بيتي فاحفظوني فيهما فلن تضلوا ما تمسكتم بهما الى غير ذلك مما يقف عليه المتتبع
قوله والامر بالتمسك بالكتاب اه اي الامر المستفاد من سياقات هذه الاخبار او من عبارة ما ان تمسكتم بهما لن تضلوا ابدا ونحو فلن
تضلوا ما تمسكتم بهما وظاهر التمسك بهما في متفاهم العرف استقلال كل منهما في استفادة المطلب عن غيرهما بما يحتاج الى الانضمام في فهم
المتشابهات ومعرفة الناسخ من المنسوخ ويتأكد هذا الظهور الى ان يبلغ الخصوصية بملاحظة عطف اهل البيت نظرا الى الاستقلال
ذلك عند الاخبارية بالافادة والاستفادة وعدم افتقاره الى الانضمام قوله فان ذلك لاجل ابهام المتشابهات اه فان الواجب في
فهم متشابهات الآيات هو الرجوع الى اهل البيت كما ان الواجب للعمل في متعارضات الروايات هو العرض على الكتاب وعبارة المصنف لا تخلو عن
قصور لان عدم الافتراق فيه لا بد من اعتباره في الجانبين وهذا احد محتملات عدم افتراقهما والاظهر كون المراد به الموافقة بين الاحكام
التي تضمنها الكتاب والاحكام التي بينها اهل البيت وما فيه من نوع المخالفة الظاهرية بينهما بالعموم والخصوص والاطلاق
والتقييد وغيرهما بعد ارجاع التأويل الى احدهما بالتخصيص والتقييد وغيرهما من انواع المجاز بحيث ساعد عليه فهم اهل اللسان
غير مضائر لاولهما الى الموافقة الحاصلة من مجموع النص والاظهر منهما باثبات الارادة خلاف الظاهر من النص والاظهر وربما يحتمل
بعيدا ان يكون عدم افتراقهما كناية عن كون تمام الكتاب الذي هو مجموعة امير المؤمنين صلوات الله عليه والملائكة اجمعين لا يزال عند الائمة

عليهم السلام واحدا بعد واحد حتى يردا على النبي الحوض ومن ملاحظة هذا الاحتمال ربما يتظاهر الخصم على المستدل بان يقول
ان مورد الخبر والثقلين هو القرآن الذي عند الائمة لا غيره مما هو بايدينا الآن الذي هو محل البحث وبعد فرض تسليم كون
مراده خصوص هذا القرآن بل القدر الجامع بينه وبين غيره الذي منه ما بايدينا وثانيا ان ما بايدينا بعض مما هو عند الائمة
عليهم السلام وجواز التمسك بالكل يستدعي جواز التمسك بالبعض نظرا الى ان كل واحد من ابعاض الكل دليل مستقل على
خصوص الحكم المستفاد منه بالاستقلال قوله وما يعلم تأويله الا الراسخون في العلم اه عطف على المتشابهات والموجود في الآية
وما يعلم تأويله الا الله والراسخون في العلم وفي رواية عن الباقر يعني تأويل القرآن كله وفي رواية ايضا عن الصادق نحن الراسخون
في العلم ونحن نعلم تأويله وفيها جرى في رسول الله صلى الله عليه وآله افضل الراسخين في العلم قد علمه الله عز وجل جميع ما انزل عليه من التنزيل و
التأويل وما كان الله لينزل عليه شيئا لم يعلمه تأويله واوصياؤه من بعده يعلمونه كله قوله فان المراد بالمتشابه هو مشتبه
الدلالة اه قيل المحكم ما علم المراد بظاهره من غير قرينة تقترن اليه ولا دلالة تدل على المراد به لوضوحه نحو قوله تعالى ان الله لا
يظلم الناس شيئا ولا يظلم مثقال ذرة ونحو ذلك مما لا يحتاج في معرفة المراد به الى دلالة تدل عليه والمتشابه ما لا يعلم المراد بظاهره
حتى يقترن به ما يدل على المراد منه لالتباسه نحو قوله تعالى واضله الله على علم فانه يفارق واضلهم السامري لان اضلال السامري
قبيح واضلال الله تعالى حسن ولا يكون الا بان يراد منه خذله الله تعالى فاما يضلال او وهذا اجود الاقوال في معنى المحكم والمتشابه
واليه يرجع ما ذكره المصنف ويدل على منطبقه المروي عن الصادق انه سئل عن المحكم والمتشابه فقال المحكم ما يعمل به والمتشابه ما اشتبه
على جاهله وفي رواية الناسخ الثابت والمنسوخ ما مضى والمحكم ما يعمل به والمتشابه الذي يشبه بعضه بعضا فاعلم ان الآية التي
اشار اليها بنفسها دليل على بطلان مقالة الاخبارية في كل من انكار الصغرى وانكار الكبرى اما الاول فلان قوله تعالى منه آيات
محكمات هن ام الكتاب واخر متشابهات نص في انقسام آيات الكتاب الى المحكمات والمتشابهات واشتماله عليهما بالفعل اما الثاني
فلان قوله تعالى فاما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه في سياق الذم والتوبيخ فيدل على المنع من العمل بالمتشابهات
بالاستقلال من غير رجوع الى الراسخين في العلم وطلب تأويلها وبيان مراد الله تعالى بها منهم ولا تخرجه ورودهما في سنة النبي صلى الله عليه وآله او
سنة اوصيائه عليهم السلام وعلى ان مورد هذا المنع هو المتشابهات دون المحكمات ولا الكتاب المنقسم اليهما فيدل على ان في محكماته لا حاجة
في استفادة المطلب منها الى تخريج وورود تأويل وبيان للمراد من الراسخين في العلم عليهم السلام بل في بعض الاخبار ما يدل على صدور
الرخصة في العمل بمحكماته لغير الائمة عليهم السلام كالمروي عن العيون عن الرضا قال من رد متشابه القرآن الى محكمه هدي الى صراط مستقيم
ثم قال ان في اخبارنا متشابها كمتشابه القرآن ومحكما كمحكم القرآن فردوا متشابهها الى محكمها ولا تتبعوا متشابهها دون
محكمها فتضلوا فان رد المتشابهات الى المحكمات عبارة عن تقديم النص والاظهر على الظاهر بارجاع التأويل اليه وهو حمله على
ارادة خلاف ظاهره لقرينة منفصلة هي النص والاظهر ومنه تقديم الناسخ على المنسوخ بحمل اطلاقه بالنسبة الى الازمان
على ارادة عدم استمرار الحكم والخاص على العام بحمله على ارادة الخصوص والمقيد على المطلق بحمله على ارادة الفرد المعين ومن
المعلوم انه فرع وجود محكم في القرآن يكون بالقياس الى غيره نصا او اظهر وفرع على جواز العمل به شرعا بعدم وجود منع شرعي
عن استفادة المطلب منهما بالاستقلال فانقدح من الرواية المذكورة وغيرها من الآية المتقدمة والروايات الآمرة بالرجوع
في فهم المتشابهات الى الراسخين في العلم ان المتشابهات القرآن على قسمين احدهما ما يعلم تأويله بملاحظة محكماته وثانيهما
ما لا يعلم تأويله الا بالرجوع الى الراسخين في العلم الذي هو اعم من الرجوع الى سنة النبي صلى الله عليه وآله وسنة اوصيائه قوله لانه يجري
عادة الله في بيان الاحكام على النطق والكلام اه ومن ثم قال عز من قائل وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه وروي ان
الله اجل من ان يخاطب قوما بخطاب يريد منهم خلاف ما يفهمون قوله والاحتياج الى الترجمة للعجمي مثلا ليس من باب الاحتياج الى

بيان الامام او فان الترجمة بيان للمعاني المرادة من الفاظ لغة على حسب ما يقتضيه اوضاع تلك الالفاظ في هذه اللغة للجاهل
بها وهذا يتاتى من كل عارف باللغة عالم باوضاع الفاظها اما ما كان وغيره بخلاف ما يحتاج الى بيان الامام من جهة انه
من الراسخين في العلم فانه جهة زائدة على معرفة اللغة والعلم باوضاع الفاظها تنشاء من جهة الة الاحتياج بالمراد لاجمال او ارادة خلاف
وان كان من اهل اللغة العالمين باوضاع الفاظها وبيانه لا يتاتى الا ممن اوقفه الله سبحانه على مراداته في المتشابهات من المجملات
والمؤولات فيجوز التفكيك بين بيان المرادات على حسب ما تقتضيه اوضاع الفاظ لغة العرب هو الترجمة وبيان المرادات على
حسب ما اوقفه الله سبحانه عليها بان الاول اخص محتاجا الى البيان اعني العجمي الفج واعم مبينا للمراد اعني كل من يعرف اللغة
العربية والثاني اعم محتاجا الى البيان اعني كل من عدا الامام ممن لا يفهم المتشابهات عجميا كان او عربيا واخص مبينا اعني الامام
هاهنا قوله ومنها الاخبار الكثيرة التي استدل منها الائمة لاصحابهم اه وهي الاخبار التي احتج فيها الائمة لاصحابهم باعتقاد
عنده من الايات الكتابية على الحكم المنقول عنه من غير تعرض لبيان المراد اكتفاء بفهم المخاطب ومن ذلك المروي في الفقيه والكا
عن الصادق قال له رجل ان لي جيرانا ولهم جوار يتغنين ويضربن بالعود فربما دخلت المخرج فاطيل الجلوس استماعا مني لهن فقال
الصادق لا تفعل فقال والله ما هو شيء اتيته برجلي انما هو سماع سمعته باذني فقال الصادق تالله انت اما سمعت الله يقول
ان السمع والبصر والفؤاد كل اولئك كان عنه مسئولا فقال الرجل كاني لم اسمع بهذه الاية من كتاب الله من عربي ولا عجمي ونحو
هذه الاخبار الروايات الكثيرة المتضمنة لتعليم الائمة اصحابهم الاحتجاج بما ورد في الكتاب على خصومهم من اهل الضلال ومن ذلك
ما رواه الصدوق في اعتقاداته عن زرارة قال قلت للصادق ان رجلا من ولد عبد الله بن سبا يقول بالتفويض فقال وما التفويض
فقلت يقول ان الله تبارك وتعالى خلق محمدا وعليا ثم فوض الامر اليهما فخلقا ورزقا واحيا واماتا فقال كذب عدو الله
اذا انصرفت اليه فاقرا عليه الاية في سورة الرعد ام جعلوا لله شركاء خلقوا كخلقه فتشابه الخلق عليهم قل الله خالق كل شيء و
هو الواحد القهار فانصرفت اليه فاخبرته فكانما القمته حجرا او قال فكانما خرس ومثلها الاخبار المتضمنة لتقرير الائمة اصحابهم
على التمسك بظواهر الكتاب من غير ردع لهم وان نبهوهم في بعض الموارد ارادة خلاف الظاهر ومن ذلك ما عن زرارة ومحمد بن مسلم قالا
قلنا للباقر ما تقول في الصلوة في السفر كيف هي وكم هي فقال ان الله عز وجل يقول واذا ضربتم في الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا
من الصلوة فصار التقصير في السفر كوجوب التمام في الحضر قالا قلنا انما قال تعالى وليس عليكم جناح ولم يقل افعلوا وكيف اوجب ذلك
فقال او ليس قد قال الله عز وجل في الصفا والمروة فمن حج البيت او اعتمر فلا جناح عليه ان يطوف بهما الا ترون ان الطواف
بهما واجب مفروض لان الله عز وجل ذكره في كتابه وصنعه نبيه وكذا التقصير في السفر شيء صنعه نبيه وذكره الله تعالى في كتابه
الخ فانهما تمسكا بظاهر الكتاب في عدم دلالة نفي الجناح على الوجوب بل الدال على الوجوب هو صنعه والامام عليه السلم لم يردعهما ولم
يقل لهما ليس لكم الاستدلال بالتمسك بظواهر الكتاب بل ذكر لهما ان هذا الظاهر ونظيره في نظركم اريد بهما خلاف الظاهر وهو
الايجاب والقرينة عليه فعل النبي الذي هو بيان فعلي للمجمل الذي هو من المؤول قوله انما يعلم القرآن من خوطب به اه ونحوه
الناقرة في حديث قتادة انما يعرف القران من خوطب به وتمام الحديث ما رواه في الكافي باسناده عن زيد الشحام قال دخل قتادة بن
دعامة على ابي جعفر فقال يا قتادة انت فقيه اهل البصرة فقال هكذا يزعمون فقال ابو جعفر بلغني انك تفسر القران فقال له
قتادة نعم فقال ابو جعفر بعلم تفسره ام بجهل قال لا بل بعلم فقال له ابو جعفر فان كنت تفسره فانت انت وانا اسئلك فقال قتادة
سل قال اخبرني عن قول الله وقدرنا فيها السير سيروا فيها ليالي واياما امنين فقال قتادة ذلك من خرج من بيته بزاد وراحلة وكرى
حلال يريد هذا البيت كان امنا حتى يرجع الى اهله فقال ابو جعفر نشدتك الله يا قتادة هل تعلم انه قد يخرج الرجل من بيته بزاد
وراحلة وكرى حلال يريد هذا البيت فيقطع عليه الطريق فتذهب نفقته ويضرب مع ذلك ضربة فيها اجتياحه قال قتادة اللهم نعم

واجبا

في نسخة

فقال ابو جعفر ويحك يا قتادة ان كنت انما فسرت القران من تلقاء نفسك فقد هلكت واهلكت وان كنت اخذته من الرجال فقد هلكت
واهلكت ويحك يا قتادة ذلك من خرج من بيته بزاد وراحلة وكرى حلال يؤم هذا البيت عارفا بحقنا يهوانا قلبه كما قال الله تعالى
واجعل افئدة من الناس تهوي اليهم ولم يعن البيت فيقول اليه فنحن والله دعوة ابراهيم التي من هوانا قلبه قبلت حجته والا فلا يا
قتادة فاذا كان كذلك كان امنا من عذاب جهنم يوم القيمة قال قتادة لا جرم والله لا فسرتها الا هكذا فقال ابو جعفر ويحك يا
قتادة انما يعرف القران من خوطب به فقوله يدفع ان جميع الحاضرين مجلس الخطاب والمحاورة فان من خوطب به بناء على اختصاص
الخطابات الشفاهية بالحاضرين وعمومها لهم وللموجودين في زمان الخطاب الغائبين عن مجلسه يعم غير الائمة بل لا يعم من الائمة الا
امير المؤمنين والحسنين عليهم السلم في الجملة وحصر عليه السلم علم القران فيمن خوطب به يستدعي كون غير الائمة من الحاضرين مجلس
الخطاب بل مطلق الموجودين في زمانه يعلم القران ويعرفه والتحقيق في الجواب ان يقال ان المراد حصر علم جميع القران حتى متشابهاته وانه
انما عبر عن اهل البيت عم بمن خوطب به لانهم مخاطبون واحدا بعد واحد بعلم جميع القران بتعليم من الله سبحانه لرسوله ومن الرسول
لوصيه هكذا وصيا لوصي الى ان ينتهي الى الثاني عشر الامام المنتظر عجل الله فرجه والشاهد لذلك على ما في حديث قتادة حيث انه
لما قال لا بل بعلم يتضمن ذلك دعوى علمه بكل القران حتى متشابهاته ثم فسر اية السير بمن خرج من بيته بزاد وراحلة وكرى حلال
يريد هذا البيت كان امنا حتى يرجع الى اهله فنبه على فهمه من الاية امور ثلث احدها كونها في شان المريد للبيت الذي يخرج من بيته
بزاد وراحلة وكرى حلال وهذا هو ظاهر سياق الاية بقرينة الايات المتقدمة عليها وثانيها فهمه من اطلاق الامر بالسير كون
السير مطلقا في حق المريد للبيت الخارج من بيته غير مشروط بشيء يرجع اليه وثالثها فهمه كون المراد من الامن الامان الدنيوي الذي
هو عبارة عن السلامة من القتل والقطع واخذ النفقة الى ان يرجع الى اهله فصوبه الامام في فهمه الاول حيث قال ذلك من خرج من بيته
بزاد حلال وكرى حلال يؤم هذا البيت فدل على ان ذلك من ظاهر الاية الذي لا يختص فهمه باهل بيت العصمة وخطاه في فهمه
الامرين الاخيرين ففي الاول بقوله عارفا بحقنا يهوانا قلبه دل ذلك على ان المراد من المطلق هيهنا هو المقيد الذي يفيد اشتراط
صحة العمل وقبوله بولاية اهل البيت عم وفي الثاني بقوله فاذا كان كذلك كان امنا من عذاب جهنم يوم القيمة دل ذلك على ان المراد
من الامن الامان الاخروي لا ما فهمه قتادة فنبهه عم على ان هذين من المتشابه الذي علمه مختص في اهل البيت عم وظهر من ذلك لقتادة
خطائه في دعوى العلم بجميع القران حتى انه عدل عما فهمه بقوله لا جرم والله لا فسرتها الا هكذا فليتدبر قوله وعنه انه ظاهر بل صريح
في ان المراد علم جميعه اه وجه ظهوره او الصراحة انه عليه السلم حيث قال لقد انزل اليه القران وجعل فيه تبيان كل شيء اراد بجميع القران
جزما لان المنزل الى الرسول وما فيه تبيان كل شيء انما هو جميعه فبمحض ذلك قرينة على ارادة الجميع من قوله وجعل للقران وللعلم
القران اهلا ولا ريب في كونه بحيث يعلم اهل الذكر الذين امر الله هذه الامة بسؤالهم جميعه لا ينافي كون بعضه بحيث يعلمه ويعقد على
فهمه غيرهم بل في الاخبار ما هو صريح في ذلك كقول امير المؤمنين في حديث في احتجاجه على زنديق ثم ان الله قسم كلامه ثلثة اقسام
فجعل قسما منه يعرفه العالم والجاهل وقسما منه لا يعرفه الا من صفا ذهنه ولطف حسه وصح تمييزه ممن شرح الله صدره للاسلام وقسما
لا يعلمه الا الله وملائكته والراسخون في العلم وانما فعل ذلك لئلا يدعي اهل الباطل المستولين على ميراث رسول الله من علم
الكتاب ما لم يجعله الله لهم وليقودهم الاضطرار الى الائتمام بمن ولي امرهم فاستكبروا عن طاعته وهذا الحديث الشريف حجة عليهم
لانه يكشف بصراحته عن غواشي الاوهام وقد دل على انه كل ما ورد في اخبار اهل بيت العصمة من حصر علم القران فيهم عليهم السلم انما اريد
به حصر علم جميعه باعتبار اختصاص علم بعضه فيهم لا ينفي لنكتة ان لا يتظاهر عليهم اهل الخلاف المتامرين المستولين على حقهم الذي جعله
الله لهم بادعاء انهم شاركهم في علم القران ثم ان مراده في تقسيم القسم الاول من القران ما يفهمه العوام والعلماء مثل ان الله لا يظلم
الناس شيئا ولا يظلمون فتيلا وخالق كل شيء واقيموا الصلوة واتوا الزكوة ولا تقربوا الزنا وانما حرم عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير

ومنها انتهى ذلك والقسم الثاني ما يفهمه العلماء خاصة بانوار ملكات اذهانهم التي يقتدرون بها على النظر واعمال ما اكتسبوه من العقل والنقل والعرف من القواعد الكلية التي لها دخل في ادراك المطالب المستنبطة من الكتاب كآية الكرسي وآيات الاحكام والقسم الثالث الذي يختص علمه بالراسخين في العلم بعد الله ويمكنهم هو المتشابهات ممن يجهلها ويتوهمها قوله الظاهر ان المراد بالتفسير اه تفعيل من الفسر يقال فسرت الشيء من باب ضرب بينته واوضحته والتشديد مبالغة فهو المشدد بمعنى وقيل الفسر مقلوب السفر يقال سفرت المرأة عن وجهها اذا كشفت وكذلك سفر الصبح اذا ظهر فالتبيين والايضاح الكشف بمعنى وكذلك البيان بمعنى التبيين كالكلام والسلام بمعنى التكلم والتسليم وبعضهم جعل المسفر بمعنى الكشف اعم مما عدا ما في ذلك ولذا ورد في الاستعمال لرفع الغطاء والسترعن الشيء المستور المغطى وهو كشفت عن وجهها قوله كشف المراد عن اللفظ المشكل اه وهكذا ما في القاموس المجمع والمشكل من اشكل الامر التبس قال بعضهم فاللفظ المشكل هو اللفظ الملتبس فيه المعنى المراد لاجمال او ما او خال عن القرينة وكشفا لمراد منه وايضاح هذا المعنى وتعديته بكلمة المجاوزة لتضمنه معنى رفع الالتباس عن اللفظ قوله وقيل التفسير كشف المغطى اه نقله الطبرسي في مجمع البيان وكذا صاحب القاموس ايضا والمغطى الشيء المستور بالغطاء وهو الستر وكشفه رفع غطائه وستره وهو في معنى اللفظ المحمول عليه عبارة عن رفع غطائه وستره ما ناشئ من الاجمال او التأويل بلا قرينة فالتفسير بكل من المعنيين لا محل له الا المتشابهات ولا يرى بينهما فرقا الا بالعموم والخصوص لتناول الثاني لما عدى معنى اللفظ دون الاول قوله فلا منافاة بين المنع من التفسير بالرأي وجواز العمل بالظواهر اه لان العمل بالظواهر عبارة عن الاخذ بمعاني الالفاظ الواضحة الدلالة عليها بعد الفحص عن نسخها وتخصيصها المحتمل فيها بارادة خلاف ظاهرها كائنا ما كان اعتمادا على ما فيها من الاوضاع اللغوية او العرفية او الشرعية اذا كانت من الظواهر الاولية او على ما معها من قرائن مقال او عقل او حال للصرف عن الحقيقة وتعيين المجاز ولو بنحو القرينة العرفية اذا كانت من الظواهر الثانوية وهذا لا يصدق عليه التفسير بشيء من المعنيين المتقدمين لوضوح ان حمل الاسد في قول القائل رأيت اسدا على حقيقته اعتمادا على وضعه له واصالة الحقيقة وفي قول القائل رأيت اسدا يرمي على مجازه تعويلا على قرينته يرمي لا يقال له التفسير بشيء من المعنيين فلا تكون الاخبار المانعة من تفسير القرآن بالرأي لانه عبارة عن ان يذكر الانسان لمتشابهات القرآن معنى من عند نفسه او بمقتضى هوى نفسه وميل طبعه بتنزيل اللفظ المشكل المتشابه عليه من دون ان يستند فيه الى قرينة معتبرة ولا الى بيان من اهل بيت العصمة كما يكشف عن ارادة هذا المعنى قول مولانا الصادق عليه السلام في حديث اسمعيل بن جابر وانما هلك الناس في المتشابه لانهم لم يقفوا على معناه ولم يعرفوا حقيقته فوضعوا له تأويلا من عند انفسهم بآرائهم واستغنوا بذلك عن مسئلة الاوصياء ونبذوا قول رسول الله صلى الله عليه وآله وراء ظهورهم الحديث ثم لو سلم صدق التفسير على الاخذ بالظواهر نمنع كونه تفسيرا بالرأي وسند المنع ما بيناه ويظهر بالتامل في هذا الحديث الشريف ايضا وله ويمكن ان يراد ان من ترك منا بعد اه هذا جواب آخر عن الاستدلال بالاخبار المانعة عن التفسير بالرأي على تقدير تسليم كون مورده الظواهر وملخصه حملها لكون المراد منها منع من ترك في الظواهر متابعة الوضع فيها ودفع اليد عن الاصول والقواعد اللفظية المعمولة لتشخيص الاوضاع او المرادات من اصالة الحقيقة واصالة عدم القرينة واصالة عدم التخصيص واصالة عدم التقييد واصالة عدم الاضمار واصالة عدم النقل واصالة عدم الاشتراك ونحو ذلك وابدع من عند نفسه بمقتضى طبعه ذوقا للفظ الظاهر مفردا كان او مركبا معنى مخالفا للوضع والاصول والقواعد المذكورة ونزله عليه فان هذا هو الممنوع لا حمل كل ظاهر على معناه الظاهر بعد اعمال ما يعتبر في اثبات الوضع وتشخيص المراد من الاصول والقواعد قوله ان ادعي انها من المحكمات القطعية اه فانه ان لم يكن مبنى الاستدلال بالآيات الناهية عن العمل بالظن على قصد الزام الخصم وهو القائل بحجية الظواهر على تقدير كون الآيات المذكورة من قبيل الظواهر ولا على دعوى كونها من المحكمات القطعية لم يتجه الاستدلال بها على طريقة الفضلاء لانه يستدل بالظواهر على منع العمل بالظواهر فيكون ذلك الاستدلال قاطعا لنفسه لاولة الى ما يستلزم وجوده عدمه وهو باطل قوله وبالنسبة الى غير المشافهين ظنون لحجية اه هذا مبني على ما بناء الصحيح من اختصاص حجية الظواهر من باب الظن الخاص وهو ما علم حجيته بدليل على تمام برهنه بالمخصوص بالمشافهين الذين قصد باخطاب من

قصد من الخطاب افهامه واما على المذهب الحق من عدم الفرق بين المشافه الذي قصد افهامه وغيره ممن لم يقصد فهي بالنسبة الى الكل معلوم الحجية لاتحاد الطريق فان الادلة العلمية القائمة بحجية الظواهر من بناء العرف وطريقة العقلاء واجماع العلماء موجودة في المقامين ولذا ترى اهل العرف والعقلاء والعلماء من جميع الملل والاديان يستعملون المطالب من المكاتبات المكتوبة الى من عداهم والمراسلات المرسولة الى من سواهم نحو ما يستفيدها المخاطب المكتوب اليه والمرسول اليه المقصود افهامه بلا نكير ولا تعقل فرق بينهما نعم حكم العقل المستقل بقبح الخطاب بما له ظاهر وارادة خلافه من غير قرينة الذي هو ايضا من الادلة العلمية القائمة في حق المشافه لا يمشي في حق غيره لعدم لزوم الاغراء بالجهل لو لا ارادة الظاهر قوله قالوا ان القرآن متواتر اه ذكره جماعة منهم العلامة والبهائي في النهاية والزبدة والحاجبي والعضدي في المختصر وشرحه واريد بالقرآن ما بين الدفتين لا جميع ما نزل الى محمد صلى الله عليه وآله ضرورة عدم نقل ما زاد عليه مما هو عند امام الزمان عليه السلام الينا فضلا عن تواتره ولا خفاء في ان التواتر انما يعتبر في القرآن المتوصل الى احراز سنده بطريق القطع لا دخله في حقيقته وفي معناه وغايته تظهر في اجراء الاحكام الفرعية المعلقة على مسمى القرآن من حرمة مسه ووجوب استنقاذه من يد الكافر او مكان قذر واستحباب تلاوته وغير ذلك وفي مقام التعارض الواقع بينه وبين غيره من الادلة الغير العلمية فيقدم القرآن على معارضه ويطرح المعارض او يؤول والمناقشة فيه بما عن المرتضى من ان المعارض مما يكون اقوى دلالة من القرآن يترجح عليه ومنه تخصيصه بخبر الواحد فلو فرض رجح عليه ومنع تخصيصه بخبر الواحد مدفوعة بان الترجيح بالقطعية وغيرها من المرجحات السندية انما هو حيث لم يمكن الترجيح من حيث الدلالة الذي يعبر عنه بالجمع وهو المفروض في المقام ويمكن ان يقال ان القطعي لا يعارضه الظني لانه يعارضه يرجح عليه لقطعيته ويجوز ان يكون مراد من ذكر هذه الفائدة من الترجيح هو هذا المعنى فالتواتر من خواص القرآن نعبر عنه بما دعن الخبر باعتبار عدم انقسامه الى المتواتر والواحد بخلاف الخبر ولكن لا يذهب عليك انه يستند علمنا بسند القرآن وصدوره منه تعالى هو الاستماع والنظر فيه لا منه لا تواتر النقل الينا بطريق التحديث والاخبار على ما هو المعنى المصطلح في تواتر الخبر ولعلهم توسعوا في الاستعمال بارادة ذلك وارادة تواتره لاوائل اهل الاسلام الا انه بعيد والتوسع لا يسر بذلك البعيد قوله اختلفوا في وقوع التحريف اه تحريف الكلام تغييره عن مواضعه من الحرف بمعنى الطرف يقال حرف الشيء يحرفه اي صرفه عن وجهه والمراد به هنا ما يتحقق بزيادة شيء على كلامه تعالى في القرآن او نقص شيء منه كان او كلمة او كلاما ولو كثيرا وفي مطلق النقصان في التفسير قوله كتلقي آدم من ربه كلمات اه قرء برفع آدم ونصب كلمات بنصب آدم ورفع كلمات فالمرفوع على القراءتين فاعل والمنصوب مفعول والمعنى واحد كوحدة معنى قولك لقيت زيدا ولقاني زيد اذ تلقيت الحديث وتلقاني الحديث وتلقي الكلمات هو استقبالها وهو من آدم اخذها من الله على وجه القبول ومن الله القاؤها اليه على وجه قبولها وهي الكلمات التي تكلم بها آدم في مقام التوبة قيل هي قوله ربنا ظلمنا انفسنا وان لم تغفر لنا وترحمنا لنكونن من الخاسرين وقيل هي قوله لا اله الا انت ظلمت نفسي فاغفر لي ذنبي انه لا يغفر الذنوب الا انت

هذا آخر ما اوردناه في الجزء الاول من الكتاب ويتلوه الجزء الثاني الذي مفتتحه السنة بافاضة تعالى الرحمن توفيقه قد تم بيد مؤلفه الفقير الى الله الغني علي بن اسمعيل الموسوي الغروي مولدا ومسكنا في العشر الاخر من ربيع الاول من سنة اثنتي وتسعين وماتين بعد الالف من الهجرة النبوية صلى الله عليه وآله وسلم وطبع في دار الطباعة جناب اشرف الحاج والمعتمرين وعمدة الطابعين والتابعين شريعتمدار سيد المرسلين حاجي ابرهيم التبريزي باهتمام خلف الارشد الاتجد شهدى احمد اقا وبصناعة الاستاد الماهر شهدي حميد اقا علي وسائر عماله دار الطباعة المباركة وبلغ في الاحسان كمالا بحيث لا يوجد غلط

انشاء الله تبارك وتعالى حرره محمد هاشم

ابن الحسين في شهر شعبان رجب

المرجب ١٢٩٩

هذا المجلد الثاني من كتاب شرح هداية قوانين الاصول

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين وصلى الله على محمد وآله الطيبين ولعنة الله على اعدائهم اجمعين الى يوم الدين وبعد فهذا هو المجلد الثاني مما علقناه على قوانين الاصول قوله في السنة وهي لغة الطريقة واصطلاحا ما يضاف الى النبي او مطلق المعصوم من قول او فعل او تقرير لا على ان تقسيم الى هذه الانواع اخص من الطريقة ليكون النقل من العام الى الخاص كما سبق الى بعض الاوهام لو صح ان قول الرجل او فعله او تقريره لا يقال له الطريقة على وجه الحقيقة سواء اخذنا هو هو او من حيث يستنبط منه الحكم بل يصدق الطريقة بذلك على طريقة الرسول ص وهو ما احدثه او لا به من الله سبحانه من الفرائض والسنن والاحكام او على طريقة الاسلام وهي التي يسلكها المسلمون من احكام رسوله وفرائضه وسننه وقول الرسول وفعله وتقريره باعتبار انها ادلة يستنبط منها هذه الثلاثة متبعة لها فالنقل من المباين الى مثله لمناسبة وهي كونه من تسمية السبب باسم المسبب ثم ان المنقول اليه عند العامة ما يضاف الى النبي خاصة وعند الخاصة ما يضاف الى المعصوم ليعم ائمتنا عليهم السلام بل وغيرهم ممن شاركهم في العصمة كالصديقة الطاهرة عليها السلم فقوله الغير العادية اه خرج بها العادي من الثلاثة لعدم اندراجه حيث يضاف الى المعصوم في السنة التي هي نوع من ادلة الاحكام الشرعية اما لعدم تعلقها بها اصلا كالاقوال المتعلقة بامور المعاش ونحوها مما لا دخل لمضمونه في احكام الشرع اصولية وفرعية او لعدم الحاجة في معرفة الاحكام اللازمة لها الى النظر فيه لكونها معلومة بالضرورة كالافعال الطبيعية من نحو اكل الخبز وشرب الماء والنوم ولبس نوع ما يستر البدن والمشي والجلوس والقيام وما اشبه ذلك من الافعال الضرورية للتعيش ونظم المعاش فان الجواز الشرعي فيها معلوم بالبديهة ولا حاجة لمعرفته الى النظر في فعل المعصوم وكتقرير المعصوم على نحو هذه الافعال التي تفعل بحضرته او في عصره حيث لا حاجة لمعرفة جوازها الا استكشافه عن عدم ردعه عنها وانكارها على فاعلها وغايته انه يتضح ان الوصف المستفاد من الفتنة انما يلحق

التقرير المخصوص من المجاز وان شئت قلت انه من وصف الشيء بحال متعلقه فانه من حيث انه عبارة عن عدم الردع لا يتصف في نفسه الى العادي وغير العادي بل المنقسم اليهما ما يضاف اليه عدم الردع من الافعال بحلالها او حرامها لانقسامهما في انفسهما اليهما فلحقهما الوصف على وجه الحقيقة قوله والحديث هو ما يحكي قول المعصوم او فعله اه هذا اصطلاح لاهل الدراية والموصول كناية عن الكلام والمعنى انه كلام يحكي قول المعصوم اه والمراد بذلك الكلام قول الراوي عند الرواية عن احد المعصومين قال او سمعته يقول او رايته فعل كذا ونحو ذلك مما يؤدي كون المحكي عن المعصوم احد الثلثة وظاهر ان حكاية احد الثلثة تتضمن نسبة في الكلام المذكور لها خارج تطابقه فيكون صدقا او لا تطابقه فيكون كذبا بل الحكاية المذكورة اعتبار زائد على الوصف المذكور لا خبرية فيكون الحديث بالمعنى المذكور نوعا من الخبر بالمعنى الاخص المقابل للانشاء وهذا معنى اسمي حصل له بالنقل لكونه بحسب اصل اللغة مقابلا من الحدوث بمعنى وجود الشيء بعد ما كان معدوما وبعبارة اخرى وجوده المسبوق بالعدم وانما سمي به المعنى الاسمي المذكور لتجدده وحدوثه جزء فجزء والمعنى المنقول منه في هذا النقل اما المعنى الوصفي اللغوي ابتداء للمناسبة المشار اليها او معنى اسمي اخر عام بالقياس الى ما ذكر بدعوى ان هذا اللفظ نقل اولا بحسب العرف العام عن معناه الوصفي اللغوي الى معنى اسمي وهو الكلام الذي للنسبة خارج ولحوق باعتبار اصطلاح الدراية عن المعنى المذكور الى ما هو اخص منه وهو الكلام ما النسبة المذكورة اذا تضمنها حكاية احد الثلثة عن المعصوم والاول وان كان يساعد عليه الاصل الا ان الثاني يساعد عليه العرف لصحة اطلاق الحديث مطردا في العرف العام على كل خبر مقابل للانشاء وان تضمن حكاية احد الثلثة عن معصوم ولا ريب انه ليس باعتبار اصل اللغة لفرض كونه بهذا الاعتبار للمعنى الوصفي لا غير ويتضح بملاحظة ما بيناه ومع ما سنعرف ان الحديث مرادف للخبر لغة واصطلاحا بناء على ان الترادف بين اللفظين عم مما حصل بوضعين لغويين او عرفيين او مختلفين ويستفاد من كلام الطريحي في المجمع ان الحديث مرادف للكلام بقول مطلق وهو غير بعيد وان اريد بالكلام خصوص الكلام النحوي لعدم معهودية اطلاقه بحسب العرف العام على الانشاء امرا ونهيا قوله والظاهر ان حكاية الحديث القدسية وهو كلام المنزل لا على وجه الاعجاز الذي حكاه احد الانبياء او احد الائمة عليهم السلام مثل ما روي من قوله تعالى الصوم لي وانا اجزي به وما روي ايضا من انه تعالى اوحى الى نبي من الفقهاء لا تلبسوا ملابس اعدائي ولا تأكلوا ما كل اعدائي ولا تشاكلوا ما شاكل اعدائي فتكونوا اعدائي كما هم اعدائي وما روي عن ابي عبد الله ع قال اوحى الله عز وجل الى ادم اني ساجمع لك الخير كله في اربع كلمات قال يا رب وما هن قال واحدة لي وواحدة لك وواحدة فيما بيني وبينك وواحدة فيما بينك وبين الناس قال يا رب بينهن لي حتى اعلمهن قال اما التي لي فتعبدني لا تشرك بي شيئا واما التي لك فاجزيك بعملك احوج ما تكون اليه واما التي بيني وبينك فعليك الدعاء وعلي الاجابة واما التي بينك وبين الناس فترضى للناس ما ترضى لنفسك وتكره لهم ما تكره لنفسك والاحاديث القدسية غير محصورة منها ما اتصل الى احد الانبياء او الى احد الائمة ع بان يحكيها عن الله تعالى نبي او امام ومنها ما لا يتصل الى احد الانبياء ولا الى احد الائمة بل حكاها العلماء مرسلة وكلامه قدس سره في القسم الاول ولعل يكون حكايته سنة باعتبار انها قول معصوم لا بحث ولما كون حكايته هذه الحكاية داخلا في الحديث باعتبار انها كلام يحكي قول المعصوم سواء كان لمعصوم اخر كالو قال الصادق ع قال النبي ص قال الله او غيره كما لو قال الرواية مثلا قال ابو عبد الله ع قال الله تعالى قوله واما نفس الحديث القدسي فهو خارج عن السنة والحديث اه ووجه خروجه عنهما على ما شرحناه انه ليس قول المعصوم ولا كلاما يحكي قوله قوله وقد يعرف الحديث اه عرفه بذلك على ما وقفنا عليه شيخنا البهائي قده في رسالة وجيزة له في علم الدراية قوله والانسب بقاعدة النقل هو عدم الدخول اه توجيه الانسبية على ما يظهر من تعليله ان الحديث مما نقل عن المعنى الاسمي المتقدم وهو الكلام الخبري الى ما عليه اصطلاح اهل الدراية كما بيناه فالانسب ان يكون معناه الاصطلاحي نوعا من الكلام الخبري ليكون من نقل العام الى الخاص كما هو الاصل في النقل ولا يكون كذلك الا اذا كان مقصورا على كلام يحكي قول المعصوم اه لانه اخبار دائما بخلاف نفس الكلام المحكي فانه في الاغلب امرا ونهيا فيكون انشاء فلا يندرج في المعنى العام المنقول منه والظاهر ان من ادخله في تعريف الحديث جعل الحديث باعتبار معناه المنقول منه مرادفا للكلام بقول مطلق كما عرفته عن الطريحي فلا ينافي القرينة لقاعدة النقل الا انه مبني على مقدمة ضعيفة حسبما اشرنا اليه و

على هذا يتم ما ذكره من الانشاء بقاعدة النقل قوله ثم ان الخبر قد يطلق على ما يرادف الحديث وبعبارة اخرى الخبر والحديث مترادفان اصطلاحا
ولهذا بناء على ما اشرنا اليه من ان الترادف بين اللفظين قد يحصل بوضع لغوي في احدهما كالخبر وعرفي في الآخر كالحديث قوله فهو كلام
لنسبته خارج اه اعلم ان الكلام الخبري كقولنا زيد قائم مثلا يتضمن نسبة بين طرفيها المنسوب والمنسوب اليه وهي نسبة ذهنية باعتبار
انها مرتسمة في ذهن المتكلم حيث يتصورها ويفيدها باللفظ وهي التي يقال لها النسبة الحكمية عند علماء المنطق واضافتها الى الكلام باعتبار
مدلوليتها له وهذه النسبة الذهنية حاكية عن نسبة واقعية وهي الحاصلة بين الطرفين بحسب الواقع ونفس الامر مع قطع النظر عن الكلام و
المتكلم وذهنه بل هي حاصلة بينهما وان لم يكن هناك كلام بل ولا متكلم وحيث ان الحاكي قد يوافق المحكي وقد يخالفه فلا جرم يحتمل
وصفي المطابقة واللامطابقة على البدل لا على الاجتماع لمدلول الكلام الذي هو النسبة الذهنية ويبتني احتمال الوصفين على البدل المجرد
بجوز العقل الذي هو ملاحظة الكلام في نفسه مع قطع النظر عن قرائن المقام وخصوصيات الكلام الراجعة الى المتكلم وغيره ومما
قررناه علم ان الخارج في تعريف الخبر عبارة عما يرادف الواقع والمراد بالنسبة الواقعية لا ما يقابل الذهن الذي هو احد وعائي الوجود
قوله والمراد بالخارج هو الخارج عن مدلول اللفظ اه واطلاقه على النسبة الواقعية لذلك لان من صفتها كونها خارجة عن مدلول اللفظ
كما ان من صفة النسبة الذهنية كونها مدلول اللفظ فهما في صورة المطابقة وان اتحدا ذاتا الا انهما متغايران اعتبارا وهذا كاف في
ابداء الفرق والتغاير بينهما وحاصله ان النسبة بين زيد والقيام في زيد قائم مثلا اعني ارتباط القيام بزيد من حيث وقوعه منه ان اخذت
من حيث قيامها بذهن المتكلم كانت نسبة ذهنية ويقال لها مدلول اللفظ لكشف هذا اللفظ عنها وان اخذت من حيث قطع النظر فيها
عن المتكلم وذهنه والكلام كانت نسبة واقعية ويقال لها الخارج لخروجها عن مدلول اللفظ ولو قيل لها النسبة الخارجية يراد به ايضا
خروجها عن مدلول اللفظ لا كونها موجودة في الخارج بالمعنى المقابل للذهن ليتوجه اليه ما سيشير اليه من الاشكالين قوله وان كان في الذهن
لتدخل نسبة علمت اه لا خفاء في دخول علمت وظننت وغيرهما من افعال القلوب في التعريف لاشتمال الكل على نسبة ذهنية حاكية عن النسبة
الواقعية الخارجة عن مدلول اللفظ والخارج بمعنى النسبة الواقعية شامل للجميع لا حاجة الى الذكر والتنبيه مع انه يرد على قوله وان كان
في الذهن فساد المعنى بظاهره لان النسبة الواقعية في علمت ونحوه اذا كانت خارجة عما في الذهن الذي هو مدلول اللفظ فكيف يقال
انه كائن في الذهن لا على تجويز التناقض وكانه خلط بين النسبة والمنسوب فان الكائن في الذهن مما عدا النسبة الذهنية هنا انما هو
المنسوب وهو العلم او الظن او غيرهما واختلط عليه ذلك فزعم ان النسبة الواقعية الخارجة عن مدلول اللفظ الذي هو النسبة الذهنية
وتوضيح المقام ان من طلب العلم بقيام زيد مثلا يتصور زيدا والقيام ونسبة القيام الى زيد وهي ارتباط القيام به من حيث وقوعه
منه ثم يرجح الوقوع على خلافه وهو عدم الوقوع على وجه ينفي احتماله وهذا هو العلم ثم اذا اراد الاخبار بعلمه بقيام زيد يقول علمت
قيام زيد فيتصور نفس العلم بقيام زيد واولا وذلك العلم بنفسه من حيث وقوع العلم منه وهي النسبة الذهنية الحاكية عن النسبة الواقعية
بينه وبين العلم بقيام زيد الخارجة عن مدلول اللفظ وهي بهذا الاعتبار لا يكون في الذهن للزوم التناقض بل الذي يكون في الذهن
هو نفس العلم بقيام زيد نظرا الى انه عبارة عن ترجيح وقوع القيام من زيد على وجه ينفي احتمال خلافه وهو لكونه من فعل الذهن بمعنى
القوة المدركة قائم بالذهن كما ان مدلول اللفظ وهو النسبة الذهنية قائم به على معنى ارتسامها فيه ويمكن توجيه العبارة دفعا
للخرازة المذكورة بارجاع ضمير جملة الصلة الى المنسوب بطريق الاستخدام لا الى الخارج بمعنى النسبة الواقعية فليتدبر قوله وليس
المراد ثبوته في جملة الاعيان الخارجية اه ارادوا بها هنا الاشياء المتأصلة في الوجود الخارجي والجملة عطف على قوله المراد بالخارج
وحاصل معنى العبارة ان المراد بالخارج هو الخارج عن مدلول اللفظ لا كون النسبة من الاعيان الخارجية بان تكون كطرفيها المنسوب و
المنسوب اليه متأصلة في الوجود الخارجي حتى يكون الموجود في الخارج في مثل زيد قائم ثلثة زيد والقيام والنسبة بينهما وقصد به
دفع توهم ان يقال ان المراد بالخارج في وصف النسبة افادة كونها موجودة في الخارج بالمعنى المقابل للذهن لئلا يتوجه اليه محذور احدهما

خروج النسبة عن كونها امرا اعتباريا ثبوتها بمجرد اعتبار المعتبر عند تحقق الطرفين ووجودهما من دون ان يكون لها وجود مستقل
مستقل ضرورة انه اذا وجد زيد وقيامه يتحقق بينهما النسبة بمجرد نظر الاعتبار وهي ارتباط القيام بزيد من حيث وقوعه منه
وثانيهما لزوم كون الخارج ظرفا لوجود النسبة لا لنفسها على ما قيل في الفرق بين الموجود الخارجي والامر الخارجي وهو ان الاول ما كان
الخارج ظرفا لوجوده لا لنفسه والثاني ما كان الخارج ظرفا لنفسه لا لوجوده وذلك يؤدي الى التسلسل وهو باطل فهي من قبيل الامر
الخارجي والخارج ظرف لنفسها لا لوجودها ومبنى دفع المحذورين على دفع ما ذكر من التوهم ببيان ان المراد بالخارج هو الخارج عن مدلول
اللفظ وهو النسبة الواقعية ومن المعلوم ان واقعية النسبة على معنى خروجها عن مدلول اللفظ لا تنافي كونها امرا اعتباريا ولا كونها امرا
خارجيا فاندفع المحذوران معا قوله واما الانشاء اه اي الانشاء بمعنى المقابل للخبر هو النوع الآخر من الكلام لا ما هو فعل المتكلم
وهو القاء الكلام الانشائي كالاخبار بمعنى القاء الكلام الخبري وعرف الانشاء بالمعنى المذكور بانه كلام ليس لنسبته خارج تطابقه او
لا تطابقه على معنى انه ليس له مع قطع النظر عن الكلام الانشائي وعن نسبته التي هي مدلول اللفظ نسبة اخرى حتى انه لولا الكلام الانشائي
لا نسبة اصلا بل النسبة الانشائية المعتبرة فيها تثبت بنفس الكلام الانشائي وتوجد بوجوده كقوله اضرب مثلا فان مدلوله ارتباط الضرب
بالمخاطب على وجه كونه مطلوبا منه للمتكلم والارتباط المذكور على الوجه المذكور هي النسبة الانشائية التي توجد بنفس هذا اللفظ و
ليس فيه سواها نسبة اخرى يعتبر المطابقة واللامطابقة بينهما وبالجملة فرق واضح بين قول القائل قام زيد وقوله هل قام زيد ففي الاول
نسبة ذهنية هي مدلول اللفظ لقيامه بذهن المتكلم وخارج عن هذا المدلول يسمى النسبة الواقعية لثبوتها في نفس الامر مع قطع
النظر عن هذا اللفظ حتى انها ثابتة وان لم يكن ثمة لفظ ولا لافظ وفي الثاني نسبة واحدة هي مدلول اللفظ المفيد لمطلوبية القيام من زيد
ولا خارج له اذ لا مطلوبية بدون هذا اللفظ ولو قيل هل قام زيد كان مدلوله ارتباط القيام بزيد على وجه مطلوبية فهمه للمتكلم و
هذا ايضا مما لا خارج له اذ لا طلب للفهم بدون هذا اللفظ قوله فقولنا بعت اذا استعمل على وضعه الحقيقي اه اي استعمل في الاخبار الذي
هو معناه الحقيقي واما قوله فلا بد ان يكون البيع واقعا فكان التعبير بوقوع البيع باعتبار انه وجه ارتباط البيع بالمتكلم وح فعلى تقدير
صدق هذا الخبر لا بد ان يكون الارتباط على الوجه المذكور حاصلا بين المتكلم والبيع في نفس الامر قبل صدور الكلام منه حتى يطابقه مدلوله
وهو ارتباط البيع بالمتكلم على وجه الوقوع في الزمان الماضي من حيث قيامه بذهنه قوله فان البيع يوجد بهذا اللفظ اه والتعبير
بالبيع هنا غير جيد اما اولا فلان البيع من قبيل المسند لا النسبة الانشائية والكلام فيها واما ثانيا فلان البيع يوجد بهذا اللفظ
مع انضمام صيغة القبول اليه لا مطلقا والذي يوجد بهذا اللفظ فقط هو النسبة الانشائية المعتبرة في صيغة الايجاب وهي ارتباط
البيع بمعنى نقل العين بالمتكلم على وجه قصد ايجاده بنفس هذا اللفظ على تقدير تحقق شرائطه التي منها لحوق القبول ومن المعلوم
ان وجود النسبة الانشائية بهذا اللفظ بانفراده لا يلازم وجود البيع كما هو واضح والا ولكان في بيان المطلب قوله ولا ينافي ذلك اه
يعني كون النسبة في الانشاء مما يوجد بنفس اللفظ حال النطق لا ينافي جواز التعليق على شيء حتما يقبله كما في الظهار ومثاله ما ذكره
فان التعليق المقتضي لتأخر الوجود انما هو في المنشأ وهو نفس الظهار المقتضي لتحريم وطي الزوجة لا في النسبة الانشائية المقصودة
من هذا اللفظ وهو ارتباط جعل المتكلم ظهر زوجته كظهر امه بنفسه من حيث قصد ايقاعه بهذا اللفظ مشروطا وقوعه بتحقق
الشرط المعلق عليه فالنسبة بمعنى الارتباط على الوجه المذكور حاصلة بنفس اللفظ والمتأخر هو الظهار المترتب على اللفظ الواقع بالنسبة
المذكورة قوله ومن هذا القبيل اه اي من قبيل تأخر الاثر عن المؤثر لحيلولة حائل الاجارة بمعنى نقل المنافع المتأخرة عن صيغة الاجارة
مثل ان يقول اجرتك داري من اول الشهر الآتي الى سنة بكذا فالاثر هو نقل المنافع المتأخرة وهو المتأخر عن الصيغة لا النسبة الانشائية
المقصودة منها وهو ارتباط المتكلم نقل منافع داره بنفسه من حيث قصد بهذا اللفظ ايجاده من اول الشهر الآتي بل التحقيق ان
النقل هنا حاصل حال حصول النسبة الانشائية والمنقول هو المتأخرة فهذا ليس من قبيل الاول بل لا كان نظير العقد اجماعا قوله وصيغة

الامر المعلق على شرط اه كقولك ان جاءك زيد فاكرمه فان المتاخر الى وقت تحقق المجيء هو وجوب الاكرام وطلبه الحتمي لا الخبر لا انشائه

المعتبر من الصيغة وهو ان مناط اكرام زيد بالمخاطب من حيث كونه مطلوبا منه في وقت تحقق المجيء من زيد قوله وقد نص على ذلك الخ ذكره

الشهيد الثاني في تمهيد القواعد فانه بعدما اختار تعريف الخبر بما يحتمل الصدق والكذب صحح تعريفه بما يحتمل الصدق والكذب ايضا

بارجاع التاويل اليه وذكر في تاويله وجهين ثم قال ومن فروع القاعدة ما اذا قال الوكيل انه من اخبره بقدوم زيد فهي على كذا الى قوله فاخبره احدهم

بذلك كاذبا ترتفع الظهار قوله بل الصدق انما هو مدلول الخبر اه وهذا من الخلط بين المفهوم والمصداق لا يخفى فانا اقول بان مدلول الخبر هو

الصدق انما هو في مصداق الخبر والقضايا في المثال المذكور معلق على مفهومه ولا ينحصر مدلوله في الصدق والا بطل انقسامه الى الصادق والكاذب

قوله وان تعلم ان المراد مطلق الخبر نكتة اه اي اريد منه الخبر لا بقيد الصدق لا انه يريد الخبر بوصف الاطلاق فانه على هذا التقدير لا اشكال

في وقوع الظهار بكل من الخبر الصادق والخبر الكاذب ووجه الاشكال على تقدير ارادة مطلق الخبر ان اطلاقه في مفاهيم العرف ينصرف الى الخبر

الصادق وان لم يرده المتكلم بالخصوص فهو الشرط المعلق عليه لا الخبر الكاذب قوله فهو صدق الخبر هو مطابقته للواقع اه اي مطابقة

الكلام للواقع لضرب من الاستخدام والاعادة الذكر قوله وقد اختلفوا في تعريف صدق الخبر وكذبه اه ولما اخذ في تعريفهما المطابقة وهو

امر يتحقق بين المطابق والمطابق بالكسر والفتح والاختلاف انما هو في تعيين الثاني فالمشهور انه الواقع مطلقا والنظام انه الاعتقاد وقط

والجاحظ انه الاعتقاد والواقع معا قوله ثم ان ارادوا من قبول التشكيك اه ثم بذلك تخصيص مراد القائل بالتقسيم المذكور من قبول التشكيك

الذي اخذه في مفهوم الاعتقاد المشهور للتنبيه على المنافاة الواردة في احد التقديرين وهما ان يجعل قبول التشكيك الماخوذ في الاعتقاد

المشهور من باب العرض المفارق الذي جاز انفكاكه عنه او يجعل من باب العرض اللازم الذي لا ينفك عن معروضه فعلى الاول يلزم ان يجعل

شاملا للشيء وقسيما له اذ العلم حينئذ يدخل في عموم مفهوم الاعتقاد المشهور وقد جعل قسيما له ولا يخفى عليك ان هذا الاشكال يتوجه بالقياس

الى الجهل المركب ايضا لان الاعتقاد على التفسير المذكور اعم منه مطلقا لانه اعم من المطابقة وعدمها ومن قبول التشكيك وعدمه قوله

ربما قيل اه قائله التفتازاني في المطول قال والمراد بالاعتقاد الحكم الذهني الجازم او الراجح فيعم العلم وهو حكم جازم لا يقبل التشكيك

والاعتقاد المشهور وهو حكم جازم يقبله والظن وهو الحكم بالطرف الراجح فالخبر المعلوم والمعتقد والمظنون صادق والموهوم كاذب لانه

يحكم بخلاف الطرف الراجح انتهى قوله وهو مفوت للجهل المركب اه يعني ان التقسيم على هذا القول غير شامل للجهل المركب لان العلم الاعتقاد

المشهور وقد اخذ فيهما قيد عدمي وقيد وجودي والجهل المركب هو الحكم الجازم الغير المطابق المعري عن القيدين فلا يندرج باعتبار تقريبه

في شيء من القسمين ويفيد انه باعتبار التعريفات المذكورة ينقسم الى ما لا يقبل التشكيك وما يقبله ويندرج الاول منهما في العلم والاخرى في

الاعتقاد المشهور فلا حاجة الى جعل المشترك بينهما قسما اخر وهذا اولى من القول باندراجه مطلقا في الاعتقاد المشهور بدعوى

قبوله التشكيك مطلقا على ما نقله المصنف قوله فيرد عليه ان العلم ايضا مما يقبل التشكيك مطلقا على ما نقله المصنف قوله فيرد عليه ان العلم ايضا

ربما يقبل التشكيك بالقاء الشبهة اه هذا غير سديد لان هذا القائل يدعي ان المراد بقبول التشكيك في الجهل المركب ولا يعارض ذلك بان العلم

ايضا قد يقبله بالقاء الشبهة لامكان دعوى ان ما يقبله بالقاء الشبهة ليس بعلم بل هو داخل في الاعتقاد المشهور والعلم هو ما لا يقبله اصلا

حتى بالقاء الشبهة ومرجعه الى انه لا يجامع الشبهة الملقاة قوله المراد من قبول التشكيك احتمال نقض الامر المحال اه هذا لا يجدي في دفع المعارض

الا اذا اخذ المطابقة للواقع في مفهوم العلم ومبنى التقسيم على القول المذكور على عدم اخذ ذلك في مفهومه فح ففي العلم ايضا قد يقبل

نقض الامر المحال قوله وكذا ما كان مشكوكا عنده اه خلافا للتفتازاني فجعله واسطة حيث قال واما المشكوك فلا يتحقق فيه اعتقاد

لان الشك عبارة عن تساوي الطرفين والتردد فيهما من غير ترجيح فلا يكون صادقا ولا يكون كاذبا وتثبت الواسطة انتهى وحينئذ فان القول

بالواسطة لم يعهد الا من الجاحظ امكن جعل ذلك قرينة على ان مراد النظام من عدم مطابقة الاعتقاد ما يعم ما كان باعتبار انتفاء الاعتقاد

والاظهر ان العبارة في تعريف الصدق والكذب بمطابقة اعتقاد المخبر وعدم مطابقة اعتقاده كون الاثبات والنفي واردين على المطابقة

مع ثبوت الاعتقاد في الصورتين فاللازم عليه ايضا ثبوت الواسطة قوله والا فالتسمية ليس بمجبر اه فان تسمية شيء بلفظ معنا المستعمل

اللفظ في ذلك الشيء وحيث ان المنافقين سموا اخبارهم لرسول الله شهادة بقولهم نشهد فقد استعملوا الشهادة في ذلك الخبر والظاهر

ان الاستعمال ليس جزافا فلا يتصف بالكذب بل يكون غلطا او مجازا او يوقعه في خلاف وضع الشهادة وهو من الامور الغالطة فيه نعم لما كان قد

يتولد منه في تحليل العقل بها خبرية كما سبق بانه من المصنف في تضاعيف بحث المفرد المعرف باللام فيقول هذا الاستعمال الى ان يقال

هذا الخبر شهادة وهذا خبر ضمني يرجع اليه التكذيب قوله ان هذا راجع الى حلفهم اه تمام هذه القصة ملخصا ما حكاه التفتازاني من ذكر

في صحيح البخاري عن زيد بن ارقم قال كنت في غزاة فسمعت عبد الله بن ابي بن سلول يقول لا تنفقوا على من عند رسول الله حتى ينفضوا من حوله

ولو رجعنا من عنده ليخرجن الاعز منها الاذل فذكرت ذلك لعمي فذكره للنبي صلى الله عليه وسلم فدعاني فحدثته فارسل رسول الله صلى الله عليه وسلم الى عبد الله بن

ابي واصحابه فحلفوا انهم ما قالوا فكذبني رسول الله صلى الله عليه وسلم وصدقه فاصابني هم لم يصبني مثله قط فجلست في البيت فقال لي عمي ما اردت

الا ان كذبك رسول الله صلى الله عليه وسلم ومقتك فانزل الله تعالى اذا جاءك المنافقون فبعث الى النبي صلى الله عليه وسلم فقرا علي فقال ان الله صدقك يا زيد

قوله والصدق هو المطابقة مع اعتقاد المطابقة اه اعلم ان المعروف من مذهب الجاحظ في تعريف الصدق والكذب المصرح به في كلام

اهل العربية والاصول هو ما ذكره اولا من مطابقة الخبر للواقع والاعتقاد معا ولا مطابقته لهما وتفسيرهما ثانيا بمطابقته للواقع

مع اعتقاد المطابقة ومخالفته له مع اعتقاد المخالفة كما هنا وفي المطول اخذا بقضية التقسيم ليس بسديد بعض وذلك ان مطابقته

للواقع مع اعتقاد المطابقة ليس بعين مطابقته الواقع والاعتقاد ولا لازما له اما الاول فلتغاير الاعتقادين باعتبار تغاير

متعلقيهما فان قيام زيد في خبر زيد قائم مثلا غير مطابقة ذلك الخبر للواقع مفهوما ومصداقا واما الثاني فلجواز انفكاك

الاعتقاد بمطابقة الخبر للواقع عن مطابقته الواقع والاعتقاد معا بعروض الغفلة والذهول عن مطابقته كما هو واضح للمتامل

نعم مطابقته له مع اعتقاد المطابقة يستلزم مطابقته له والاعتقاد معا ضرورة ان اعتقاد مطابقة زيد قائم للواقع لا يكون الا

بعد مطابقته للواقع والاعتقاد معا فالاول ملزوم اخص للثاني فتفسير الثاني بالاول يرجع الى تفسير الشيء بما هو اخص منه فهو

غير جيد وكذا الكلام في تفسير الكذب ثانيا بمخالفة الخبر للواقع مع اعتقاد المخالفة وفي كلام التفتازاني في تعليل استلزام اعتقاد

المطابقة لمطابقة الاعتقاد في الصدق واستلزام اعتقاد المخالفة لمخالفة الاعتقاد في الكذب بضرورة توافق الواقع و

الاعتقاد ح يعني توافقهما في مطابقة الخبر لهما فانه من ضرورة ان اعتقاد مطابقة الواقع واعتقاد مخالفته له فالتوافق المذكور

يجدي في ثبوت الملازمة من جانب اعتقاد المطابقة واعتقاد المخالفة ولا يجدي في جانب مطابقة الواقع والاعتقاد ولا مخالفته

لهما كما عرفت فالتعليل المذكور لا يدفع الاشكال المزبور فليتدبر قوله والست البواقي وسايط اه وهي الخبر المطابق وغير

المطابق مع اعتقاد المطابقة في الثاني وعدم المطابقة في الاول والشك في المطابقة والعدم فيهما او عدم الشعور كذلك وفي

كلام التفتازاني كون الوسايط اربعة مع ان قولنا وبدون الاعتقاد في نقيضه يعم صور الشك وعدم الشعور فما في كلام المصنف

اجود هذا كله على تفسير الصدق والكذب بمطابقة الواقع واعتقادها واما على تعريفهما المعروف فالاقسام ايضا ثمانية و

الوسائط منها ستة وذلك لان الخبر اما يطابق الواقع والاعتقاد وهو الصدق او يخالفهما وهو الكذب او يطابق الواقع دون

الاعتقاد اما الاعتقاد خلاف المخبر به او للشك او لعدم الشعور وهذه ثلث وسايط او يخالف الواقع دون الاعتقاد اما الاعتقاد

خلاف المخبر به او الشك او عدم الشعور وهذه ايضا ثلاث وسايط ولو فسر الصدق والكذب بمطابقة الخبر للواقع والاعتقاد

مع اعتقاد المطابقة ومخالفته لهما مع اعتقاد المخالفة لازدادت الوسايط على التسعة وبالجملة كلماتهم في تحرير مذهب الجاحظ

غير خالية عن تشويش والحاصل قوله وذكر شيخنا البهائي ان الثابتة ثلث وسايط اه مبنى الاختلاف بينه وبين العضد على ان ثم

الكفار من الاخبار بحال الجنة هل هو قسم معين من الاقسام الثلث وهو الخبر لا عن شعور او ما يتردد في نظرهم بين الاقسام الثلث كما

انهم متردد دون في الخبر الشخصي الذي جاء به المتنبي بين كونه كذبا او اخبارا حال الجنة فكذلك على التقدير الثاني متردد ون في انه
اي قسم من الاقسام الثلث على معنى تجويزهم كلا من الثلث فيه على البدل او الاحتمال فقد زعم العصمتكي كونه متعينا في نظرهم ولا رفان
يكون الثابت بالاية واسطة واحدة والبهائي قدّه على كونه مترددا في نظرهم بين الثلث ويلزمه ثبوت ثلاث وسايط ضرورة انه
لولا جواز كل من الثلث لما احتملوها في هذا الخبر الشخصي لم يجوزوا الجميع فيه قوله يعني شبيه بالمجنون اه وجه هذا التعبير مع
ان الكفار ذكروا ام به جنة وظاهره احتمال كونه مجنونا على الحقيقة غير واضح فالمخبر عندهم كان مترددا بين كونه عاقلا لا يكون
خبره كذبا او كونه مجنونا فيكون خبره واسطة فجعله شبيها بالمجنون غير سديد الا ان يقال ان العاقل ايضا قد يصدر عنه من الخبر ما
يناسب المجنون فالمخبر عندهم كان عاقلا على كل تقدير الا ان خبره في نظرهم كان مترددا بين الكذب والواسطة وهو خلاف الظاهر
قولهم ام به جنة قوله ولا يمكن الجمع بينهما اه هذا مع قوله ثانيا ولا يجتمع احد المحتملات مع الاخر في الوجود وقوله ثانيا بل لا يمكن الجمع
الاخير بين بعضها يعطي انه رحمه الله فهم من البهائي قده انه قد اوجب ثبوت الوسايط الثلث بالاية على صدق الاقسام الثلث على الخبر الواحد
الشخصي على الاجتماع مع انه لا يمكن اجتماعها فيه ولا اجتماع اثنين منها ضرورة ان الشعور يناقض عدمه والشك يناقض القطع
هما معا فيستلزمان الشعور وهذا على ما بيناه وهم لكفاية احتمال الثلث على البدل في نظر اهل اللسان في ثبوت الثلث وعد لبنا
على فرض صدقها على الاجتماع كما هو واضح قوله الا من باب الاستلزام الفرضي اه كانه اراد بالاستلزام الفرضي مجرد الاستتباع
المبني على فرض الفارض وهو ان يفرض بلوغ الخبر الغير المطابق من مخبره الذي كان يعتقد او لا عدم مطابقته باعتبار عروض
حالة الجنون المورثة للخيالات الفاسدة السوداوية والافكار الباطلة الردية الى ان يتبدل اعتقاد عدم المطابقة بالشك في المطابقة
والعدم ثم بلوغه بعد ذلك بسبب اشتداد حالة الجنون الى ان يتبدل الشك باعتقاد المطابقة ثم بلوغه بعد ذلك ايضا بسبب كمال
اشتدادها الى ان يزول شعوره بالمرة فيصدر عنه الخبر من غير شعور وهذا نحو جامع للاقسام الثلث في الخبر الواحد الشخصي
ان كان في امثاله مثوالية قوله فلاحظ الشهيد الثاني في تمهيد القواعد اه عبارته هكذا المحققون على ان الخبر اما صدق او كذب
والصدق هو المطابق للواقع والكذب غير المطابق وجعل الجاحظ بينهما واسطة فقال الصدق هو المطابق مع اعتقاد كونه
مطابقا والكذب هو الذي لا يكون مطابقا مع اعتقاد عدم المطابقة فاما الذي ليس معه اعتقاد فانه لا يوصف بصدق ولا كذب
مطابقا كان ام غير مطابق فالقسمة عنده ثلاثية انتهى وهذا كما ترى لا يوافق ما نقله عن الجماعة وفاقا للعصمتكي من ان الثابت بالاية
واسطة واحدة غير منافية لتعدد اصل الواسطة بين الصدق والكذب كما عرفت انها ستة او ازيد ومراد الشهيد من القسم الثالث انما
يكون واسطة بين الصدق والكذب لان الثابت بالاية واسطة واحدة ولذا قال في القسمة عنده ثلاثية والوحدة المستفادة من كلامه
بالنسبة الى القسم الثالث لا بد ان تكون جنسية غير منافية لتعددها انواعا بقرينة قوله مطابقا كان ام غير مطابق والظاهر انه اراده من
نفي الاعتقاد الذي اخذه في هذا القسم ما يعم الشك وعدم الشعور في صورتي المطابقة وعدمها فاقسام اصل الواسطة على مقتضى كلامه
اربع ولا تعرض في كلامه لبيان ان الثابت بالاية هل هو واسطة واحدة او اكثر نعم يرد عليه انه اهمل من الوسايط قسمين وترك ذكرهما
اعتقاد عدم المطابقة في الخبر المطابق واعتقاد المطابقة في غير المطابق قوله والظاهر ان المراد بالاعتقاد هو قابلية لئلا يدخل الشك
ايضا اه يعني ان مراد الشهيد من الاعتقاد المنفي قابلية الاعتقاد لئلا يدخل الشك في النفي وينحصر الاخبار بدون الاعتقاد في الخبر من غير شعور
ولاجل ذلك لم يلتفت اليه الجماعة اي لم يعترضوا عليه بان الذي ليس معه اعتقاد يعم الشك ومع عدم الشعور فكيف يكون وحدة الواسطة
الثابتة بالاية وفيه اولا ما عرفت من عدم كون الشهيد بصدد دعوى انحصار الواسطة في الواحدة وهذا هو السر في عدم التفات
الجماعة اليه بالاعتراض عليه وثانيا ان رجوع النفي الى قابلية الاعتقاد في عنوان القسم الثالث يأباه القرينة المقابلة بينه وبين القسمين
الاولين لرجوع الاثبات فيهما الى الاعتقاد الفعلي ومن الواجب تواردا النفي والاثبات في التقسيمات على معنى واحد ولو اراد من الاعتبار الكلي

اعتبار القابلية في جميع الاقسام الثلث فسد العبارة بالقياس الى القسمين الاولين لانهما عباراتان عن الصدق والكذب في هما على مذهب الجاحظ
لا يتحمل ان الشك في المطابقة وعدمها قوله واما على مذهب النظام لا يستقيم دعواه اه والسر في الفرق ان قوله كذب شهود معناه على
المشهور خالف شهادتهم الواقع او لم تطابقه وعلى مذهب الجاحظ خالف شهادتهم الواقع واعتقادهم او لم تطابقهما فهو على اي تقدير يفيد
نفي ثبوت الحق وعلى مذهب النظام معناه ان شهادتهم خالف اعتقادهم او لم تطابق اعتقادهم وهذا لا ينافي مطابقتها الواقع في الواقع فلا يكون
نفيا لثبوت الحق قوله ولو قال لم يصدق اه اي لم يصدق شهودي وجه سقوط الدعوى على المختار ان نفي الصدق معناه نفي مطابقة الشهادة
للواقع وهو نفي لثبوت الحق ونفي مطابقته لاعتقادهم على مذهب النظام لا ينافي ثبوته في الواقع ونفي مطابقته للواقع والاعتقاد من قبيل نفي
المركب على مذهب الجاحظ وقد يكون ذلك باعتبار انتفاء احد اجزائه ويكفي في صدقه هنا كونه باعتبار عدم مطابقة الاعتقاد فقط فنفي الصدق
لقيام هذا الاحتمال لا ينافي ثبوت الحق لبقاء احتمال مطابقة الواقع قوله فهو اقرار على المذهبين اه اي المختار ومذهب الجاحظ فان معنى صدق
الشهود على المذهبين مطابقة شهادتهم للواقع او الواقع واعتقادهم معا فهو على القولين اقرار بثبوت الحق وعلى مذهب النظام مطابقتها الاعتقادهم
وهو لا يلازم مطابقة الواقع فلا يكون اقرارا بالحق قوله ولو قال لم يكذبوا فهو اقرار على المختار اه فان نفي الكذب بضابطة ان نفي النفي
اثبات يفيد اثبات مطابقة شهادتهم الواقع فيكون اقرارا بثبوت الحق بخلافه على المذهبين الاخيرين فان نفي عدم مطابقتها الاعتقادهم على مذهب
النظام لا يلازم نفي عدم مطابقتها الواقع فلا يكون اثباتا لمطابقة الواقع بل غايته اثبات مطابقة الاعتقاد ونفي عدم مطابقتها الواقع و
الاعتقاد على مذهب الجاحظ من قبيل نفي المركب فيحتمل كونه باعتبار انتفاء عدم مطابقة الاعتقاد فلا ينافي ثبوت عدم مطابقة الواقع
فلا يفيد اقرارا قوله لانه لو لم يكن الحق ثابتا لم يكن صادقا ان شهادة فان صدقه على تقدير الشهادة تابع لثبوت الحق في الواقع لا الصدق والشهادة
فالشهادة باعتبار ربط الصدق بها علة كاشفة عن ثبوت الحق لا انها علة مثبتة له فلا يكون لصدورها تاثير في ثبوته ولا لعدم صدورها
تاثير في انتفائه وقد حكم القائل بثبوته على تقدير صدورها فيكون ثابتا على تقدير عدم صدورها ايضا فهو اقرار على التقديرين والاصل فيه
ان الصدق على المذهبين عبارة عن مطابقة الخبر للواقع او مطابقة الواقع والاعتقاد والمطابقة امر نسبي بين الخبر والواقع وتقديم
الشهادة في الحكم بالصدق المدخلية لها في تحقق الخبر لا المدخلية في تحقق الواقع بل الواقع في موارد الصدق متحقق تحقق الخبر او لم يتحقق قد
حكم القائل بصدق فلان ان شهد فيكون الحق ثابتا شهد او لم يشهد وفيه نظر لان الشرطية هنا قد تكون من باب التعليق على المحال لاعتقاد
القائل عدم ثبوت الحق في الواقع وان فلانا لا يكذب قط فلا يشهد كذبا ومما يؤيد ذلك انه لو اعتبرنا المفهوم لهذه الشرطية كان السلب
باعتبار انتفاء الحق في الواقع لا باعتبار انتفاء الخبر لكونه من باب توضيح الواضح فلا يفيد فيبطل القول بكونه اقرارا على تقدير عدم الشهادة
ايضا نعم انما يكون اقرارا لو علم ان القائل مع اعتقاده في حق فلان انه لا يكذب قط قاطع بانه يشهد في تلك الواقعة واما لو علم انه كان
محتملا للشهادة مع اعتقاده عدم كذبه فنفي كونه اقرارا وجهان مبنيان على كونه معتقدا لثبوت الحق او كونه شاكا فيه فعلى الثاني لا يكون اقرارا
على تقدير عدم الشهادة بخلافه على الاول لو ظاهر القضية الشرطية اعتبار المفهوم فيحمل على صورة الشك قوله والذي يظهر لي انضباط الاقوال
الثلثة اه تحقيق مقام للرد على البهائي فيما ذكره من الفرق بين الاقوال الثلثة في الفروع المذكورة وغرضه بذلك ابطال الفرق بينها و
خلاصة ما افاده في تحقيق المقام مع تحرير منا وتوضيح لبعض ما اجمله ان مناط وصف الخبر بالصدق والكذب في لحاظ الواصف انما هو مطابقته
مطابقة ولا مطابقة الخبر للواقع على جميع الاقوال الثلثة وملزومهم اعتبار مطابقته ولا مطابقته الواقع مطلقا حتى عند النظام واعتبار
مطابقة الاعتقاد ايضا مطلقا حتى على المشهور فاصحاب الاقوال الثلثة كلهم يعتبرون كلا من مطابقة الواقع والاعتقاد في الصدق ولا
مطابقة الواقع والاعتقاد في الكذب ولكن باعتبارات مختلفة فالاختلاف بين الاقوال انما هو في وجه الاعتبار لا في اصله فان الجاحظ يجعل
كلا منهما جزءا من مفهوم اللفظ ودلالته عليه كل منهما عنده تضمنية والنظام يجعل مفهومه مطابقة الاعتقاد او عدم مطابقته ويعتبر مع
ذلك الواقع او عدم مطابقته على انه خارج عن مدلول اللفظ لازم له ضرورة ان الاعتقاد لا بد له من متعلق يقال له المعتقد ومن المعلوم ان

ان الاعتقاد يتعلق بالشيء على انه الواقع وان لم يكن هو الواقع في نفس الامر وهذا هو معنى قوله في تعريف الصدق انه مطابقة الخبر للاعتقاد
وان لم يطابق الواقع والكذب انه عدم مطابقته للاعتقاد وان طابق الواقع لاستحالة تجريد الاعتقاد عن المعتقد الملحوظ على انه الواقع
فدلالة لفظ الصدق والكذب عنده على مطابقة الاعتقاد وعدم مطابقته مطابقية وعلى مطابقة الواقع وعدم مطابقته التزامية
والجمهور يجعلون مفهوم مطابقة الواقع وعدم مطابقته ويجعلون مع ذلك اعتقاد المطابقة لازما لمطابقة الاعتقاد واعتقاد عدم مطابقته
لازما لعدم مطابقة الاعتقاد لوضوح انه لا بد في وصف الخبر بالصدق والكذب بمعنى مطابقة الواقع ولا مطابقته من جزمه للواقع وعدمه
الاعتقاد فالمعتبر في الخبر مطابقته وعدم مطابقته للواقع استحال ان يتصف بالصدق والكذب وظاهر ان اعتقاد المطابقة وعدم المطابقة
فرع على مطابقة الاعتقاد للواقع وعدم مطابقتهما فدلالة لفظ الصدق والكذب عنده على مطابقة الواقع وعدم مطابقته على مطابقة
الاعتقاد وعدم مطابقته التزامية والفرق بين هذا المذهب ومذهب النظام في الالتزام بين مطابقة الواقع وعدم مطابقته على مذهب
النظام لازم باللزوم البين بالمعنى الاخص ومطابقة الاعتقاد وعدم مطابقته على مذهب الجمهور لازم باللزوم البين بالمعنى الاعم كما لا يخفى ثم
الفرق بالدقة تأمل قوله ان الكذب والصدق امران في نفس الامر اه هذا السؤال متوجه الى ما ذكره على مذهب الجمهور من ان الاعتقاد مما لا بد
منه ملاحظته في وصف الخبر بالصدق والكذب وفي ظني انه بعد ما ذكرنا وجه اعتبار اعتقاد المطابقة على هذا المذهب من انه لما لم يمكن ظهور
الواقع الا باعتقاد انه واقع فوصفه بالصدق انما يكون بعد اعتقاد المطابقة سقط هذا السؤال ولم يبق له محل قوله انما هو في
نفس الامر لا عندنا اه يعني فرق بين اتصاف الخبر في نفسه بالصدق والكذب بمعنى مطابقته للواقع وعدم مطابقته له وبين وصفنا اياه بالصدق
او الكذب بالمعنى المذكور والذي لا يلاحظ فيه الاعتقاد ولا مدخلية للاعتقاد فيه هو الاول والثاني بمعنى ان الخبر يتصف بكونه مطابقا
او غير مطابق للواقع في نفس الامر فنقول انه في نفس الامر طرف للاتصاف بخلاف الثاني فان وصفه بالصدق او الكذب بالمعنى المذكور لا
يمكن الا بعد اعتقاد صدقه او كذبه ومعرفة مطابقته او عدم مطابقته للواقع والذي يحتاج اليه في الفروع هو الثاني ضرورة انه لا
يمكن لنا ترتيب الاحكام المتعلقة على الصدق او الكذب على خبر لا نعلم احدا صدقه او كذبه ولا طريق لنا الى احدهما الا اعتقاد مطابقته
او عدم مطابقته للواقع ولا يرتاب ان يجيء في موضوع الاحكام المتعلقة عليهما مع مطابقة الواقع او عدم مطابقته مطابقة الاعتقاد
او عدم مطابقته ايضا وان كان ذلك على المشهور خارجا عن مفهوم اللفظ ومدلوله المطابقي قوله ومن النذر في الصورة المفروضة
عدمه في حكمها ممنوع اه والظاهر ان سند المنع الاول ان الصدق في كلام الناذر لقرينة المقام انصرف الى ما عرف صدقه واعتقد
مطابقته للواقع فلا ينافي قصد القربة منه عند اعطائه لمن لم يعتقد بمحض الصدق وسند المنع الثاني فيما يراه المصنف من الاجزاء في
الامر الظاهري مطلقا او عدم وضوح كون الوفاء بالنذر في نحو الصورة المفروضة عبادة قوله فانه اذا تغير الاعتقاد فيحكم النظام
ايضا بخلاف المعتقد في ذلك الخبر اه يعني يحكم بانه كان صادقا وفيه نظر يظهر وجهه بملاحظة ما سبق في تعريف الصدق والكذب من
انه مطابقة الخبر لاعتقاد المخبر وان لم يطابق الواقع وعدم مطابقته له وان طابق الواقع ولذا مثلوا له بخبر اليهودي ان محمدا والسماء
فوقنا فاللازم من مذهبه كون الخبر في بعض الاحيان صادقا في وقت كاذبا في اخر غاية الامر كون بطلان اللازم دليلا على بطلان مذهبه
لا على اتحاده مع المشهور في جميع الاحكام قوله وكذلك الجاحظ اه وهذا يقتضي ان الجاحظ ايضا بعد تغير الاعتقاد يحكم بانه كان
صادقا وفيه ايضا نظر بل فيه ما مر من الجاحظ من القول بالواسطة ظهور كون الخبر المذكور بعد تبدل الاعتقاد واسطة ثم
صيرورته صادقا وبطلان كون الخبر واسطة في وقت صادقا في اخر لو سلم على هذا المذهب دليل على بطلان اصل المذهب لا على اتحاده
مع المشهور في جميع الاحكام قوله لا ما هو كتابة عنده اه لانا لا ان الالفاظ موضوعة للمعاني النفس الامرية بلا مدخلية الاعتقاد فيها
شطرا ولا شرطا قوله غاية الامر انه قد يتقيد بادراك المدرك اه يتقيد بمعرفة المتكلم واعتقاده في لحاظ الاسناد فالاعتقاد
ح من لوازم الاسناد ويؤول بالاخرة الى كونه لازما للكتابة من حيث اسنادها فاذا قلنا كتب زيد فمعناه انه فعل ما هو كتابة في نفس

الامر او اعتقادي يعني ان فعله الكتابة النفس الامرية انما هو بحسب اعتقادي بكون ما فعله كتابة في نفس الامر وانما ذكر هذا المثال تأكيدا
لما ذكره من القاعدة في لفظ الصدق والكذب من انهما يتقيدان باعتقاد الواصف لحاظ الوصف الذي هو لحاظ الاسناد بمعنى
ان الذي يسندهما الى الشهود مثلا يعرفهما ويعتقد مطابقة شهادتهم الواقع او عدم مطابقتها له قوله يعني قالوا قولا كاذبا
في الواقع اه اي غير مطابق للواقع في نفس الامر بحسب اعتقاده على معنى انه اعتقد عدم مطابقته للواقع غاية الامر ان عدم مطابقته للواقع
على مذهب النظام مدلول التزامي للفظ الكذب قوله ولكن معنى كذبوا انهم اخبروا من غير علم واعتقاد اه اي من غير علم واعتقاد بالمخبر
به ولو في ضمن الاعتقاد بخلافه بل هو المتعين لينطبق على تفسير بانهم قالوا قولا مخالفا لمعتقدهم والا فالاخبار من غير اعتقاد قد يكون
باعتبار عدم الاعتقاد كما في صورة الشك وقد يكون باعتبار اعتقاد العدم والمقصود هنا الثاني وانما كان ذلك معنى قولنا انهم كذبوا
في اعتقادهم لان معناه انهم اعتقدوا كذب نفسهم ولا يكون ذلك الا باعتبار عدم مطابقة شهادتهم لمعتقدهم مع اعتقادهم عدم مطابقتها
وهذا التوجيه هو الذي سقوط الدعوى لان عدم مطابقة شهادة الشهود لمعتقدهم لا يلازم عدم مطابقتها للواقع حتى لا يلاحظ في
معتقدهم والواقع قوله وح فهو اقرار بعدم ثبوته في الواقع اه اي وحينئذ كان معنى قول الذي كذبوا على مذهب النظام انه غير موافق
لاعتقاده فهو اقرار منه بعدم ثبوت حقيته في الواقع لان معنى عدم موافقته للواقع بحسب اعتقاده لانه يرى معتقده واقعا وبعبارة اخرى
ان اعتقاده انما تعلق في مخالفته بالمخبر به على انه الواقع وكانه في قوله كذبوا قال انا اعتقد انه لا حق في الواقع قوله مع ان علم بعلمه تعالى
لمخالفته لما اعتقدوه اه فيكون الخبر مطابقا لعلمه تعالى ولذا قال نعم والله يعلم انك لرسوله قوله فوصف الله تعالى هذا الخبر لاجل انه
انتفت هذا الاستدلال لكون كذب الخبر عند النظام عبارة عن مخالفة الخبر لاعتقاد المخبر فقط قوله يعني انهم لكاذبون بالنظر الى اعتقادهم
انهم موصوفون بالكذب اه بمحصله ان قوله تعالى والله يشهد ان المنافقين لكاذبون حكاية لحال المخبرين من حيث انهم زعموا انفسهم كاذبين
في خبرهم ولكن هذا لا لاجل مخالفة خبرهم لاعتقادهم فهم الذين وصفوا خبرهم بالكذب فيكون كذب هذا الخبر في زعمهم واعتقادهم باعتبار
مخالفته لاعتقادهم من حيث انهم وصفوه بالكذب لا من حيث انهم مخبرون قوله حتى لا يتوهم ان ما ذكرنا هو ما ذكروه اه اي لا يتوهم رجوع
ما ذكرنا في توجيه الاستدلال على مذهب النظام الى ما ذكروه في الجواب عن استدلاله على المشهور من ان المراد انهم كاذبون في زعمهم وعند
انفسهم فيكون التوجيه فاسدا للاستدلال لا اصلاحا له قوله فانه معنى اخر اه اي ما ذكروه في الجواب بناء على المشهور معنى اخر غير ما
ذكرنا في التوجيه فالضمير المنصوب كالمجرور في قوله وحاصله عائد الى ما ذكروه لا الى ما ذكرناه وتوضيح الفرق بينهما ان زعمهم انفسهم
كاذبين في هذا الخبر اما لاجل مخالفة الخبر للواقع في زعمهم او لاجل مخالفته لاعتقادهم في زعمهم وهذان كما ترى معنيان متغايران و
المراد من التوجيه هو الثاني وعليه يبنى الاستدلال ومرجع الجواب الى الاول فلا تغفل قوله وهو ان ذلك يصح تقييده لا اطلاقا لا بناء
فان قوله تعالى ان المنافقين لكاذبون مطلق ويقتضيه الاطلاق كونهم كاذبين عند انفسهم وعند غيرهم ممن وصفهم بالكذب فحملها على
ارادة كونهم كاذبين عند انفسهم في اعتقادهم مخالفة خبرهم لاعتقادهم تقييد لها ولا دليل عليه والاصل يقتضي عدمه فلا يمكن بها
قوله تعالى لكاذبون الخبر ضمني مقرر باحد الوجوه المتقدمة قوله وان كان لا بد من التقييد فتقييده بما ذكروه في جوابه اي فحملها
على ارادة انهم كاذبون في زعمهم واعتقادهم مخالفة خبرهم للواقع والحاصل انه اذا تعين حملها على ذلك فوجوبه بداعي الجمع بينها وبين
الادلة المتقدمة على المختار ويحتمل كونه واردا على سبيل المعارضة قصدا الى مجرد منع دلالة الاية على مطلب المستدل بواسطة تساوي
الاحتمالين الموجبة لها يخلو من الاجمال قوله هو كون الخلاف في تفسير اللفظ اه اي في تشخيص معناه ومسماه اللغوي او العرفي او الشرعي
ولذا قد يعبر عن المسألة اللفظية بالمسألة اللغوية كالامثلة الاتية التي منها الاختلاف في لفظ الصعيد انه هو التراب او وجه الارض
وقد يراد من كون المسألة لفظية كون النزاع فيها لفظيا بالمعنى المشهور وهو ما كان الخلاف القولين او الاقوال في مجرد اللفظ والعبارة
مع اتفاق الجميع في المعنى وذلك كالنزاع الواقع بين المعتزلة والاشاعرة في تعريف الواجب التخييري بانه كل واحد على البدل او احد الابدال

لا يبتنى على القول بكونه لفظيا بناء على ان مرادا لاشاعرة من احد الابدال مصداق الاحد لا مفهومه فيرجع الى الكل والحد على البدل
قوله ولا ريب ان كثيرا من المسائل الاصولية اه اقول الظ بقرينة الامثلة الآتية انه اراد بالمسائل الاصولية ما يعم ما يكون من قبيل نفس المسائل
او من قبيل مبادئها اللغوية قوله هو ما كان بمنزلة القاعدة اه اخذا له مما ذكروه في تعريف اصول الفقه من انه العلم بالقواعد الممهدة
لاستنباط الاحكام الشرعية الفرعية قوله ولا يبحث في علم الاصول عن نفس الاوضاع المادية اه لان البحث عن هذه الاوضاع من
وظيفة علماء متون اللغة ومحله كتب اللغة لا كتب اصول الفقه قوله ولا ريب ان الصدق والكذب من قبيل الاول يعني والتقابل لان معنى خلاف
في بيان معناها اللغوي والعرفي الكاشف عن اللغة قوله فلفظ الصدق والكذب مما يتوقف عليه معرفة الخبر اه محصله ان بيان معنى الصدق وفي
الكذب في الاختلاف فيه وان لم يكن من قبيل المسائل بالمعنى المتنازع وللمسائل التصديقية الا انه من قبيل مباديها التصورية لان البحث عن المسائل
المتعلقة بالخبر كحجية خبر الواحد وما اشبه ذلك متوقف على معرفة الخبر وهي متوقفة على معرفة اجزائه التي منها الصدق والكذب لكونهما ملحوظين
في تعريفه ولذا كان البحث في تعريفهما هو من قبيل التصور ومن هنا ربما اعترض على قولهم احتج واستدل في بيان مستند النظام والجاحظ
بتقريب ان اختلاف الاقوال انما هو في تعريف الصدق والكذب وهو من قبيل التصورات والحجة والدليل من قبيل التصديقات ولا ريب ان التصور
لا يطلب من التصديق بل من المعرف ويكفي فيه التعريف وان سهل فيه بادنى عناية بان يقال ان مثار هذه التعريفات تصديقات تتولد منها الامر المختلف
وهو ان هذا اللفظ حقيقة في كذا او موضوع لكذا فقولنا حيوان ناطق في تعريف الانسان وحيوان مفترس في تعريف الاسد يتولد منه
قولنا انه حقيقة فيه او موضوع له فكل تعريف لمسمى لفظ يتضمن دعوى ذلك الامر التصديقي والحاجة الى الحجة والدليل انما هو لاثبات
هذه الدعوى لا للتوصل الى مجرد تصور المسمى قوله لكن لا ثمرة فيه يعتد بها اه الظ ان مراده التنازل من نفي كثرة التعلق بعلم الاصول الى
نفي اصل التعلق كما فهمه ره لكن قوله اذ كون المسألة لغوية لا يوجب عدم تعلقها بعلم الاصول قوله فيمكن تنزيل ما ذكره اه وفيه انه ما
ذكره قدس سره لكن خلاف ظاهر عبارة الفصول لكون الحمل عليه تنزيلا لها انما اراد به التاويل قوله وقال في آخر كلامه وهي لفظية اه
والسر في عدم امكان حمل ذلك على ما ذكر ان المسألة المعقودة اذا كانت مسألة حصر الخبر في القسمين وعدمه يرجع الى ثبوت الواسطة و
عدمه فكيف يمكن ان يقال انها مسألة لغوية لرجوع البحث فيها الى تفسير اللفظ وتشخيص معناه لغة اقول ويمكن ارجاعها الى بيان التقريب
ان البحث في اثبات الواسطة والحصر في القسمين وعدمه اذا كان بعينه هو البحث في معنى الصدق والكذب على ما يذكره فيما بعد ذلك
كان بالاخرة راجعا الى البحث في المسألة اللغوية فعبارات الحاجبي والعضدي والتفتازاني كلها متطابقة فيما في آخر كلام الفصول ان العضدي عد
عما هو ظاهر عبارة ابن الحاجب من حمل اللفظي على ما هو خلاف المشهور الى حمله على ما ينبغي قوله ولكن ستعلم التحقيق حيث يتفرع عليه بعض النزاع
لفظيا اه هذا مع ما يعترف به لا حقه يعطي كون مراده من النزاع اللفظي هنا هو ان يكون هناك مسألتان وقع النزاع فيها وكان النزاع في احديهما
متفرعا عليه في الاخرى وهذا كما ترى معنى آخر ذكره للنزاع اللفظي وقد يعبر عنه بالنزاع الصغروي حيث يتفرع عليه النزاع في الكبروي وقد
يعبر عنه بالنزاع الموضوعي حيث يتفرع عليه النزاع في الحكم لا انه معنى النزاع اللفظي بالمعنى المشهور حسبما بيناه سابقا من كونه عبارة
عن كون اختلاف القولين في المسألة في تعبير اللفظ والتعبير من دون اختلاف بينهما في المعنى ليكون نزاعا معنويا ولا ريب انه لا يكون في المعنى نزاع
اصلا وما ذكره في وجه نظر الفاضل الجواد ليس هذا المعنى كما يشهد به ما نقله الفاضل في جملة كلام القائل من قوله ان النزاع في المسألة
كاللفظي ولم يقل لفظي وهذا قرينة واضحة على ان النزاع في اثبات الواسطة على الوجه الذي قرره ليس هو النزاع اللفظي بالمعنى المشهور
المشتبه لعله من جهة انه مثله في انه لا نفع فيه اصلا قوله المعتبر في الاتصاف بالصدق والكذب هو ما يفهم من الكلام ظاهرا لا ما هو
المراد منه اه ويشكل التفكيك بينهما باعتبار ان الفهم صفة في السامع ومطلوب من وصف الخبر بالصدق والكذب والارادة صفة في المتكلم
والاولى في امثال المقام لا يدعان يكون عبارة عن الفهم التصديقي وهو التصديق بنسبة الكلام على انها مرادة للمتكلم ضرورة عدم كفاية
مجرد الفهم التصوري في فهم الخبر بصدق ولا كذب فالتفكيك بين ما يفهم من الكلام ظاهرا وما هو المراد منه لو يجب بتوهم السامع عنه

جميع ما يكون كل من الفهم والارادة معتبرا في الاتصاف باحدهما فما يفهم ظاهرا من قول القائل رأيت حمارا على تقدير ارادة البليد من دون
نصب قرينة انما هو نسبة الرؤية الى حقيقة الحمار وعلى انها مرادة للمتكلم واذا كانت النسبة الملحوظة على هذا الوجه مخالفة للواقع كان المعتبر في
الاتصاف بالكذب عند الوصف هو ما فهم من هذا الكلام باعتبار انه ما هو المراد منه لا فهم مجرد عن صفة الارادة غاية الامر ان الواقع
اخطأ في فهم الحقيقة بسبب انتفاء قرينة المجاز فاذا وجدت القرينة بعد ذلك وانكشف الخطأ في فهم الحقيقة انكشف الخطأ في وصف الكلام
بالكذب بسبب انكشاف كونه بحسب الواقع متصفا بالصدق اتصافا منوطا بما هو المراد منه وايضا قد تقدم ان الخبر كلام لنسبته خارج تطابقه او
لا تطابقه وظهر ان نسبة الكلام عبارة عن النسبة الذهنية وهي القائمة بذهن المتكلم باعتبار انه يتصورها ويفيدها باللفظ فتكون مرادة
ويقال لها المدلول والسامع يفهمها على هذا الوجه والمطابقة واللامطابقة صفة فيها فكيف يتصور عدم اعتبارها في الصدق والكذب
نعم قد يظن السامع بحسب ما انه النسبة الذهنية خطأ في الفهم ووصف الكلام من جهته بالصدق والكذب وليس كما ظن وهذا لا يقتضي بعد
مدخلية ما هو المراد في الاتصاف بهما فرجع الكلام الى ان يقال ان مناط اتصاف الخبر باحدهما انما هو النسبة المفهومة من الكلام على انها مرادة
للمتكلم بحسب الواقع او في اعتقاد الواصف ما لم ينكشف فساده فالارادة ملحوظة في لحاظ الوصف في الاتصاف لا محالة قوله فهو صادق
لان المفهوم من اللفظ مطابق للواقع اه فيه نظر لان المفهوم من لفظ رجل ان كان فرد ما من الماهية لا بعينه فنسبة الرؤية اليه بهذا المعنى
وان كانت مطابقة للواقع بل الاعتقاد ايضا في الصدق فردا ما من ماهية رجل على زيد المرئي في الخارج كما ذكره لا انه باعتبار قرينية ولا يثبت
نقصانها بانتفاء الفرد المعين عند المتكلم الغير المعين عند السامع لا ريب ان نسبة الرؤية الى هذا المعين عند المتكلم مخالفة للواقع وان
لم يعلم السامع بتعيينه وان كان خصوص زيد المرئي بناء على ان السامع علم باعتبار الخارج قبل سماع هذا الخبر ففهم نسبة الرؤية اليه
عند سماعه فيقال انما فهمه على انه مراد المتكلم فلا معنى لتجريده عن المراد مطلقا في لحوق وصف الصدق ويحتمل ان يكون مراده من
ذكر الفاعدة بقرينة المنافية عدم اعتبار كون ما يفهم من اللفظ ظاهر مرادا للمتكلم واقعا في لحوق وصف الصدق والكذب وان كان
قد يكون مرادا الذي للواقع بل هو الغالب وهذا الابنا في دخول الارادة فيما يفهمه السامع بحسب اعتقاده اذ لا يعتبر فيه المطابقة للواقع
ويشكل هذا بوضوح الفرق بين اتصاف الخبر بالصدق او الكذب وبين الحكم عليه باحدهما والتابع لما يفهم من اللفظ ظاهرا مطلقا
هو الحكم باحدهما لا الاتصاف به واقعا ولذا يتبدل الحكم بتبدل الاعتقاد اذا انكشف فساده قوله انه ... ان الصدق والكذب
من خواص النسبة الخبرية دون التقييدية اه ظاهر العبارة بل صريحها بملاحظة ما يأتي في ذيل المسألة كون انه اراد في صحة اطلاق الصدق
والكذب على المركبات التقييدية وهذا الخلاف في كلام القوم كالتفتازاني في المطول وغيره من المتقدمين ... سامن حيث اتصاف الصدق و
الكذب بالمركبات الخبرية وعدمه حرّيانه في غيرها وعدمه وهذا على القول بعدم الاختصاص لا يستلزم صحة الاطلاق لجواز ان يراد
باحتمالها احتمال المطابقة واللامطابقة ويمكن فرض النزاع في كليهما كما يوهمه عبارة التفتازاني في آخر كلامه فالاولى بلحاظ الصدق
والكذب كما ذكره الشيخ انما يوجههما الى ما قصد المتكلم اثباته او نفيه واما الوصفية ليست كذلك ولو سلم فاطلاق الصدق
الكذب على المركب الغير التام مخالف لما هو ... في تفسير الالفاظ حتى للغة والعرف ولذا يريد بتجديد الاصطلاح فلا مشاحة فيها
منع الملازمة بين جريان الاحتمال وصحة الاطلاق بعد تسليم الملزوم فيرجع القول بعدم الفرق الى دعوى بين جهتها احديان الاتحاد
واخويهما الملازمة بينه وبين صحة الاطلاق قوله وقيل بعدم الفرق بينهما اه وتنظر فيه التفتازاني في المطول تعليلا بوجوب علم
المخاطب بالنسبة في المركبات التقييدية دون الاخبار حتى قالوا ان الاوصاف قبل العلم بها اخبار كما ان الاخبار بعد العلم بها اوصاف
فظهر الفرق وظاهر ان النسبة المعلومة من حيث هي معلومة لا تحتمل الصدق والكذب وجهل المخاطب بالنسبة في بعض الاوصاف لا يخرجه
عن علم الاحتمال من حيث هو كما ان علمه بها في بعض الاخبار لا يخرجه عن الاحتمال من حيث هو وهو انتهى وفيه ان عدم خروج الخبر عن الاحتمال
في موضع علم المخاطب بالنسبة كما في معلوم الصدق ومعلوم الكذب انما هو باعتبار ملاحظة نسبة الكلام من حيث هي هي اي مع قطع النظر

عن الخصوصيات اللازمة للخبر التي لها مدخل في حصول العلم باحدها فليفرض انتفاء المعاونة في المركب التقييدي ايضا على هذا الوجه وبعضه انقرض صح جريان الاحتمال فيها ايضا والحاصل ما اشار اليه من القاعدة في الاوصاف قبل العلم والاخبار بعد العلم بها فالظاهر ان المراد به ان المتكلم المريد للاتيان بمركب توصيفي قد يكون اذا عرف من حال سامعه جهله بالنسبة التقييدية حين يقصد بها اداء الى الاخبار والاعلام بما هو في الواقع فهو مركب غير تام وقع موقع المركب التام الخبري فقولك جائني زيد الفاضل في نحو الصورة المفروضة بمنزلة ان تقول جائني زيد وهو فاضل ان المريد للاتيان بمركب خبري قد يكون اذا عرف من حال السامع انه عالم بالحكم اعني وقوع النسبة المسمى بفائدة الخبر ولازمها اعني كون المخبر عالما به المسمى بلازم فائدة الخبر لا يقصد بها اداء والاعلام بل انما يقصد الى ما يقصد من المركب التوصيفي من توضيح وتخصيص وغيره من فوائده كقولك جائني زيد الذي هو فاضل او جائني الرجل الذي هو فاضل نظرا الى ان معهودية الموصول باعتبار معهودية الصلة فوجب ان تكون الجملة الواقعة صلة معلومة للسامع فهو بحسب اللفظ مركب تام خبري اريد منه معنى المركب الناقص التوصيفي ولا يذهب عليك ان هذه القاعدة لو تمت لكانت مؤيدة لمقالة البعض القائل بجريان احتمال الصدق والكذب في المركبات التقييدية في الجملة قوله والتحقيق على ما ذكره بعض المحققين وهو السيد الشريف في حاشية المطول والظاهر انه اراد بالاشعار بوقوع نسبة اخرى في الخبر الدلالة المقصودة بتقريب ان المتكلم في الخبر يقصد بافادته النسبة الذهنية قصد الى الاخبار والاعلام على معنى الحكاية عن النسبة الواقعية الخارجية عن مدلول الخبر فيتبادر الى ذهن السامع بعد انفهام الحكاية احتمال الصدق والكذب فحينئذ ذلك ان يريد بالاشارة الى نسبة اخرى خبرية في المركبات التقييدية الدلالة الغير المقصودة كما هو مصطلح الاصوليين والدلالة الالتزامية من باب الاشارة التي هي دلالة عقلية تبعية بتقريب ان المتكلم لا يقصد بافادة النسبة التقييدية الى الاخبار والاعلام بمعنى الحكاية عما في الواقع فلا يتبادر الى ذهن السامع ابتداء نسبة اخرى خبرية حتى يجري فيها ايضا احتمال الصدق والكذب ان كانت النسبة التقييدية المدلول عليها باللفظ لزمها عند العقل تلك النسبة الخبرية فيجري احتمالهما من خواص هذه النسبة المشار اليها واسناده الى النسبة التقييدية وهم من ذلك قوله والانشائية تستلزم نسبا خبرية اه اي المركبات الانشائية كاضرب مثلا وجه الاستلزام ان النسبة الانشائية المقصودة من الكلام الانشائي على ما قدمناه سابقا عبارة عن نسبة الضرب مثلا الى المخاطب من حيث انه مطلوب للمتكلم وهذه النسبة تتضمن نسبة ما عليه غير مقصودة افادتها من اللفظ وتتحلل هذه النسبة عند العقل الى قولنا انه يريد او يطلب المتكلم وهذه كما ترى جملة خبرية لازمة للنسبة الانشائية فتكون الدلالة عليها من الدلالة العقلية التبعية لا من الدلالة المقصودة قوله واما بغير القرائن كالعلم بخبره ضرورة او نظرا اه كخبر جماعة بان الكل اعظم من الجزء وان الجسم يحتاج الى فراغ يشغله فانه يفيد القطع بصدقه لكن لا بنفسه بل باعتبار كون مخبره معلوما للسامع من جهة المخبر ضرورة او نظرا قوله فانتقض [illegible] غير مطرد اذ يمكن دفعه بانه تقيد خروج الخبر المفيد للعلم بمعونة القرائن الخارجية الزائدة على الخصوصيات المذكورة الراجعة الى المخبر والسامع والمخبر عنه نفس الخبر بواسطة يفيد بنفسه يبقى التعريف منطبقا على المتواتر غير شامل لما ذكر من خبر الثلثة لا لانه مما يفيد العلم بنفسه ولا باستلزام التعريف بل العدم افادته العلم ولنا ان نفرض معه من الخصوصيات المذكورة وذلك لان العلم الحاصل بالخبر علم عادي وهو منوط باقتضاء العادة بامتناع تواطؤ المخبرين على الكذب ومداره على الكثرة المعتبرة في التواتر وهي منتفية في خبر الثلثة وما يقرب منها او بدونها لا اقتضاء للعادة بامتناع التواطؤ ولو مع ملاحظة الخصوصيات المفروضة معه ضرورة ان الصدوق قد يكذب عادة اذا دعا اليه مصلحة في زعمه وخلو ذهن السامع عن الشبهة له مدخلية في استعداده لقبول الخبر وعدم مبادرته الى التكذيب ولذا اعتبره السيد وغيره في تاثير المتواتر في حصول العلم ايضا من دون ان يكون له في نظر العادة مع انتفاء الكثرة تاثير في العلم وكذا الكلام في كون المخبر به قريب الوقوع والهيئات القارنة للخبر من انواع التاكيد وبالجملة هذه الامور ليست مما يمتنع عادة تواطؤ المخبرين معها على الكذب وان فرض وجودها مجتمعة فلا تكون من اسباب العلم بصدق الخبر عادة واقتضاها التاثير في الرجحان والظن فان فرض بلوغه حد

الاطمينان فيبقى حصول العلم منوطا بالكثرة التي اشترطوها في المتواتر فالمقصود في تعريفنا الاكثرين فليتدبر قوله كالمشاهدات ضروريات الدين اه الظاهر كونه تشبيها للقسم الاول من المتواتر بالامثلة المذكورة التي هي من الضروريات لا انه تمثيل والا لم يطابق التمثيل بالنسبة الى الاول والثاني وذكر وجود مكة وهند في عداد امثلة المشبه به مع ان المثال لجعلهما من المشبه مبني على ما تقدم من اختيار كونهما من قبيل السامع والتظافر لا التواتر قوله وان كان بعضهم ظانين اه كانه اراد به البعض الاقل لا المساوي ولا الاكثر والا لم يفد العلم وظاهر بعضهم الاطلاق تعليلا بانه يجوز ان يكون جماعة من الطبقة الاولى عالمين وجماعة منهم ظانين فانه يتاكد قول العالمين بقول الظانين فيحصل العلم بالمجموع وربما يظهر الاطلاق من عبارة المصنف ايضا فالمحصل من كلامهم في منع اعتبار الشرط المذكور ان علم الكل ليس بشرط ولكن ظن الكل مانع والوجه هو شرطية علم الكل على معنى كونهم قاطعين بما اخبروا به لان حكم العادة بامتناع التواطؤ على الكذب منوط بما لاحظناه واذا كان بعض من الكثرة المعتبرة في حكم العادة محتملا للخلاف في خبره فكيف بالسامع قوله فالتعريف يحكم بعدم دلالته على ذلك وقد عرفت مما بيناه سابقا انه لا خلاف في تعريف الاكثرين بل هو منطبق على المعرف المأخوذ فيه الكثرة التي تمنع معها عادة تواطؤهم على الكذب عن صادق على خبر الثلثة لعدم افادته بنفسه العلم بصدقه ولو مع ملاحظة صدقهم وصلاحهم وتقيتهم مع انضمام خلو ذهن السامع وحال المخبر اذ العادة لا تستحيل الكذب على التقي ولا الصادق الصالح ولا تابى على التقي والصالح ايضا اذا دعا اليه ما يستحسنه من المصالح وخلو ذهن السامع وغيره من حال المخبرين ونفس الخبر مما لا يرفع احتماله في نظر العادة وانما تستحيله مع الكثرة المذكورة فالخبر المفيد بنفسه العلم بصدقه هو خبر الجماعة الكثيرة لا مطلقا فالتعريف من باب التعريف باللازم وعدم ضبط لوازم المخبر فيه عندهم انما هو باعتبار عدم مدخليتها في العلم الذي مناطه نفي الاحتمال الغير لها مدخلية في الظن والرجحان وبقي نفي الاحتمال منوطا بالكثرة وقد اضطرب قلم المصنف قدس سره في هذا المقام قوله وهذا الشرط مما اختص به السيد المرتضى ره اه ظاهر العبارة كعبارة الزبدة انه اعتبر هذا الشرط في مطلق التواتر وقيل والظاهر من كلامه في الذريعة ان التواتر على قسمين احدهما ما يمكن فيه سبق شبهة او تقليد الى اعتقاد نفيه كالاخبار عن المعجزات والنص على الوصي والثاني ما لا يمكن فيه ذلك عادة كالاخبار عن البلدان والحوادث الكبار وان الشرط المذكور انما يعتبر في الاول دون الثاني انتهى وهو كذلك وانما احتيج الى هذا الشرط لما علموه من ان يندفع نقض الكفار من اليهود والنصارى وغيرهم حدوثهم في تواتر معجزات النبي غير القرآن كانشقاق القمر وحنين الجذع وتسبيح الحصى وما اشبه ذلك ونقض المخالفين في تواتر النص على الوصي وهو انه لو تواترت تلك المعجزات والنصوص لكنا عالمين بها كعلمنا بوجود البلدان النائية والوقايع الماضية واللازم باطل فالملزوم مثله والملازمة بينة وتوضيح الدفع ان حصول العلم بعد الانتفاء المانع من الشبهة او التقليد وعدم حصوله لوجوه اما لخوفكم فللشبهة واما لعوامكم فللتقليد الا ترى ان السبق على الاعتقاد بخلاف ما يولده النظر عند الاكثر مانع من توليد النظر فاذا جاز ذلك فيما هو سبب موجب فالاولى ان يجوز فيما طريقه العادة ولا يذهب عليك ان هذا الشرط مع سابقه اعني عدم سبق علم السامع بالحكم على تقدير كونه معتبرا في تاثير المتواتر في العلم فعلا لا في تحققه بهيئته بخلاف الشروط الراجعة الى المخبرين فانها معتبرة في تحقق الهيئة قوله ورد حججهم بركاكة واهية لا يليق بالذكر اه حجة القول بانه خمسة انها دونه كالاربعة لا يفيد العلم والا لحصل العلم بقول شهود الزنا فلم يحتج الى التزكية وانه بالاجماع باطل وفيه ان عدم حصول العلم بالاربعة مسلم وحصوله بالخمسة مطرد وغير مسلم حتى انه لو فرضنا ان الشرع دل على اعتبار خلف شهود الزنا الا وجد انهم اذ كثيرا ما على ان العادة لا تستحيل فيها التواطؤ على الكذب كالاربعة حجة القول باثني عشر انه عدد نقباء بني اسرائيل [illegible] وبعثنا منهم اثني عشر نقيبا خصهم بذلك لحصول العلم بخبرهم ثم حجة القول بعشرين قوله تعالى ان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين وانما خصهم بالجهاد لانهم اذا اخبروا باسلام الكفار وحصل العلم بصدقهم حجة القول باربعين قوله تعالى يا ايها النبي حسبك الله ومن اتبعك من المؤمنين نزلت في اربعين فلو لم يفد قولهم العلم لم يكونوا كفاية لانه تعالى كان يحتاج الى من يتواتر به امره حجة القول بسبعين قوله تعالى واختار موسى من قومه سبعين رجلا وانما اختارهم هذا العدد لحصول العلم باخبارهم عما شاهدوا منه

المجرات وغيرها وقبل ثلاث مائة وثلاثة عشر عدد أهل البدر وانما كان كذلك ليحصل للمشركين علم بما اخبروهم من معجزات الرسول
وضعف الكل وصح لوضوح خلاف الاشخاص في الوقايع والحالات والاوقات وغيرها من الموارد والمقامات في كفاية كل من الاعداد
المذكورة في افادة العلم وعدم كفايته فكل واحد منها قد يفيد وكثيرا ما لا يفيد فلا يصلح شيء منها ضابطا لحصول العلم لعدم انضباطه في
نفسه هذا مع توجه المنع اشد المنع الى كون الحكمة في اعتبار الاعداد الواردة في الآيات عطاء ضابط التواتر وضبط ما يترتب عليه
فايدة العلم بالخبر وان ما ذكروه من التقريبات للاستدلال كلها تخمينات وتحكمات ودعاوى بلا شواهد وتقييدات قوله ونسب بعضهم
الى الشيعة اشتراط دخول المعصوم فيهم وهو فرية اه كانه اراد بالافتراء كون نسبة هذا القول الى الشيعة كلهم افتراء والا فقد قيل كما
في شرح الزبدة ان الراوندي اشترط وجود المعصوم في الرواة لئلا يتفقوا على الكذب فزعم المخالفون كالآمدي والحاجبي وغيرهما ان
كل الشيعة اشترطوا ذلك حتى ذكروه في كتبهم الاصولية وردوا عليهم قوله فيسمى ذلك متواترا بالمعنى اه ويقال له المتواتر المعنوي ايضا
مقابلا للمتواتر اللفظي وكلامهم في هذا المقام لا يخلو عن ابهام الا ان الذي يرشد اليه التامل في مساق عباراتهم والتدبر في التمثيل
للمتواتر المعنوي بالمثالين الآتيين وحصره فيما يكون مشتركا بين الآحاد بالتضمن او الالتزام ان يقال في توضيح الفرق ان محل الكثرة
التي عليها مدار التواتر المفيد للعلم بصدق الخبر قد يكون قضية ملفوظة مصرحا بها في الكلام وهو المتواتر اللفظي ومرجعه الى
فرض تحقق التواتر بالنسبة الى المدلول المطابقي للخبر وهو النسبة الموجودة فيه على الوجه الذي اعتبره المخبرون كقولنا مكة موجودة
ونحوه من الامثلة المتقدمة للتواتر وقد يكون قضية معقولة متولدة من القضية الملفوظة باعتبار ما يفرض لها من دلالة تضمن
او التزام حاصلة في كل واحد من الآحاد على حدة وحيث كون تلك القضية المعقولة مشتركة بينها متفقا عليها مع اختلافها عند المخبرين
الكثيرين بحيث صارت كانها الخبر بها الجميع تتفقوا على الاخبار بها كما لو اخبر احد بانه ضرب زيد عمرا واخر ضرب زيد بكرا وثالث ضرب
زيد خالدا وهكذا الى ان يبلغوا حد الكثرة المعتبرة في التواتر مع اختلاف الجميع في خصوص المضروب وهذه القضايا الملفوظة باعتبار
دلالتها التضمنية تنحل الى قولنا صدر الضرب من زيد ووقع على عمرو او على بكر او على خالد وهكذا الى اخر خصوصيات المختلف فيها
والاولى قضية مشتركة بين الجميع باعتبار كون صدور ضرب من زيد محل وفاق بين جميع المخبرين فهي المتواتر بخلاف الثانية لرجوع الاختلاف
في القضايا الملفوظة باعتبار خصوصيات المفعول اليها فهي نظير الخبر الواحد لانتفاء كثرة التواتر في مخبرها وان شئت قلت ان
كل واحد من القضايا الملفوظة باعتبار ما اخذ فيها من قيد الخصوصية بالنظر الى المضروب خبر واحد وعما يتولد منها باعتبار
دلالتها التضمنية من قولنا صدر الضرب من زيد متواتر لتحقق الكثرة المعتبرة في التواتر بالنسبة اليه خاصة وهو قضية معقولة
لعدم كونها بهذا الوضع والتاليف مصرحا بها في الكلام وهذا ما يكون مشتركا بين الآحاد بالالتزام كالمثال الآتي في شجاعة علي عليه
السلام فان الدلالة الالتزامية الحاصلة في كل واحد من الآحاد يتولد منها قضية قولنا علي شجاع فهي قضية معقولة اخبر بها المخبرون
على كثرتهم اي اتفقوا على الاخبار بها فتكون متواترة بخلاف الآحاد فان كل واحد منها قضية ملفوظة هي باعتبار مدلولها المطابقي
خبر واحد في اللفظ والمعنى المنسوب اليهما المتواتر في التقسيم المذكور عبارتان عن القضية الملفوظة والقضية المعقولة لانه معنى
يدرك بالعقل لا بالحس والاولى خبر حقيقة والثانية بصورة الخبر لعدم كونها من جنس الكلام ومن مشايخنا قدس الله ارواحهم
المقدسة من فسر المتواتر اللفظي على ما استفدناه منه في مجلس الدرس بما افاد الرواية بكثرة رواته العلم بصدور لفظ بعينه من المعصوم
كحديث انما الاعمال بالنيات او بصدوره بعينه او بمرادفه المعين منه كحديث انه طاهر مثلا والمعنوي بما افادت الرواية بكثرة
رواتها العلم بصدور مضمونها من المعصوم من غير علم بصدور هذا اللفظ الوارد في الرواية ولا مرادفه المعين ولا احد الالفاظ الماخوذة
في الآحاد حتى يحتمل عندنا صدوره بعبارة اخرى غير العبارات المروية في الآحاد مجهولة عندنا وهذا كما ترى خلاف ما يستفاد من
كلام القوم وغير مطرد لاختصاصه بحسب المورد بالاحاديث المروية عن اهل بيت العصمة وعدم جريانه في مثل الاخبار بوجود

مكة وهند وصين ووقوع زلزلة او حادثة اخرى في البلد النائي وما اشبه ذلك من امثلة المتواتر المذكورة في كتب الاصول قوله
فذلك ايضا من باب الاستلزام اه يحتمل كون المراد من الجود هنا الاعطاء تسمية للمسبب باسم السبب فيصح كونه من باب التضمن
ثم قوله ان يتواتر الاخبار باللفظ الواحد اه ظاهر العبارة كون المتواتر هو ذلك اللفظ الذي يقال له متن الحديث ويشكل
بان لفظ الحديث في الغالب يكون انشاء من امر او نهي فلا يكون خبرا حتى يكون متواترا مضافا الى انه قول النبي ص مثلا وهو واحد
فكيف يفرض فيه كثرة المخبرين بل محل التواتر في هذا القسم في نظائره مما ادعي فيه التواتر هو نقل الرواة بقولهم قال النبي ص كذا او
سمعته يقول كذا وما اشبه ذلك وهذه قضية ملفوظة من سنخ الخبر سواء كان المقول بهذا القول ايضا خبرا او انشاء والمتواتر
هو ذلك الخبر والعلم بصدقه الحاصل بسبب كثرة المخبرين معناه العلم بصدور لفظ الحديث عن النبي اخبارا كان او انشاء او
كذا الكلام في القسم الثاني غير ان المعلوم صدوره بواسطة العلم بصدق قولهم قال او يقول انما هو احد المترادفين او المترادفات
قوله ان يتواتر الاخبار بعد لا لتها على معنى مستقل اه والكلام هنا ايضا من حيث محل التواتر وانه قول الرواة قال او يقول الالفاظ
المنقولة بهذا القول كما بيناه يعلم بملاحظة كثرة الرواة صدق هذا الخبر الذي هو في معنى العلم بصدور مفهوم الالفاظ المذكورة
اعني نجاسة الماء القليل بملاقاة النجاسة عن المعصوم بشرط كونه في جميع تلك الروايات واحدا وان لم يعلم بصدور احد الالفاظ
المذكورة الدال بعضها بالمنطوق والبعض الاخر بالمفهوم بعينه لعدم تحقق التواتر في رواية كل واحد مع قيام احتمال وروود ذلك
المضمون بعبارة اخرى غيرها قوله بل يتم ذلك على وجه اه وهو ان يكون المطلوب انفعال الماء القليل بعنوانه الكلي مطلقا بالنسبة
الى الماء لا بالنسبة الى النجاسة المنجسة لاختلاف الاخبار بالنسبة اليها فيكون مفادها ان كل ماء قليل ينفعل بملاقاة النجاسة في
الجملة اي النجاسات المخصوصة لا كل نجاسة قوله مثل ان يخبر احد ان اليوم زيدا ضرب عمرا واخر انه ضرب بكرا اه ظاهر العبارة
لزوم اخذ قيد اليوم في الجميع ليخرج بشرط وحدة الواقعة كما اشار اليه بقوله مع فرض الواقعة واحدة وانما اعتبر ذلك الشرط هنا
ليكون المدلول التضمني لتلك الاخبار وهو صدور الضرب من زيد مشتركا بين الآحاد متفقا عليه عند المخبرين فيحصل العلم به
بملاحظة كثرتهم ولا ينافي تعدد ايام الضرب بوجب تعدد الواقعة المخبر بها فلا يتحقق مشترك وفاقي لان الآحاد بمختص الاخبار
بكل واقعة بمخبر غير مخبر الواقعة الاخرى فلا يفيد خبره العلم بصدقه ولاحتمال تعدد اليوم ايضا يوجب احتمال تعدد الواقعة وهو
يعطل تحقق الكثرة الموجبة للعلم بالنسبة الى القدر المشترك وعلامة مصادفة تعدد الواقعة لكون المدلول التضمني متفقا عليه
عند المخبرين بانه لو زال اعتقاد كل مخبر عن مضروبية مضروبه الخاص لزال اعتقاده عن صدور الضرب من زيد بخلاف صورة اتحاد
الواقعة باعتبار وحدة اليوم فانه اذا زال اعتقاد بعض المخبرين عن مضروبية مضروبه الخاص لم يزل اعتقاده عن صدور اصل الضرب
من زيد في اليوم الخاص من الفضلاء من مثل لهذا الوجه بمثال اوضح مما ذكره المصنف في افادة وحدة الواقعة وهو ما لو اخبر انا
مخبر بان زيدا كان في وقت كذا في موضع كذا من الكوفة واخر في موضع اخر منها وهكذا فانه يمكن ان يحصل لنا العلم بتلك الاخبار
بانه كان في ذلك الوقت في الكوفة وهو مدلول تضمني لتلك الاخبار انتهى ويوافقه مثال الضرب بعد اعتبار وحدة الواقعة لرجوع
فرض المثال الى ان يقال ان الجماعة الكثيرة بعد ما اتفقوا على معنى صدور ضرب من زيد في اليوم الخاص اختلفوا في المضروب بهذا الفرض
فقال بعضهم زيد ضرب اليوم عمرا واخر زيد ضرب اليوم بكرا وثالث زيد ضرب خالدا وهكذا ويجوز ترك قيد اليوم في الآحاد مع
كونه معناه ملحوظا في الواقعة الواحدة المتفق عليها قوله بان يقال لحرمانها في الجملة يقيني اه هذا انما يتم على تقدير كون الواقعة
المخبر بها لاشتمالها على ما هو محل وفاق وهو مطلق الحرمان وما هو محل خلاف وهو خصوصية ما تحرم عليه الامة على ما اشرنا
اليه سابقا كون كل مخبر بحيث لو زال اعتقاده بالخصوصية المختلف فيها لم يلزم منه زوال اعتقاده باصل الحرمان واما مع تعدد الواقعة
باعتبار كون كل من الخصوصيات محل الحرمان مختلفا فيه وعلامته كون كل مخبر بحيث زال اعتقاده في اصل الحرمان بمجرد زوال اعتقاده

في الخصوصية فلا اشتراك يكون محلا للتواتر فلا يبعد في القول بان خبريتها في الجملة يقيني فلا يحصل العلم للسامع باصل الخبرية
بسبب كثرة المخبرين ويبقى في هذا المثال مناقشة ان محل التواتر هنا قول الرواة قال فلان اسند الى المعصوم بشرط كون المروي
عند واحد والمقول بهذا القول مختلف فيه كلام الامام عم المروي عنه لا انه كلام المخبرين غاية الامر انه يلزم من العلم بصدق خبرهم هذا
بسبب التواتر العلم بصدوره وحكم حينئذ ان الوجه عن الائمة في الجملة من الامام عم وهذا ليس من تواتر الاخبار في المدلول التضمني في شيء الا على
التفسير الثاني مما بيناه سابقا في الفرق بين المتواتر اللفظي والمعنوي الا ان يقال ان تواتر القول الذي مقوله العبارة الصادرة من الامام
يؤول بالاخرة الى تواتر المدلول التضمني لتلك العبارة وتواتر المدلول التضمني في كلامهم اعم من كون المدلول التضمني لنفس الخبر متواترا
ومن كون المدلول التضمني لمتعلق الخبر كما في ما نحن فيه متواترا فان الخبر في مفروض المثال ونظائره جملة قال ونحوه ومتعلق بالعبارة المقولة
بها الصادرة من المعصوم قوله تكون ملزومات اللازم يكون ذلك اللازم منشأ لظهور تلك الاشياء فيه من المسامحة في التعبير ما لا يخفى
ضرورة ان الاشياء المذكورة في الاخبار المتكاثرة التي هي عبارة عن الوقايع المروية لوازم للمروي ولعله لا انها ملزومات للازم واحد
خصوصا مع فرض كون ذلك الواحد منشأ لتلك الاشياء فان المنشأ عبارة عن العلة والعلة ملزوم والمعلول لازم والاشياء المذكورة
معلولات لا انها علل قوله ان الدلالة في الاول مقصودة جزما اذ يبعد ان المفروض من الوجه الخامس ما لو كانت الدلالة الالتزامية الحاصلة
في كل واحد من الآحاد مقصودة من لفظ المخبر فالقصد في قوله لا تقربا ولا تغتسل ولا تشرب واو قد ولم يكون ذلك مما هو الى افادة
نجاسة الماء الملاقي وهو مدلول التزامي للنواهي المذكورة والامر بالاراقة قوله فانه قد لا يكون بيان الشجاعة مقصودا اصلا اه
قرينة المقابلة تعطي كون النظر في هذا الوجه الى افادة الافتراق وهو فائم بكون بيان الشجاعة مقصودا اصلا ويمكن ان يورد عليه بان عدم
قصد الدلالة الالتزامية مما يخل بحصول العلم من جهة كثرة المخبرين بصدق القدر المشترك على معنى مطابقته الواقع لعدم جريان
حكم العادة بامتناع تواطئهم على الكذب لا بالنسبة الى المدلول المطابقي ولا بالنسبة الى القدر المشترك اما الاول فلانتفاء الكثرة
المعتبرة في تحقق التواتر واما الثاني فلان المخبرين الكثيرين لعدم قصدهم الدلالة على القدر المشترك لم يخبروا به والمفروض ان العادة
انما تحكم بامتناع تواطئهم على الكذب في ما اخبروا به اي اتفقوا على الاخبار به كما في الوجه السابق ومع فرض المقام ليس منه فينبغي
خروجه عن المتواتر ولا يرد نحوه على الوجه الرابع نظرا الى ان الدلالة التضمنية ايضا ليست مقصودة بالاصالة لان المدلول التضمني
باعتبار كونه في ضمن الكل مقصود بمقصودية الكل فينحل الاخبار بالكل الى الاخبار بكل من جزئيه وكل منهما مقصود باعتبار القصد
الواحد المتعلق بهما والاول متفق عليه فيجري فيه حكم العادة بامتناع التواطؤ على الكذب والثاني مختلف فيه فلا يجري فيه ويمكن
دفع الاشكال ايضا بان الدلالة على اللازم اعني شجاعة علي عم وسخاوة حاتم في المثالين وان لم تكن مقصودة لكل مخبر في ابتداء اللازم
نفسه من كونه في ذهنه باعتبار كونه لازما للمراد على حدة لا انه الاشارة بل معتقد له ملتفت اليه عند الاخبار ضرورة ان كل من يحكي من
غزوات علي عليه السلام او عطايا حاتم ما وقع منه على الوجه المنفصل الذي وقع فهو يعتقد لا محالة عن الحكاية شجاعته او سخاوته ويلتفت
اليه بالضرورة وان لم يقصد الاخبار به فالعادة كما تحكم بامتناع التواطؤ على الكذب اي المخالفة للواقع في ما اخبروا به فكذلك تحكم به في
ما اعتقدوه فيحصل العلم بصدقه على معنى مطابقته الواقع فليتدبر فان المقام دقيق قوله فاختلط عليه الفرق بين الجود والاعطاء اه
يعني ان المشترك الحاصل بالدلالة التضمنية في هذا المثال انما هو كلي الاعطاء لا بقيد خصوصية وهو ليس بعين الجود الذي هو ملكة
نفسانية فالتعبير عنه بالجود وجعله مدلولا عليه بالتضمن ناش من الاختلاط والاشتباه والا فالجود ليس الا كالشجاعة وكلاهما من
المشترك بين الآحاد بدلالة الالتزام قوله ولعل كلام العضدي ناظر الى هذا الوجه اه اي الوجه الثاني من الوجه السادس وهو كون الدلالة
على القدر المشترك بالالتزام حاصلة من ملاحظة المجموع لا من كل واحد من الآحاد قوله لا تتضمن السخاوة ولا الشجاعة اه اي لا تدل عليها
بالتضمن ولا الالتزام او اراد بالتضمن ما يعم الدلالة الالتزامية قوله بل القدر المشترك الحاصل من الجزئيات ذلك اه اراد بالجزئيات مجموع الوقايع الخاصة

المخبر بها ومعنى حصول القدر المشترك منها حصول الدلالة عليه من ملاحظة المجموع قوله لا لان آحادها صدقت قطعا اه يعني ان حصول
الدلالة على القدر المشترك من ملاحظة الجزئيات ليس لاجل حصول القطع بصدق آحاد تلك الجزئيات على معنى القطع بصدق كل واحد من
الوقايع حين استماع خبره ليكون بعض الدلالة على القدر المشترك الحاصلة من ملاحظة المجموع القطع بصدق القدر المشترك الحاصل
من ملاحظة المجموع على معنى القطع بان عليا ع كان شجاعا وحاتم كان سخيا وذلك لكون كل واحد من الآحاد خبرا واحدا لم يكن معه ما افاد
بمعونته القطع بصدقه ولم يحصل ذلك القطع ايضا من ملاحظة المجموع لانه يتبع حصول القطع بصدق القدر المشترك والمفروض عدم
حصوله بل غاية القطع بالملازمة بينه وبين مجموع الجزئيات على تقدير وقوعها في الخارج وهذا هو معنى الدلالة على القدر المشترك
التزاما الحاصلة من ملاحظة المجموع واذا توجه النفس الى تحقق انها هل وقعت في الخارج اولا فالموجب للقطع فيه ومرجعه الى وقوع
الشك في تحقق الملزوم وهو موجب للشك في تحقق الشجاعة والسخاوة لعلي ع وحاتم وعدمه قوله بل بالعادة اه يعني ان حصول الدلالة
على القدر المشترك من ملاحظة مجموع الجزئيات انما هو بحكم العادة وجاء لان الملازمة بينه وبين مجموع الوقايع على تقدير وقوعها
عادية على معنى ان هذه الوقايع لا تقع باجمعها عادة الا ممن له ملكة الشجاعة وملكة السخاوة وبعبارة اخرى ان العادة تحكم بانها على تقدير
وقوعها باجمعها تستلزم الشجاعة والسخاوة فقضية حكم العادة هنا شرطية وظاهر ان صدق اصل الشرطية لا ينافي كذب الشرط و
الكلام انما هو في صدق الشرط وكذبه ولا موجب للقطع بصدقه واللازم منه عدم حصول القطع بتحقق الشجاعة والسخاوة في الخارج
لا من كل واحد ولا من ملاحظة المجموع اما الاول فلانتفاء الكثرة المعتبرة في التواتر المفيد للعلم واما الثاني فلانتفاء الدلالة على القدر
المشترك كما هو المفروض في الوجه الثاني في كل واحد قوله ويظهر من العضدي انه حصر التواتر المعنوي في الوجه الثاني اه وجه الظهور ان
الحاجبي وغيره مثلوا للتواتر المعنوي بالمثالين والعضدي عند شرح عبارة الحاجبي وصفهما بما ذكره من ان الدلالة على القدر المشترك
انما تحصل من ملاحظة المجموع لا من كل واحد وهذا في معنى حصر المثل في الوجه المذكور قوله والا لكان اللازم عليه ان ينبه على ان
ذلك مناقشة في المثال اه جواب عن سؤال مقدر تقديره ان ما ذكره العضدي في وصف المثالين كلام على المثال فيكون مناقشة فيه لا انه
تحقيق لحال المثل ليكون حصرا للتواتر المعنوي المذكور في كلام القوم في الوجه الثاني كما ذكر نظيره المحقق السلطان في حاشية المعالم
ثم ذكر في آخر كلامه انه مناقشة في المثال فما ذكره العضدي لا ينافي ان يكون ما له في المتواتر كونه من قبيل الوجه الاول وغيره من وجوه القسم
السادس كما هو ظاهر كلام القوم او اعم منه ومن بعض الوجوه الاخر كالوجه الخامس والرابع وحاصل الجواب انه لو كان مراده مما ذكره
الكلام على المثال اعتراضا عليه ومناقشة فيه لكان اللازم عليه ان ينبه على كونه مناقشة في المثال كما نبه عليه المحقق السلطان والمفروض
انه لم ينبه عليه مع انه لا وقع للمناقشة فيه لكون مثال القوم قابلا للوجهين محتملا للمعنيين فكان عليه ان ينزله على الوجه الاول
ليطبق على المثل ويندفع المناقشة قوله عبارة التفتازاني على ما ذكره تعطي كون مقصوده المناقشة في المثال لظهورها في ان لم تلتفت
الى صراحته في كون المتواتر المعنوي عنده وعند القوم على الوجه الاول لانه عند شرح عبارة الحاجبي قال اذا كثرت الاخبار في الوقايع
واختلف فيها لكن كل واحد منها تشتمل على معنى مشترك بينها بجهة التضمن او الالتزام حصل العلم بالقدر المشترك ويسمى المتواتر من
جهة المعنى وذلك كوقايع حاتم في ما يحكى من عطاياه من فرس وابل وعين وثوب فانها تتضمن جوده فيعلم وان لم يعلم شيء من تلك القضايا
بعينه وكوقايع علي ع في حروبه من انه هزم في خيبر كذا وفعل في احد كذا الى غير ذلك فانه يدل بالالتزام على شجاعته وقد تواتر عنه وان كان
شيء من تلك الوقايع والجزئيات لم يبلغ درجة القطع ثم قال واعلم وذكر العبارة المتقدمة عنه قوله وادخال الوجه الاول تحت المتواتر
اللفظي وكذا بعض ما تقدم من الاقسام اه كما يلزم ذلك من حصر المتواتر المعنوي في الوجه الثاني على ما فهمه المص بناء على ارادة المثال
كما استظهرناه فلا يلزم ذلك والضابط الحاصر لاقسام المتواتر اللفظي والمتواتر المعنوي هو ما بيناه من كون محل التواتر قضية ملفوظة
او قضية معنوية فليتدبر قوله الثاني ان يحصل من مجموع الآحاد اه كون ذلك من المتواتر ممنوع لعدم افادته العلم به لا في الآحاد ولا

٢٠

في العدد المشترك كما عرفت واعترف به المحشي تبعا للعضد قوله وهو ما كان نقل الخبر به منوطا بالحس او وبعبارة اوضح ان يكون مدرك
المخبر به هو موجب علم المخبرين بالحكم اي مستند الحس بصرا او سمعا او غيرهما سواء كان المخاوية من جهة التواتر نفس ذلك الحكم او ما هو من
لوازمه او من ملزوماته ويندرج فيه الاجماع المنقول بالخبر المتواتر وما يشترك فيه الاحاد بالتضمن يندرج في اللوازم بناء على ان الجزء لازم
بمعنى ما لا ينفك عن الشيء قوله خبر الواحد فما لم ينته الى اه الظاهر ان الوحدة هنا وصف للمخبر اي حيث يكون مخبره واحدا بان يكون تركيب المخبر
معتبرا على الاضافة بخلاف التواتر والاستفاضة في الخبر المتواتر والخبر المستفيض فانهما وصفان في نفس الخبر فيكون التركيب فيهما على
التوصيفية وربما يوجه الاول بناء على الوصف فيقال الخبر الواحد وعلى هذا الاعتبار يبني اطلاقهم الاحاد مرادا منه نفس الاخبار
والاول اصح باعتبار المعنى فان النظر في التقسيم الى الخبر باعتبار المخبر بالتواتر والاستفاضة متضمنان تعدد المخبر فيعتبر في كل منهما
تعدده خاص وخبر الواحد لا يعتبر فيه تعدد المخبر وان كان قد يكون متعددا فوصف الوحدة في المخبر كناية عن هذا المعنى فالواحد عبارة
عما لا يعتبر فيه التعدد لا ما اعتبر فيه الوحدة حقيقة وهذا الاطلاق للواحد اصطلاح قوله والمستفيض ما زاد نقلته على ثلاثة اه
ظاهر كلام الحاجبي والعضدي كما فهمه المحشي ان كون المستفيض نوعا من خبر الواحد لاندراجه في ما كثرت رواته والمعروض ان اخذ في تلك
الكثرة عدم بلوغها حد الكثرة المفيد بامتناع التواطؤ عادة على الكذب يعتبر بنا اخذ في تعريف الواحد من عدم انتهائه الى حد التواتر
ولا يكون كذلك الا اذا لم يفد بنفسه العلم بصدقه وان اشتمل على ما يكون من القرائن الداخلة فالكثرة الداخلة في خبر الواحد من جهة التقسيم
المذكور كثرة بشرط لا والكثرة المعتبرة في جهة المتواتر كثرة بشرط شيء قوله وعلى هذا فالمستفيض كر دخوله في كل من القسمين
فيكون قسيما ثالثا اه ظاهر صنيع العبارة ان ادراج المتواتر والواحد من التقسيم كما يحتمله فيما بعد ذلك ايضا وكونه قسيما ثالثا حتى ولو كان
يقتضي التغاير بينه وبين القسمين الاخرين الا انه يكفي فيه التغاير الاعتباري بملاحظة افادة الخبر بنفسه العلم بصدقه من جهة الاطلاق
التقييد بعدمه وجودا وعدما وبعبارة اخرى ان المتواتر يعتبر بشرط شيء والواحد بشرط لا والمستفيض لا بشرط شيء هذا ولكن قد
علمت ما عثرنا عليه بعد كتابة ما ذكرناه فسر المحشي في الحاشية بما ذكره او لا ما لا يثبت به العلم اصلا وما لا يثبت به العلم من جهة الكثرة
فانه لا ينبغي ان يكون دخوله في القسم الاول الذي لا يثبت به العلم اصلا في خبر الواحد والقسم الذي لا يثبت به العلم من جهة الكثرة وان حصل
من جهة القرائن الداخلة والخارجية فيكون قسيما ثالثا بالمفهوم وقد يتحقق في ضمن افراد القسم الاول وقد يتحقق في ضمن افراد القسم
الثالث اذ لا مانع من تداخل الاقسام وذلك كما يقال الحيوان اما انسان او غير انسان واما ابيض او غير ابيض انتهى وعلى هذا فالنظر في
تغاير الاقسام الثلاثة الى تغايرها بحسب المفهوم فان ما افاد بنفسه العلم بصدقه وما لم ينته الى حد التواتر وما زاد نقلته على ثلاثة مفاهيم
متغايرة فيكون المراد من تداخل الاقسام تداخلها بحسب المصداق قوله وان حصل العلم من جهة القرائن الداخلة اه يستفاد من التقييد
بالداخلة كما ذكره في الحاشية ان منهم من يقول بافادة العلم من جهة القرائن الداخلة وان لم يكن خبر العدل كما سيذكره في المتن ايضا ثم
قال وهو المستفاد من كلام العضدي ايضا حيث قال فان احدا لم يقل ان خبر العدل يفيد العلم مطردا فان ظاهره وجود القول بافادته
غير مطرد اقول سنذكر ما حققناه سابقا تعرف انه محل منع وغاية ما يسلم مدخلية القرائن الداخلة او العدالة فيه انما هو الرجحان لا
نفي الاحتمال قوله ويرجع النزاع الى ان خبر الواحد الخالي عن القرائن الزائدة اه كانه اراد من ذلك نزاع ما سيشير اليه في المقامات الاتية
ولا يبعد من سياق العبارة ويمكن كون مراده بالنزاع المستفاد من خلافهم في تعريف خبر الواحد من انه ما لم ينته الى حد التواتر او انه ما
افاد الظن فان مبنى الاول على انه قد يفيد العلم مع القرائن الداخلة ومبنى الثاني على انه لا يفيده مطلقا ولو فرض مع القرائن الداخلة
قوله فههنا ثلاثة اقوال الاول انه لا يفيد العلم مع القرائن الزائدة ومع عدمها الثاني انه يفيده اذا كان مع القرائن الزائدة
الثالث انه يفيده مع عدم القرائن الزائدة وهو مطرد والرابع انه يفيده مع عدمها ايضا وهو غير مطرد قوله اذ لا علية عندنا و
لا ترتب الا باجراء الله عادته دليل على الملازمة المدعاة في الاستثنائي الاول بين حصول العلم به وكون العلم الحاصل به عاديا راجعا

الى الحصر

٢١

الى الحصر العلم الحاصل به في العادي وهو المنسوب الى عادة الله سبحانه لجريانها بخلق شيء عقيب شيء اخر وفي ما نحن فيه بخلق العلم عقيب قيام
الخبر وسماعه ومبنى الدليل على ما عليه الاشاعرة من انه لا مؤثر في الوجود الا الله وهذا من اصولهم التي منها الجبر وكونه تعالى خالقا لافعال
العباد ايضا فانهم مجبورون ومقتضيه نفي العلية والتأثير عما سوى الله تعالى لكونه تعالى خالقا العلم الحاصل بالخبر لجريان عادته تعالى بذلك
فيكون عاديا قوله ولو كان عاديا لاطرد اه استثنائي اخر لبيان بطلان التالي في القياس الاول وهو حاصل من القياسين الاستثنائيين على بطلان
المقدم فيهما بانتفاء اللازم فيهما فان رفع التالي مما ينتج رفع المقدم قوله لادى المعلومين وافقا اه نظرا الى ان العلم عبارة عن الاعتقاد
الجازم المطابق للواقع ومقتضيه مطابقة العلمين ووقوع المعلومين في الخارج ضرورة انه لولا وقوع احدهما لزم انقلاب العلم المفروض بالنسبة
اليه جهلا مركبا وهو الاعتقاد الجازم الغير المطابق ويبطله دليل الخلف فيلزم اجتماع النقيضين وهو محال قوله لوجب القطع بتخطئة من
خالفه بالاجتهاد اه لعل نسبة الخطأ الى مخالف الخبر على سبيل القطع لان مخالفته مخالفة للعلم وهو مخالفة قطعية للواقع فيكون محرما
منع بطلان التالي اه يحصل الجواب عن اول الاخر وهو قوله ان اراد في جميع افراد خبر الواحد منع بطلان التالي في تقديره وهو ما لو فرض خبر
الواحد في الموضع الثاني وغيره شامل في الموضع الاول من حيث الاشتمال على جميع ما له دخل في العلم من القرائن الداخلة فانه لو فرض كذلك في جميع
المواضع لحصل منه العلم في الجميع وهو معنى الاطراد ومنع الملازمة في تقدير الاخر وهو ما لو لم يعتبر المماثلة على معنى انه اذا حصل العلم من خبر
العدل في موضع بسبب القرائن الداخلة لم يلزم منه حصوله في المواضع الاخر ولو مع عدم القرائن الموجودة معه في الموضع الاول ومرجعه الى تسليم
عدم الاطراد على هذا التقدير قوله اذا كان محل البحث هنا خبر العدل الخالي عن القرائن الخارجية سواء اشتملت على القرائن الداخلة مما عدا العدالة
او لا فلا يصح الجمع في الجواب بين التقديرين لانه ان كان من القائل بعدم الاطراد يكفيه منع الملازمة مطلقا اي مع المماثلة ومع انتفائها كما عليه مبنى
القول بعدم الاطراد على ما حكاه شارح الزبدة بعليله بان حصول القطع عنده اذا كان باجراء العادة فلا يجب اطراده لجواز اخلاف عادة
الله تعالى لانه فاعل مختار لا فاعل موجب فيلغو منع بطلان التالي بتكلف فرض المماثلة وان كان من القائل بالاطراد فلا يمكنه منع الملازمة
الا اذا خرج عن موضوع المسألة بسبب تقييده بالاشتمال على القرائن الداخلة مما عدا العدالة وهو خلاف الفرض قوله وقد يورد على هذا
بان دعوى الملازمة لغوية المورد المحقق السلطان في حاشية المعالم والمراد بدعوى الملازمة دعوى الحصر في القياس بما يكون لغوا لان الاطراد
جهة مشتركة بين العلم العادي والعلم العقلي بل الثاني اولى بالاطراد لانه عبارة عن كون الترتب بين العلم وخبر العدل عقليا باعتبار كون
خبر العدل بنفسه مؤثرا او علة تامة للعلم ومن المستحيل عقلا تخلف المعلول عن العلة التامة بخلاف العادة فان التخلف فيها ممكن عقلا
فقضية الاطراد في العلمين هو الغاء دعوى الحصر باسقاط الملازمة الاولى والاقتصار على دعوى الملازمة الثانية فيقرر الدليل بانه لو
حصل به العلم لكان مطردا سواء في ذلك العلم العادي والعقلي قوله واراده نفي كون ذلك على سبيل الاتفاق من ذلك اه بدعوى ان المراد
من العلم العادي في الملازمة الاولى ما يقابل العلم الاتفاقي فقط لا ما يقابل العلم العقلي ايضا فالمقصود من الحصر نفي كونه اتفاقيا وهو
كان حصول العلم عند قيام خبر العدل لمجرد المقارنة الاتفاقية بلا علية وتأثير في جانب الخبر فلا ينافي اثبات كونه عقليا فيأباه
التعليل الاول انما يقال في دفع السؤال فان ارجاع النفي المستفاد من الحصر الى العلم الاتفاقي فقط مع انه لا يجدي نفعا في دفع لغوية دعوى الملازمة
الاولى كما هو واضح يأباه التعليل المذكور لانه حصر للعلية والترتب في اجراء الله عادته فيندرج العلم العقلي ايضا في النفي الذي يتضمنه ذلك
الحصر قوله فلا ينافيه التعليل الى قوله فان الحصر بالنسبة الى محض الاتفاق اه يعني ان المستدل لما كان من الاشاعرة الذين جعلوا عدم العلية
والترتب العقلي مفروغا عنه فلا يحتمل في نظره كون العلم الحاصل بخبر العدل عقليا فلا جرم يكون ذلك العلم عنده منحصرا في العادي ويلزم منه
توجه النفي الى العلم الاتفاقي فقط فيكون الحصر اضافيا بالنسبة الى محض الاتفاق والسر في عدم اباء التعليل لذلك ان العلم الاتفاقي هنا معناه
انه ليس من اثار الخبر وليس الخبر علة له بل يحصل عنده بمجرد المقارنة الاتفاقية لا انه ليس له علة اصلا كيف وهو امر حادث ولا بد له
من علة محدثة في نفس الامر غاية الامر انا لا نعرفها بالخصوص فيصح تعليله بانه لا علية عندنا ولا ترتب الا باجراء الله عادته هذا

ولكن

ولكن الانصاف ومجانبة الاعتساف مقتضى كون ايراد المورد متوجها الا ان ذلك مبني على عدم قيام احتمال العلم العقلي عند المستدل على كون
عدم العلية والترتب العقلي مفروغا عنه عنده فيقتضي ذلك انتفاء احتمال العلم الاتفاقي ايضا لما ذكرتم من انه لابد له من علة في نفس
الامر وان لم نعلمها بالخصوص فبينه ما عليه الاشاعرة من انه لا مؤثر في الوجود الا الله وعليه مبنى كون عدم العلية والترتب العقلي
مفروغا عنه عندهم وقضيته ذلك ان يكون هو الملازمة الا ان مع التعليل المذكور الذي هو دليل عليها الغوا فوجب الاقتصار
في تقرير الدليل على ان يقال انه لو حصل العلم بالعربية خارجية لكان بطريق الخ قوله اختلفوا في حجية خبر الواحد قد عرفت عند
تعريف الخبر انه بحسب الاصطلاح عبارة عما يحكي قول المعصوم وفعله او تقريره اي ما يحكي السنة فالمراد بحجية خبر الواحد هنا حجيته
من حيث الخبرية لا من حيثيات اخر منها دلالة لفظ الحديث فمرجع البحث في الحجية الى انه هل يثبت السنة بخبر الواحد كما تثبت بالسماع
من المعصوم وبالتواتر المفيد للعلم بالصدور وبالقرائن القطعية في المحفوف بالقرائن او لا تثبت والحاصل معنى كونه حجة كونه من حيث
انه خبر اي حكاية للسنة ومعنى حجيته ان العادل له يصدقه في حكايته ويحكم على ما حكاه انه سنة كما يحكم على المسموع من الامام وعلى المعلوم
صدوره بالتواتر او القرائن انه سنة فيكون ذلك كدلالة ما في السند من جهة الملازمة بينه وبين صدور ما اسند الى الامام من قول او فعل او
تقرير وعدمها الملازمة على فرض ثبوتها بالدليل شرعية لا عقلية ولا عرفية فالمسئلة على هذا اصولية باحثة عن حال الدليل وهو
السنة من حيث انها تثبت او لا تثبت فلا حاجة في ادراجها في المسائل الاصولية ولخروجها عن المسائل الكلامية الى تكلف ما تكلفه بعضهم
من ان البحث عن حال الدليل اعم من كونه بحثا عن دليلية ما ادعى كونه دليلا وعن حاله بعد الفراغ عن احراز وصف العنوانية فان ذلك
مبني على القول بكون موضوع هذا العلم ذوات الادلة مع قطع النظر عن وصف الدليلية وهو خلاف التحقيق قوله المفيدة للعلم
بصدقه نشأ تصديقه مضمونه اذ لا يخلو عن استخدام في الضمير لعود ضميره بنفسه الى الخبر من حيث انه حكاية وعود ضمير مضمونه الى
المحكي القول عن الامام ويقال المتن الحديث وقد يطلق على لفظ الحديث ومضمونه عبارة عن الحكم المدلول عليه بهذا اللفظ ويعبر
عنه غالبا بالمصدر المضاف الى الفاعل او المفعول كوجوب الصلوة في قوله الصلوة واجبة ونجاسة الكلب في قوله الكلب نجس وتحريم
الخمر في قوله حرمت عليكم الخمر وما اشبه ذلك ومعنى صدقه مطابقته الواقع كما ان معنى صدق الخبر مطابقته قول الراوي حين حكاية قول
المعصوم بقوله قال الصادق ع قوله هو النزاع في جواز العمل بالظن مط اه لكونه من جزئيات مسئلة حجية مطلق ظن المجتهد بناء على
ما عليه المص ومن تبعه في حجية ظواهر الفاظ الكتاب والسنة من باب الظن الخاص بدليل الاجماع وبناء العرف من تخصيصها على هذا
الوجه بالمخاطبين لنا فهين وغيرهم ممن قصد افهامهم ولعاعنهم ممن لم يقصد افهامه كاهل ازمنة الغيبة فلا دليل على حجيتها على
هذا الوجه لمنع تناول الدليلين غير من قصد افهامه فيندرج الظن الحاصل منها في عنوان مطلق الظن بل الظواهر على القول الآخر
ايضا بل هي بالقياس الى من قصد افهامه ايضا خارجة عن محل البحث لما بيناه سابقا من ان البحث هنا انما هو في حجية الخبر من
حيث كونه خبرا بالمعنى الراجع الى السند من غير نظر الى الدلالة او غيرها من الجهات الاخر والبحث في حجية الظواهر راجع الى الدلالة
بعد احراز السند والصدور وقوله من جهة السند والمتن معا اه اي من حيث صدور لفظ الحديث المعبر عنه بالمتن ودلالته المحرزة للمضمون
اراد بالمتن اما الدلالة او المضمون وايا ما كان فلا يخلو عن مسامحة في جعل جهة الدلالة او المضمون من محل البحث لما يظهر وجهه
بملاحظة ما قررناه من ان البحث هنا مقصور على السند على معنى احراز الصدور بالخبر الغير المفيد للعلم بعد غض النظر عن جهة اخرى
حتى الدلالة والمضمون مع انه في صحة فرض العلم بالدلالة مع عدم العلم بالسند كما يقتضيه ظاهر العبارة وفرض عدم العلم منهما بحثا اخر
نظرا الى ان دلالات الالفاظ ولو كانت في حد ذاتها نصوصا انما تعتبر بعد الصدور فما لم يعلم صدوره من الامام لم يعلم دلالته وان كان نصا
والاصل فيه ان الدلالة هنا عبارة عن الفهم التصديقي اعني فهم المعنى على انه مراد المتكلم اي التصديق بكونه مرادا فما لم يكن صادرا من الامام
لم يعقل كون معناه مرادا له فانحصر جهة البحث في حجية السند والصدور وقوله ونحو انه يجوز التعبد به عقلا اه وهذا النزاع في

النزاع في الحجية على ما عنونه وبنى تفصيل القول فيه لان المراد بالجواز هنا الامكان العقلي في مقابلة عدم الامكان بمعنى الامتناع
العرضي كالظلم على الله سبحانه لا الامتناع الذاتي كاجتماع النقيضين والامكان اعم من الوقوع والنزاع في الحجية نزاع في وقوع
التعبد به في الشريعة وحيث يعبر عنه بجواز العمل به فيراد منه الجواز الشرعي ولو في ضمن الوجوب قوله الا ما نقل عن ابن قبة بكسر
القاف وفتح الباء من اصحابنا المتكلمين ووافقه من العامة جماعة منهم الجبائيان فقالوا بامتناع التعبد به شرعا وفي قولهم هذا
وان كان بحسب العنوان مخصوصا بخبر الواحد الا ان الظاهر عمومه بحسب المعنى لسائر الاسباب الغير العلمية من الامارات الظنية
وغيرها بل الظن مطلقا لجريان دليله الاتي في الجميع كيف كان فالمعروف المشهور هو امكان التعبد به بل بمطلق الظن وحده يستدل له
باصالة الامكان فيما لم يتبين وجه الامتناع ولم يجد لهذا الاصل مدركا تاما الا ان الامتناع بمعنى ضرورة جانب العدم يحتاج الى
دليل والامكان بمعنى لا ضرورة جانب الوجود والعدم لا يحتاج الى دليل بل يكفيه عدم الدليل على الامتناع ومن هنا ترى ان المدعي
للامكان لا يطالب بالدليل ولو قام دليل على الوقوع لم يبق نفرة دعواه بخلاف المدعي للامتناع فانه يطالب بدليله ولو قام دليل على
الوجود كان مناقضا للدعوى ومعارضا للدليل فيحتاج الى الجمع بطرح او تاويل دفعا للمعارضة وهذا كله يكشف عن ان الاصل
هو الامكان وان الامتناع خلاف الاصل والسر في ذلك ان الاصل عدم قيام ما يقتضي ضرورة احد جانبي الوجود والعدم بضرورته
ضرورتهما والامكان يتضمن نفيهما والامتناع يتضمن قيام ما يقتضي ضرورة جانب العدم كما ان الوجوب يتضمن قيام ما يقتضي ضرورة
جانب الوجود والاصل عدمه وهذا الاصل يعول عليه العقلاء في جميع موارد الشك في الحدوث من غير نكير بما قررناه ظهر ان الاصل
هنا هو الامكان الخاص خاصة لا الامكان العام بمعنى لا ضرورة جانب العدم ولو في ضمن ضرورة جانب الوجود فانه باعتبار احد فرديه
وهو الوجوب بمعنى ضرورة جانب الوجود ايضا خلاف الاصل فالوجوب والامتناع سيان في مخالفة الاصل قوله يؤدي الى تحليل الحرام و
تحريم الحلال اه بيان الملازمة ان خبر الواحد العادل عن مراتب الصدق لكونه محتملا له والكذب ليس بدائم المصادفة للواقع بل كثيرا ما
يخالفه فلا يؤمن من ان يكون ما اخبر بحله حراما في الواقع وما اخبر بتحريمه حلالا في الواقع فيلزم في موضع المخالفة ما ذكر من تحليل الحرام
وتحريم الحلال واللازم باطل ولعل وجهه وان لم يصرح به في عبارة الدليل لزوم اجتماع المتضادين في محل واحد ولزوم نقض الغرض نظرا
الى ان الغرض من التحريم الامتناع عن الفعل ومن التحليل عدمه والحكم في الاول بما يوجب عدم الامتناع وفي الثاني بما يوجب الامتناع نقض
للغرض وهو قبيح يمتنع صدوره من الحكيم قوله الجامع كون المخبر عادلا في الصورتين اه هذا دليل على الملازمة ولما بطلان اللازم
فدليله الاجماع على ما هو المذكور في ضمن الكتاب بقوله وجه ما قبله اشارة الى وضوح ضعف الوجه الثاني وان الاخبار عن الله تعالى ان
تعلقت باصول الدين فبطلان التالي مسلم كما ان الملازمة ايضا مسلمة فان التعبد في الاصول في الاخبار عن النبي او الوصي ايضا غير
جائز لان المطلوب فيها العلم وخبر الواحد لا يوجبه لكن محل البحث ليس هو التعبد بخبر الواحد في اصول الدين وان تعلقت بفروع الدين
فالملازمة مسلمة ولكن بطلان التالي ممنوع اذ لا دليل على عدم حجية الاخبار عن الله اذا تعلقت بالفروع والاجماع المدعى عليه غير مسلم
ولذا يعمل بالاحاديث القدسية من غير نكير بل قد يقال انه لازم من يقول بحجيته عن المعصوم يقول بها عن الله تعالى ايضا لاتحاد الطريق
ووحدة المناط وجريان دليل الحجية فيهما معا هذا مع ان التعبد في عبارة الدليل اما ان يراد به ما هو فعل المكلف وهو العمل بخبر
الواحد او ما هو فعل الله تعالى كما هو الظاهر لشيوع اطلاق التعبد وكان استعباده هو طلب العبودية بموجب خبر الواحد فعلى الاول لا
ينطبق الدليل على المدعى لان التعبد بهذا المعنى ممكن للمكلف بلا امتناع فيه لا ذاتا ولا عرضا غاية الامر عدم وقوعه شرعا فغاية ما يفيده
الاجماع على عدم جواز العمل بخبر الواحد في الاخبار عن الله تعالى انما هو نفس المتنازع وهو عدم جواز العمل به ايضا في الاخبار عن النبي
ولا ريب ان عدم جواز العمل اعم من عدم امكان التعبد فلا ينافي امكانه لجواز ان يكون مستند الاجماع في قضية التالي مجرد عدم وقوع
التعبد الاذن في العمل نظرا الى انه كاف في الحكم بالعدم فمفاد الدليل حينئذ انتفاء الخاص اعني عدم الوقوع وهو لا يستلزم انتفاء العام

اعني الامكان وعلى الثاني يتوجه منع بطلان التالي لمنع الاجماع المدعى عليه اذ لو فرضنا انه تعالى دلنا بطريق على انه يجوز لكم بل يجب عليكم العمل بخبر الواحد في الاخبار عنه لم يمتنع ذلك عليه ولا يستتبع قبحا ولا محذورا اخر بل ولا اجماع على قبحه بل لا قائل به فضلا عن الاجماع والاستناد اليه لرفع نقض الغرض رجوع الى الوجه الاول كما هو واضح نعم انما يمتنع ذلك عليه وبناء حكمته لو استلزم الغاء العمل بموجبه في ابتداء بناء الشرع وتاسيس الاحكام ولذا يشترط في المخبر عن الله تعالى كالنبي ان يكون ممن يجزم بقطعية تفيد العلم بصدقه وحقيته كل ما جاء به من الله عز اسمه لكن الكلام ليس في امكان ذلك وامتناعه بل في امكان وامتناع ان يتعبد الله تعالى بعد بناء الشرع واستقرار الاحكام وانتشارها بطرقها القطعية التي اختفت علينا بعروض العوارض وسنوح السوانح وعناد المعاندين في تعويقها بنحو لا مانع من قبح وغيره في ان يتعبدنا الله بالعمل بالخبر عنه تعالى فيما اختفى علينا طريقه القطعي ولا اجماع على قبحه فانقدح بما قررنا الجواب اخر عن الدليل بتقريب اخر وهو منع الملازمة في تقدير ومنع بطلان اللازم في تقدير اخر فان المحذور عند امكان التعبد بخبر الواحد بعد استقرار الشريعة واختفاء الطرق القطعية المنصوبة من الله تعالى فانا ربما نمنع قضية التالي لرفع التعبد به في الاخبار عن الله تعالى في ابتداء بناء الشرع وتاسيس الاحكام فبطلان التالي مسلم ولكن الملازمة ممنوعة وان اريد به فيما بعد استقرار الشريعة وتبليغها بالطرق القطعية المختفية علينا فالملازمة مسلمة ولكن بطلان التالي ممنوع اذ لا دليل من عقل ولا نقل على ان ذلك مما يقبح على الله سبحانه على حد ما يقبح عليه الظلم ونحوه والاجماع المدعى على ذلك غير مسلم قوله ويمكن توجيه الاستدلال الاول الخ وحيث ان الدليل خال عن بيان دليل بطلان اللازم تعرض لبيانه مع الاشارة الى الملازمة وحاصله ان تجويز العمل بخبر الواحد الذي لا يؤمن عليه من تخلف الواقع يقول بطلق بعاع للمكلف الجاهل في المهلكة الدنيوية التي يلزمها ما يعم ظهور الفساد في العقل ويحكم هذا بنافي اللطف الواجب عليه تعالى بل يترك له فيمتنع صدوره منه ومنه مع ما في العبارة من المسامحة في البعض من جهات عديدة انه ان تم في صورة تحليل الحرام لا يجري في صورة تحريم الحلال ولو سلم جريانه في ما يؤدي الى ترك الواجب الواقعي بناء على انه لا يراد من الحلال هنا خصوص المباح بالمعنى الاخص بل ما يعمه والواجب المندوب في المكروه كما انه لا يراد من التحليل في الصورة الاولى خصوصه لا باحة بالمعنى الاخص بل ما يعمها والايجاب والندب والكراهة والا لورد على التحليل كونه اخص من المدعى باعتبار ان الواقع في الصورة الثانية لا ينحصر في المباح بالمعنى الاخص كما ان خبر الواحد في الصورة الاولى لا ينحصر فيما يفيد الاباحة بالمعنى الاخص فلا يجري فيما يؤدي الى ترك المندوب والمكروه او الواجب الواقعي فالوجه في دليل بطلان التالي هو ما قررناه سابقا من الوجهين لاطرادهما قوله ويمكن دفعه بانا نرى بالعيان ان الشارع الحكيم قد سهل المقام بتجويز اخذ اللحم من سوق المسلمين بدفع المؤاخذة عن الجاهل والناسي عنهما لكن لا يبعد ان ذلك التجويز وهذا الرفع عين العدل والصواب وليس فيه منافاة في الحكمة ولا ما يخالف قاعدة اللطف الواجب عليه تعالى لما اخذ في محل الوجوب من عدم بلوغ التقرب الى الطاعة والتبعيد عن المعصية حد الالجاء فلا يجب في الجاهل بالموضوع الجاهل بالحكم الواقعي العاجز عن الوصول اليه والناسي وغيره عليه تعالى لطف يمتنع عليه تركه بلا بد لتبعها بتدارك ما فات من النفس وما فات من مصلحة الواقع قوله فلا مانع من ان يجوز العمل بالظن الحاصل من خبر الواحد وان كان في نفس الامر موجبا للارتكاب الحرام او ترك الواجب لجواز ان يتدارك الشارع ما وقع عليه المكلف من مفسدة الحرام وان يتدارك ما فاته من مصلحة الواجب بمصالح سائر الاعمال الشاقة والافعال الصعبة ونحوها من التكليفات السمعية التابعة للمصالح النفس الامرية وليس علينا نحمل اثباته باقامة البرهان بل يكفي احتماله في هدم الاستدلال بل ربما وقع التعليل به في تشريع جملة من الاعمال الواجبة او المندوبة كما في تشريع صلاة الاحتياط في شكوك الصلاة المعلل بكونه عوضا عن النقص على تقديره ودق عنه في العزيمة وتشريع النوافل المعلل بانه يجبر بها ما لعله وقع في الفرائض من النقص وتشريع زكوة الفطر المعلل بانه يتدارك بها ما وقع في صوم شهر رمضان من النقص والاولى في الجواب منع الملازمة لمنع كون الصفة الواقعية الكامنة في الفعل علة تامة للحل والحرمة الواقعيين بل هي مقتضية له فيكون تاثيرها في وجود احد الحكمين منوطا بفقد المانع ومن المانع قيام خبر الواحد بل كل مطلق الامارة الظنية في الفعل على خلاف مقتضى الصفة الواقعية مؤثرة في حدوث حكم فيه على خلاف ما هو مقتضى الصفة الواقعية لو

المانع ومرجعه الى انه تعالى جعل مؤدى الامارة حكما واقعيا في الفعل للمكلف المطلع عليها لعروض صفة فيه بسببها راجحة على الصفة الواقعية مقتضية لذلك بمعنى ان يجعل مباح بمعنى الالتزام بمؤداها على انه موجبه هو وذلك حكم مجعول في الفعل في حق هذا المكلف سواء كان ذلك المؤدى هو الحرمة او الحل فلا يلزم بايجاب العمل بها على هذا الوجه تحليل حرام ولا تحريم حلال ولا يلزم اجتماع المتنافيين في محل واحد او نقض الغرض او غير ذلك ولا منافاة مقتضى اللطف لان ما فوض من مصلحة الامارة بدل عن المصلحة الواقعية يتدارك به ما فات من المصالح الواقعية وتعالج به ما يقع من المفسدة الواقعية والى ما قررناه ينظر ما ملخصه نهاية العلامة تبعا للشيخ في العدة عند دفع شبهة ابن قبة من ان الفعل الشرعي انما يجب لكونه مصلحة ولا يمتنع ان يكون مصلحة اذا فعلناه ونحن على صفة مخصوصة وكوننا ظانين بصدق الراوي صفة من صفاتنا فدخلت في جملة احوالنا التي يجوز كون الفعل عندها مصلحة انتهى وهذا وان كان نوعا من التصويب الا انه لا اجماع على بطلانه كما ربما يوهمه ما عرفته من العلامة والشيخ ولو سلم الاجماع عليه فلا يضرنا في هدم الاستدلال لان مفاده امتناع التعبد بالامارات الظنية كما هو مقتضى الخصم ايضا ومفاد الاجماع على بطلان هذا التصويب ايضا عدم وقوعه لا امتناعه والوارد في الدفع عن شبهة التصويب ايضا مع هدم الاستدلال فلعل طريقا اخر لا يسع هذا المختصر التعرض لبيانه على وجه التفصيل الا ان طريق هدم الاستدلال هو منع الملازمة لمنع كون الصفة الكامنة الواقعية علة تامة باعتبار كون نتيجة مقتضاها حكما واقعيا للمكلف منوطا بعدم التفصيل بها ومع عدم قيام الامارة الظنية بالفعل يجب عليه العمل بها اي الالتزام بمؤداها على انه الحكم الواقعي المجعول في حقه مع قطع النظر عنها على طبق الصفة الواقعية الكامنة فيه لا من حيث انه مؤداها وهو بعينه لحيثية حكمه المجعول وتفصيل ذلك على تقدير عدم مصادفة الواقع خلو الفعل عن حكم الفعلي ما لم يتعلق العلم التفصيلي بما هو مقتضى الصفة الواقعية ولكن يحتج اشتمال العمل بها على الوجه المذكور على مصلحة يتدارك بها ما فات على المكلف من مصلحة الواقع وان لم يشتمل اصل الفعل على نحو هذه المصلحة مما للصفة الواقعية الكامنة لئلا يلزم من ايجاب العمل بها على الوجه المذكور تفويت مصلحة الواقع على المكلف بلا بدل يقوم مقامه لكونه منافيا لحكمة الشارع باعتبار منافاته اللطف الواجب عليه تعالى فليتدبر فانه من مزال الاقدام وكلام ابن قبة على ما يظهر من استدلاله وفهمه بعض مشايخنا انما هو على تقدير انفتاح باب العلم اي في حق المكلف المتمكن من العلم بحكم المسئلة او وجوب ما يفيده من الادلة العلمية المنصوبة في حقه وان نحن علمية في خصوص المورد لعدم استقرار الوسع قوله بل المراد الوجوب الخ ويدل بعدم القول بالفصل فان كل من قال بالجواز قال بالوجوب وكل من قال بعدم الوجوب قال بعدم الجواز ويعني بوجوب العمل هنا وجوب تطبيق العمل اي الحركات والسكنات الخارجية على مقتضى خبر الواحد ومؤداه وبعبارة اخرى وجوب ترتيب اثار الواقع على مؤداه لا انه انما يفيد مؤداه على انه الواقع لا على انه مؤداه ولا وجوب اصل العمل من حيث هو مؤداه فلا يلزم التصويب لا ينتقض ايضا بما لم يكن مؤداه الوجوب بل الاستحباب او الكراهة او الاباحة فان الاثار الشرعية تختلف باختلافها ويترتب على كل اثاره المختصة به فهو الواجب لا ترتيب خصوص اثار الوجوب كما هو معنى وجوب اصل العمل عليه قوله خلافا لجماعة صرحت انكروا دلالة العقل عليه اه هؤلاء الجماعة على ما حكاه شارح الزبدة المحقق الطوسي واكثر المعتزلة والاشاعرة والقول الاول الذي هو مختار المصنف تبعا لصاحب المعالم وغيره حيث تمسكوا من طريق العقل بدليل الانسداد وغيره مما اقاموه على حجية الظن مطلقا هكذا حكاه بعضهم عن ابن سريج وابو الحسين البصري وربما احتمل كون هذا النزاع لفظيا لرجوع دعوى النكرة الى انكار دلالة العقل عليه بعنوان انه خبر ودعوى المثبت الى اثبات دلالة العقل عليه بعنوان انه ظن اذ لم نقف في كلامهم على اقامة دلالة عقلية على وجوب العمل بعنوان انه خبر وهذا بالخصوص قوله وان لم يجب التبين عند مجيء غير الفاسق اه هذا التبيين لم يجده الا في كلام صاحب المعالم وهو ظاهر من تحرير على العبارة منهم والوصف للاستدلال سابقة التصريح في كون بناء الاستدلال على الاخذ بمفهوم الشرط فالعبارة لا تخلو من مسامحة واضطراب لذا اتي الاستدلال وتوجيهه بما سنذكره والاولى في الوجه ان يقال ان عدم وجوب التبين في القضية المفهومية يقتضي [illegible] حتى يصح الحكم عليه بعدم وجوب تبينه ولا يعقل مع انتفاء مجيء الفاسق بالنبأ الا على تقدير مجيء غير الفاسق به و

قضيته ذلك ان يعتبر الشرط في القضية المذكورة عدم مجيء الفاسق بالنبأ باعتبار تحققه في ضمن مجيء غير الفاسق به فيصح ان يعبر عنه
بانه اذا لم يجب التبين عند مجيء غير الفاسق الخ قوله وقضيته مفهوم ان لم يجئ الفاسق بالخبر لا ان لم يجئ خبر الفاسق اه هذا ابطال لما ذكره من
التوجيه ليتفرع عليه بطلان ما اجاب اليه من التعبير في كلام المستدل من انه اذا لم يجب التبين عند مجيء غير الفاسق وتوجيه التفريع ان
دخول مجيء غير الفاسق في موضوع المفهوم انما يتم اذا كان مفهوم الآية ان لم يجئ خبر الفاسق الخ حتى يقال في تعميمه سواء لم يجئ
خبر اصلا او جاء خبر غير الفاسق بخلاف ما لو كان المفهوم انه لم يجئكم فاسق بالخبر كما هو المفروض فيقتضي ظاهر الآية فانه لا يحتمل
التعميم المذكور لان عدم مجيء خبر اصلا ليس من مصاديق عدم مجيء الفاسق بالخبر واذا لم يكن هذا من مصاديقه فمجيء خبر العدل اولى بعدم
كونه من مصاديقه فلم يثبت له بالآية حكم عدم وجوب التبين قوله لان عدم مجيء خبر اصلا وان لم يكن من مصاديق عدم مجيء الفاسق بالخبر
الا ان عدم مجيء خبر اصلا من مصاديقه فصح ان يقال الخ ان مفهومه ان لم يجئكم الفاسق بالخبر فلا يجب التبين سواء لم يجئكم مخبر اصلا
او جاءكم غير الفاسق بالخبر وما في كلام المستدل من انه اذا لم يجب التبين عند مجيء غير الفاسق بتقديره عند مجيء غير الفاسق بالخبر لا
عند مجيء خبر غير الفاسق فليتدبر قوله ولكن لا يدل على عدم وجوب تبينه اه وذلك لان الآية ناظرة في التبين الى خبر الفاسق مطلقا في كل
من المنطوق والمفهوم ايضا وعلة ما ذكره من لزوم وحدة الموضوع والمحمول الخ ولما كان المنطوق وجوب تبين خبر الفاسق فلا بد ان
يكون مفهومه عدم وجوب تبين خبر الفاسق ايضا عند عدم مجيئه سواء فرض معه مجيء خبر غير الفاسق اولا كما انه ليس مورد الحكم
في منطوق الآية فكذلك في مفهومها وان فرض انه يجيء خبر الفاسق يجب الاتفاق الخارجي اعم من عدم مجيء خبر اصلا او مجيء خبر غير
الفاسق فيكون خبر غير الفاسق قد يتحقق مع عدم مجيء خبر الفاسق من باب المقارنة الاتفاقية من دون ان يكون عينه ولا من لوازمه
لا من ملزوماته مسكوتا عنه اثباتا ونفيا ولا تعرض في الآية لبيان حكمه منطوقا ولا مفهوما والاصل في ذلك حسبما ارشد اليه ان الظ
انه كما ان مجيء الفاسق بالخبر مقتضي للتعليق في الآية علة لوجوب تبينه فكذلك نقيضه وهو عدم مجيء الفاسق بالخبر علة لعدم وجوب تبينه
ولو لغاية بطة ان انتفاء علة الوجوب علة العدم ومجيء غير الفاسق بالخبر مما لا مدخلية له في علة عدم وجوب التبين بل يتحقق معها في بعض
الاحيان لها كان المجرد المقارنة الاتفاقية وتوهم كونه من مصاديق عدم مجيء الفاسق به بغير استحالة كون الامر الوجودي مصداقا للعدم
ان توهم العموم بدعوى عموم فرضي منوط بفرض الفارض واعتبار المعتبر لا انه عموم عرفي بنا عليه مفاهيم العرف او ممنوع انه لا
يتبادر الذهن من عدم مجيء الفاسق الى ما ذكره من العدد الفرضي الاعتباري موضوع وجوب التبين وعدم وجوبه في قضيتي المنطوق والمفهوم
انما هو خبر الفاسق ولا مدخلية لخبر غير الفاسق فيه ولو فرض كون السلب في القضية المفهومية منتزعا باعتبار انتفاء الموضوع يقتضي بعدم اعتبار
المفهوم في الآية بحمل التعليق الموجود فيها على كونه لمجرد البناء على موضوع الحكم المنطوق لا لبيان الانتفاء عند الانتفاء كما في قولنا ان
رزقت ولدا فاختنه وان اكتسبت مالا فانفقه وان ركب زيد فخذ ركابه لا بحمل مجيء غير الفاسق بالخبر مضافا الى انه مجيء الفاسق بالخبر
قوله مع ان ذلك خروج عن حقايق الكلام وترك للعرف والعادة اه يعني ان اعتبار المفهوم هنا وجعل موضوعه خبر الفاسق له فرض انتفائه
ترك للعرف والعادة لمجرد احتمال كون السلب منه بانتفاء الموضوع لا لانتفاء المحمول مع وجود الموضوع لان المتبادر الى الذهن في
العرف والعادة من نحو قضية الآية كما يرشد اليه ملاحظة نظائرها المتقدم ذكر جملة منها في الحاشية السابقة انما هو كون التعليق
على الشرط مسوقا لبيان موضوع الحكم المنطوق لا التعليل لحكم بل مقيد لانتفائه عند انتفائه فقضية مفاهيم العرف والعادة هنا ان
لا مفهوم لا انه ثابت ولكن السلب انما هو بانتفاء الموضوع واما قوله ولا ريب انه مجاز لا يصار اليه فلعل المراد من المجازية مطلق خلاف
الظاهر حسب ما قررناه والا فهي من صفات اللفظ وانما يصح الحكم بها في القضية الملفوظة مثل زيد ليس بقائم اذا اريد كون السلب
من جهة انتفاء زيد وعدم وجوده والسالبة في جانب المفهوم قضية معقولة هي مدلول التزامي لقضية المنطوق التي هي الملفوظة فلم
يستعمل اللفظ في خلاف ما وضع له لكونه مجازا قوله لكنه قد يصير حجة بانضمام قرينة المقام اه هذا مع وجود قرينة في المقام حالية او مقالية

كمال المتانة ولكن الكلام هنا انما هو في وجود القرينة ولعل نظره فيها الى كون وجوب تبين نبأ الفاسق معلقا على الوصف المناسب وهو
الفسق فان التبين عبارة عن طلب بيان حال النبأ اي ظهور صدقه وكذبه ولا ريب ان الفسق وصف مناسب للكذب لان الفاسق لا يبالي من
الكذب والتعليق على الوصف المناسب يفيد التعليل ويتفرع عليه ان انتفاء العلة وهو الفسق يقضي بانتفاء المعلول وهو وجوب
التبين وفيه ان التعليق على الوصف لا يبلغ في القوة حد القرينة الموجبة لاندراج التعليل في عداد الظواهر العرفية ولو سلم فانما يكون ذا لو
كان الوصف معتمدا على موصوف محقق مذكور في الكلام كالوصف في ان جاءكم رجل فاسق بنبأ فتبينوا لكون الوصف حينئذ فضلة في الكلام ومفروض
الآية ليس كذلك فيكون الوصف باعتبار وقوعه فاعلا عمدة في الكلام ولاحتمال اعتماده على الموصوف المقدر نفيه لاصالة عدم الحذف لان ظاهر هيئة
الكلام عدم الحذف والتقدير فالحكم معلق على نفس الفاسق لا على الرجل الموصوف بكونه فاسقا وغايته انه يفيد في متفاهم العرف موضوعية
الفاسق للحكم لا علية صفة الفسق له ومع ذلك فلو اعتبر له مفهوم رجع ذلك المفهوم الى مفهوم اللقب وهو ليس بحجة قطعا وانقدح بما قررناه
ان القرينة في الآية قائمة في خلاف الحجية فالوصف في الآية لا دلالة فيها على عدم وجوب تبين خبر غير الفاسق لا من جهة مفهوم الشرط ولا من جهة
مفهوم الوصف قوله واعترض ايضا بان سبب نزول الآية اه حاصل الاعتراض ان المراد بفاسق في الآية بقرينة شان نزولها وليد بن عقبة و
الامر بالتبين مقصور على خبره فلا عموم في منطوق الآية فضلا عن مفهومها بل لا مفهوم لها حتى ما يدل على عدم وجوب تبين خبر العدل
اصلا قوله فنزلت الآية اه وتفصيل شان نزولها على ما روي انها نزلت في وليد بن عقبة قد بعثه رسول الله ص الى بني المصطلق ساعيا وكان بينه
وبينهم حنات في الجاهلية فلما احسوا بمجيئه ركبوا اليه تعظيما واجلالا او وضعوا العداوة في ذات التنازع فلما سمع بهم خافهم
ورجع فقال ان القوم قد ارتدوا وهموا بقتلي ومنعوا صدقاتهم فارسل رسول الله ص خالد بن الوليد مع الغزاة اليهم وامرهم بالتبين و
الاحتياط فانطلق حتى اتاهم ليلا فبعث عيونه فنادوا واخبروه بانهم على الاسلام وانهم سمعوا اذانهم وصلواتهم قوله وايضا
التعليل بقوله ان تصيبوا انما يجري فيه وفي مثله اه اعتراض اخر وحاصله ان تعليل الحكم بمخافة اصابة القوم التي هي هنا عبارة عن
اصابتهم بالشر بمعنى خصوص القتل والنهب والاسر بقرينة شان النزول يقتضي وجوب تبين خبر فاسق لولا تبينه لادى الى القتل والنهب و
الاسر ولا يكون كذلك الا ان يكون خبرا بالارتداد والخروج عن الامام ومنع الزكوة وما اشبه ذلك مما يوجب استحقاق هذه الامور وغايته
ما يثبت بالمفهوم هو حجية خبر العدل في خصوص هذه الموارد لا حجية مطلق الخبر ومن هذا البيان كما هو ظاهر عبارة المعترض
يعلم ان ما ذكره المصنف مجيبا بقوله مع ان ذلك ايضا يفيد المطلوب الخ لا ينافي الاعتراض لان المعترض يسلم ثبوت حجية خبر العادل في مثل
هذه الواقعة وانما يمنع ثبوت حجية الزايد عليه ايضا الذي قال انما يجري فيه وفي مثله لا مطلق الخبر والمقصود اثبات حجية مطلق الخبر اي
مطلق خبر العادل لا مطلق الخبر حتى خبر الفاسق الا ان يدفع بان ثبوت المطلب في الجملة كاف في نقض السلب الكلي او انه يتم بعدم القول
بالفصل والاولوية قوله معرض لمثل هذه المفسدة اه اي من شانه ان يترتب على العمل به بلا تبين هذه المفسدة العظمى ويحصل الجواب
ان التعليل انما ذكر لاجل كون مفسدة اصابة العموم بجهالة علة التشريع للحكم لا لنفسه فلا يجب اطرادها قوله لامكان التخصيص
فيه نظر لجواز كونه مبنى الاعتراض على منع جواز تخصيص عام المفهوم بالمورد وعلى هذا فلا وقع للجواب المذكور قوله على ان عدم قبول
خبر العدل الواحد في الردة اه تعليل عدم القبول هنا لا يدل الا التزام بتخصيص المفهوم على القول بحجيته غير جيد لظهور الفرق بين
عدم الاكتفاء بالشيء بانفراده في القبول لعدم كونه تمام الحجة مع ثبوت الحجية الذاتية وعدم قبول الشيء بالمعنى المقابل للرد لانتفاء الحجية
الذاتية كشهادة الفاسق ولذا لا ينفعها انضمام مثلها وما نحن فيه من قبيل الاول فطلب البينة متفرع على القبول والحجية الذاتية
بمعنى عدم كفاية العدل الواحد في الارتداد دائما لا يكون تمام الدليل وهو لا ينافي كونه جزء دليل بان يكون تمام الدليل الخصوص في
الواقعة خبره المنضم الى خبر عدل اخر فهو ايضا حجة على معنى انه يجب العمل به على انه جزء الدليل وهذا ليس تقييدا في المفهوم وتخصيصا
له بالمورد بل هو اخذ بالمفهوم فهو يقتضي بوجوب قبول خبر العادل على احد الوجهين من كونه جزء دليل او تمام الدليل فالاول في

الانذار ونحوه مما يعتبر فيه التعدد لدليل خارج والثاني في غيره مما لا يعتبر فيه التعدد ولحر عبارة المصنف فيها اشارة الى ابطالها
فيكون التعبير عن عدم الاكتفاء بالعدل الواحد في القبول بعدم القبول مسامحة لا بعدم القبول مرادف للرد وهذا الدليل تركه
وجه الدلالة انه تعالى اوجب الحذر اذ المراد بالحذر اما تحمل الخوف والاحتراز عقيب الانذار وهو التحذير والتخويف عن تكرار الحرام
وترك الفرائض وهو مسبوق بالابلاغ وجوب الفرائض وحرمة المحارم وتفسير ذلك ان نقص في الانذار ومعنى الابلاغ ويكون حاصل المعنى
في الاية وليبلغوا الحكم اي يخبروا الناس ايجابا او تحريما يخوفون عن ترك الواجبات وفعل المحرمات ويخوفوا منهما اسباغ من الايجاب
والتحريم اي يخبرون بهما على ان يتسول تقوله فلفظ الطائفة اه يعني دلالة الاية توضيح المقام انه ليس المراد من الانذار والطائفة خصوصهما
بل هذا العام اما الاول فلان الطائفة الواحد والاثنان ولان قليل الجماعة لم يعتبر فيها عدد التواتر وتوهم ان قليل الجماعة التي يغلب فيها افادة
العلم فيصرف الى اليهما بملاحظة الغلبة يدفعه ان الطائفة ليس هو الجماعة بل ما يعمه ولو سلم فلكل الغالب فيها ما عدا التواتر
المفيد للعلم بل القلة في خلافه ولو سلم فالانصراف محل منع ولو سلم فليس المراد بالانذار والطائفة التي اقلها الجماعة المفيدة للعلم
اعتبار حصوله من مجموع الجماعة لكل واحد من افراد العموم بل انذار كل واحد من افراد الجماعة لكل واحد من افراد القوم على سبيل التوزيع
على ما هو القياس في جمع قوبل بجمع اخر حيث يراد التوزيع بالمقابلة على حد قولك ركب القوم خيولهم ومن هذا الباب قوله تعالى
ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم وآتوا النساء صدقاتهن ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق فيراد بالاول لا ينكح كل واحد من المؤمنين
بالنساء في نكاح كل واحد منكوحة ابيه وبالثاني اعط كل امرء صداقها وبالرابع فلا يقتل كل رجل ولده وهكذا فيما نحن فيه نظرا الى
فهم العرف فقوله لعدم حصوله بانذار كل واحد منهم كل واحد من الاقوام اه نظر الى ان عود الضمير الى الطوائف اوجد
منه المعنى الجنسي المتناول للاقوام كلها فيكون في معنى الجمع فيوضع بعينه وبين ضمير الطوائف على ما ذكرناه في جمع قوبل بجمع اخر
ثم يصدق حصوله بملاحظة كل واحد واحد منهم بالنسبة الى قومه اه وذلك لان الطائفة بملاحظة صدقها على الواحد
والاثنين والجماعة تنهض قرينة على ان المراد حصول انذار القوم من الطائفة ولو كانت واحدا واثنين لا خصوص جميع الطائفة
كانت جماعة ويعلم من ذلك حصوله على تقدير كونها جماعة من كل واحد منهم على سبيل البدلية بالنسبة الى جميع قومه او كل واحد
منهم قوله فلان التهديد مستفاد من كلمة لولا يدل على وجوب النفر اه المانع ان يمنع استفادة التهديد من كلمة لولا لعدم ورودها
لغة كاخواتها لهذا المعنى بل هي مع المضارع وما بتاويله كما في الاية للتحضيض وهو الحث على الفعل وطلبه وهو لا يقتضي تهديدا
ولا الزاما لانه يجتمع مع الطلب الندبي ايضا نعم يستفاد التهديد هنا بالخصوص من سياق الاية وينهض قرينة على ان المراد من
كلمة لولا هنا الحث الايجابي فيدل على ايجاب النفر قوله وتعليل النفر بالتفقه يدل على وجوبه اه فان اللام في قوله ليتفقهوا للغاية ومثلها
اللام في ولينذروا فيدل على ان الغاية المطلوبة من النفر الواجب انما هو التفقه والانذار وظاهر انه اذا وجب ذو الغاية وجبت الغاية
ايضا لمكان كونه مقدمة لها ووجوب المقدمة حيثما ثبت بخطاب اصلي يكشف عن وجوب ذي المقدمة واذا ثبت ان الانذار واجب ثبت
ايضا وجوب القبول اذ لا معنى لايجاب الانذار على المتفقهين مع عدم وجوب القبول على المنذرين نظرا الى دعوى الملازمة العرفية
بينهما لمكان الاستبعاد العرفي في التفكيك لا انها ملازمة عقلية لان العقل لا يستحيل التفكيك لجواز كون وجوب القبول عقيب
الانذار مشروطا بشرط متوقع حصوله في المستقبل قوله وهو ممتنع على الله تعالى اه توجيه الامتناع ان الترجي بمعنى ارتجاء امل
توقع للمرجو متضمن للشك في حصوله فيمتنع على عالم الغيب والشهادة ولان حقيقة الرجاء وهو الطمع في المرجو وتوقع حصوله
من مقولة الاعراض التي لا تقوم به سبحانه فلا بد وان يتصرف عنها الى اقرب مجازاتها وهو طلب المرجو واستدعاؤه من باب المجاز
بالاستعارة كما سيذكره المصنف فيما بعد او على وجه المجاز المرسل تسمية للملازم باسم الملزوم بتقريب ان الترجي بمعنى الطمع يستلزم
محبوبية المرجو وهي تستلزم المطلوبية فالترجي يستلزم الطلب ثم يعتبر التجوز فيها بجعلها بمعنى كي المرادفة المفيدة للغاية او

بمعنى

بمعنى حتى للغاية كقوله تعالى يا هامان ابن لي صرحا لعلي اطلع الى اله موسى فيكون على التقديرين بمعنى لام الغاية المفيدة لكون الغاية
المطلوبة من انذار المتفقهين حذر المنذرين ولعل النكتة في العدول عن اللام ان من ديدن الملوك والاكابر انهم اذا ارادوا
تحقق امر محبوب لهم والتجاوزا ان يقولوا عسى ولعل ومنه قوله تعالى خلقكم لعلكم تتقون قوله وهو فاسد لما بيناه في مبحث
الامر اه من تسليم ظهور لفظ الامر في الوجوب ومنع كون ما عداه من الالفاظ الدالة على الطلب في معنى الامر ليكون ظاهرا في الوجوب
ومن الفضلاء من علل الدلالة على الوجوب بان الظاهر من الالفاظ المستعملة في الطلب هو الايجاب بشهادة العرف والاستعمال فلا يصغى
عنه الا لدليل واطلاق هذه الدعوى في غير الالفاظ الموضوعة للطلب غير مسلم وقد يتمسك له بالاجماع المركب فان رجحان العمل
بخبر الواحد يستلزم وجوبه لان من اجازه اوجبه فهو معنى الحجية ومن لم يوجبه لم يجزه وقد يوجه الدلالة على الوجوب بانه اذا وجب
الانذار يستدعي وجوب القبول والا لغى الانذار وعلى جعل لعل بمعنى كي او حتى فالدلالة على الوجوب اوضح ولا حاجة معه الى هذا التوجيه
ولذا قيل ان الغاية المرتبة على فعل الواجب ما لا يرضى الامر بانتفائه كما في قولك تب لعلك تفلح واسلم لعلك تدخل الجنة ومنه قوله تعالى
فقولا له قولا لينا لعله يتذكر او يخشى قوله لانه لا معنى لندب الحذر اه هذا وجه اخر لاثبات الوجوب ذكره صاحب المعالم والمراد
بالمقتضي لوجوب الحذر اما المفسدة المترتبة على مخالفة مقتضى الانذار من ايجاب وتحريم لمفسدة في ترك الاول وفعل الثاني فيجب
الحذر والاحتراز عنهما او نفس الوجوب والتحريم هذا كله على ما فهمه المحقق الاتي وستعرف انه ليس كما فهمه قوله ورد بان ندب
الحذر لا معنى له اه الراد المحقق السلطان في حاشية المعالم والاولى تقرير الرد بان انكار حسن الحذر بقول مطلق على تقدير عدم
حصول المقتضي لوجوبه غير جيد لان الشيء قد يشتمل على مفسدة يتسامح فيها فلا يجب عنه الحذر مع رجحانه وحسنه فيكون مندوبا ومنه
الطهارة بالماء المتشمس وغيرها من المناهي التنزيهية وقد يحسن الحذر عن ترك شيء لشبهة وجوبه او عن فعله لشبهة حرمته كما في موارد
الاحتياط التي هو حسن على كل حال ولكن الانصاف ان مقابلة كلام صاحب المعالم بنحو ما ذكر ليس على ما ينبغي لانه لا ينكر حسن
الحذر في المكروهات ولا حسن الاحتياط في الشبهات بل لا يظن بجاهل انكار ذلك فضلا عن العالم الكامل بل مراده من حصول المقتضي
للحذر وعدمه حجية خبر الطائفة عند انذار القوم وعدمها والامر بالنسبة اليهما دائر بين النفي والاثبات والحجية في الخبر الدال
على وجوب شيء او حرمته مقتضية لوجوب الحذر على معنى الاحتراز عن ترك الواجب وركوب الحرام وعدم الحجية مقتض لعدمه
بالحتم ولا واسطة بينهما فندب الحذر مع فرض عدم حجية الخبر غير معقول لانه نظير ما لو قيل بان خبر الفاسق والقياس الذي ليس
بحجة يستحب العمل به وهذا يؤدي الى التناقض لان قضية عدم الحجية قبح التعويل عليه والركون اليه في امتثال احكام الله المعلومة
بالاجمال عقلا وجوبا او حرمة شرعا والندب ينافيهما وهذا هو معنى قوله لا معنى لندب الحذر وجوازه لا ما فهمه حتى ذكر في رده
ان ندب الحذر لا معنى له اذا كان المقتضي موجودا قطعا او ظنا واما مع احتمال وجود المقتضي فربما كان الحذر مندوبا فان ذلك
لا يستقيم الا اذا حمل المقتضي في كلام مصنفه على مفسدة الفعل في ما اخبر بحرمته ومفسدة الترك فيما اخبر بوجوبه او على
الوجوب والحرمة كما يرشد اليه وصفه بالقطع والظن والاحتمال والتمثيل لندب الحذر بالحذر عن الطهارة بالماء المتشمس مخافة
حصول البرص فان ذلك بمعزل عن كلام مصنفه لظهوره في نفي معقولية ندب الحذر على تقديري حجية الخبر وعدمها لدوران
الامر بين وجوب الحذر وعدمه ولا واسطة بينهما وندب الحذر واسطة فما ذكره في الرد مما لا تعلق له بالمقام كما انه كذلك ما ذكره
المصنف فيما بعد لتوجيه علم المعنى لندب الحذر من ان استحباب الواجب لا يتصور الا في افضل فردي الواجب التخييري فان الخبر الدال
على الوجوب بما لم يكن حجة لا يفيد الا وجوب مورده ولا واجب على تقدير الحجية لوجب ثبوت الوجوب على التقديرين ولا يقول احد
باستحباب الواجب حتى ينزل على افضل فردي الواجب التخييري ويتكلف بفرض الاصل معادلا له كما صنعه ثم ورد عليه ما ستعرفه
قوله فمعنى ان يقال يستحب الحذر عما انذر به خبر الواحد اه قد عرفت انه ليس معنى كلام صاحب المعالم بل معناه انه يستحب العمل بغير الحجة

وهذا

وهذا مما لا معنى له لانه نظير ما لو قيل يستحب فعل الحرام قوله فان الكلام في العمل بخبر الواحد من حيث هو وان امكن بذلك دفع ما لم يمكن
ان يقال في منع ما ادعاه من تخصيص من ان خبر الواحد ربما يعارضه من الادلة ما يجوز التخيير بينهما في العمل كظاهر اية او اجماع منقول او
غيرهما وحاصل الدفع ان الكلام في محل البحث انما هو في جواز العمل بخبر الواحد من حيث هو ولذا انه وقع جعل في اثبات الحجية الذاتية
من حيث انه يعارضه غيره من الادلة الغير العلمية ليرجع الى علاج التعارض الذي هو كلام يجري بعد الفراغ عن اثبات الحجية الذاتية
فلا يبقى للعمل بخبر الواحد مفاد يقع التخيير بينهما الا العمل بالاصل قوله اما ان يعتبر بين مفهوم الاصل في مقابل مفهوم خبر الواحد
كليته اي نوع الاصل من غير نظر الى مسئلة خاصة مما لا نص فيه ونوع خبر الواحد من غير نظر الى شخص خاص منه موجود في المسئلة الفرعية
على ما هو موضوع المسئلة الاصولية عند الكلام في مرجحية الاول وحجية الثاني قوله واما ان يعتبر الاصل في مقابل الخبر الخاص في خصوصيته
الاصل بان يلاحظ ما يعتبر خصوصية المسئلة الفرعية مما لا نص فيه الذي يجري فيها ذلك الاصل وخصوصية خبر الواحد بان يلاحظ في الخبر الموجود
في تلك المسئلة الدال على وجوب فعل اخذ في موضوعها على خلاف مقتضى الاصل الجاري فيها من نفي الوجوب وحاصل كون المسئلة الفرعية التي
هي موضوع بحث الفقيه بحيث يجري فيها الاصل النافي للوجوب ووجد فيها الخبر ايضا فيلا [?] الاصل الفرق بينه وبين سابقه ان المطلوب
بالبحث في سابقه انما هو الحكم الاصولي اعني وجوب العمل بخبر الواحد على التعيين او جواز العمل به على التخيير بينه وبين العمل بالاصل وهنا الحكم
الفرعي على ما هو مؤدى الاصل الجاري في المسئلة من عدم الوجوب وما يؤدى الخبر الموجود فيها من الوجوب والتخيير في الثاني متفرع على التخيير في الاول
واستحباب العمل بالخبر وكونه افضل الفردين متفرع على ثبوت هذا التخيير ومن ذلك يعلم ان ذكر الاحتمال الثاني مما لا يرجع الى طائل بل هو
خارج عن معقد الكلام لان مفاد الاية على تقدير تسليم دلالتها انما هو حجية خبر الواحد بوصف ندب الحذر او جوازه المقتضي للتخيير بالخطاب
بالنسبة الى النوع لا الشخص قوله وعلى الفرضين لا يصح جواز اعتقاد الوجوب الذي هو مدلول الخبر لان جواز اعتقاد وجوب الواجب يقتضي
جواز اعتقاد عدم وجوبه ايضا وهو ينافي الوجوب ويمكن الجواب بمنع بطلان اللازم على تقديره ومنع الملازمة على تقدير اخر فان النظر ان كان
الى ما قبل اختيار احدهما للعمل به اي لاخذه بدليله ومؤداه في المسئلة الفرعية فبطلان اللازم ممنوع لان جواز كل من اعتقاد الوجوب
واعتقاد عدمه على البدل قبل الاختيار لا يستتبع محذورا وانما يلزم اجتماع المتنافيين لو اعتبرنا اجتماعهما على الاجتماع والمفروض خلافه وان كان
النظر الى ما بعد الاختيار فالملازمة ممنوعة لان الخبر الدال على الوجوب اذا وقع حدهم في الواجب التخييري فانما يوجب وجوب الفعل بعد
اختياره للعمل وح يتعين اعتقاد الوجوب ولا يجوز معه اعتقاد عدمه لعدم كون التخيير على فرض صحته استمراريا بل بدويا وهذا امر تطرق
المنع الى كون العمل بالخبر والاخذ بالمسئلة الفرعية امر اعتقاد وتابعا للاعتقاد عن تطبيق الحركات والسكنات الخارجية على مؤدى احدهما
بعد اختياره وما الدالي ترتب اثار الوجوب على الفعل على تقدير اختيار الخبر وترتب اثار عدم الوجوب عليه على تقدير اختيار الاصل هذا
لا نا فيه كون دليل الحجية في المسئلة الاصولية كالاية مفيدا للاعتقاد بجواز العمل بكل منهما على البدل مع استحباب اختيار الخبر وترجيحه
على الاصل قوله هذا من باب التخيير في الرجوع الى المجتهدين فان المكلف بينهما مقلدا كان او مجتهدا يعتقد ان حكمه الفعلي في احدهما
لكنه لا يعرفه بعينه ولا يدري انه ايهما فلا يلزم جواز اعتقاد وجوب الواجب وجواز اعتقاد عدم وجوبه قوله ورابعا انما نحن فيه ليس كذلك
حاصل الفرق بينهما ان التخيير الاول حكم ظاهري مجعول للجاهل بالحكم الخاص بحكم العقل والنقل من جهة الالجاء والاضطرار والناشي
من جهله فلا ينفك عن جواز اعتقاد وجوب الواجب وجواز اعتقاد عدم وجوبه والتخيير الثاني على فرض دلالة الاية على ندب الحذر وجوازه
حكم واقعي مجعول للخبر الواحد والاصل في كل من المسئلة الاصولية والمسئلة الفرعية ومعنى هذا التخيير جواز كل من الاعتقادين ويلزم
من ذلك في المسئلة الفرعية ما سنذكره من التخيير في المطلوب بخبر الواحد بين الاتيان به وعدمه وقد عرفت بما قررنا منع الملازمة
ويستفاد ايضا قوله على ما ابتنى عليه الماتن الاصل وهو المحقق السلطان حيث وجه ندب الحذر بارجاعه الى صورة احتمال الوجوب المقتضي وهو
على ما وجهه انا الوجوب والحرمة في الخبر الدال على احدهما ومقتضاه الترك والفعل والقرينة على انه بني على كون رجحان الحذر المستفاد

من الاية

من الاية من باب المسائل الفقهية المستنبطة من احاد اخبار الاحاد انما ناط معقولية ندب الحذر وعدم معقوليته باحتمال الوجوب المقتضي
القطع والظن بوجوده لوضوح ان القطع او الظن بالوجوب والحرمة او بمفاد الترك او الفعل انما يحصل للفقيه في المسئلة الفقهية
عند الاستنباط بالنظر في دليلها الذي قد يفيد القطع وقد يفيد الظن واحتمال الوجوب المقتضي انما هو في الخبر الدال على الوجوب
والحرمة حيث يقصر عن افادة القطع والظن قوله وهو صريح في نفي الوجوب لا يجامع اثباته على سبيل الوجوب وفيه ان رجحان الحذر
المستفاد من الاية بعد البناء على صحته معناه رجحان اختيار الخبر الدال على الوجوب للعمل وترجيحه على الاصل المرخص وبعد اختياره يتعين
الوجوب بحيث يتأدى على سبيل الوجوب لا يجوز عدم الاتيان به حتى يكون صريحا في نفي الوجوب ولا يجامع اثباته على سبيل الوجوب الا انه
مما لا تعلق له بكلام المورد لانه انما جوز رجحان الحذر في الخبر الدال على الوجوب والحرمة الغير المفيد للقطع ولا الظن بهما وكان وجه
استفادته من الاية على وجه الايجاب الكلي البناء على ان خبر الواحد العاري عن القرائن كما هو موضوع الكلام لا يفيد قطعا ولا ظنا اصلا
والمس نظره الى ما تكلفه المص من فرض التخيير وارجاع الرجحان الى افضل الفردين في الواجب التخييري كما ان نظر صاحب لم ليس الى ما ذكره المص
والمحقق المذكور حسبما بيناه قوله ان الاصل انما يصح العمل به بل امكان معرفة الحكم وبعد الامكان فلا يجوز ان هذا هو الوجه في
بطلان ما بني عليه من التخيير في العمل بين خبر الواحد والاصل لو صح ان هذا التخيير غير صحيح فكون الخبر افضل الفردين غير معقول لان
الاصل انما يعمل به حيث لا دليل فان كان خبر الواحد حجة يجب العمل به على التعيين ولا يجوز معه الاصل ليكون طرفا للتخيير وان لم يكن
حجة يتعين الرجوع الى الاصل ولا يجوز معه العمل بالخبر فالعمل يصلح طرفا للتخيير فلا يصح التخيير على التقديرين فلا معنى لاستحباب الحذر
هنا مطلقا قوله بان يكون استعارة تبعية ان فيه نظر لان الاستعارة التبعية ليست من المجاز اللغوي بل هي اشبه شيء بالمجاز العقلي
الغير مقيد فانه بان كلمة لعل في الاية على اعتبار الاستعارة مستعملة في الطلب الذي هو موضوعة للترجي في التشبيه باعتبار حصول بينهما
بين متعلقيهما فقد شبه الطلب لكون المطلوب به قد يحصل وقد لا يحصل بالترجي لكون المرجو به قد يحصل وقد لا يحصل استعمله
كلمة لعل فيه وهو في الاستعارة التحقيقية لتحقق معناها المستعمل فيه بكونه امرا معلوما يمكن ان يشار اليه اشارة عقلية قوله نعم يمكن
ان يبنى على ان المتبادر من انذار والانذار وهو المتوقف لانقل الخبر ودعوى هذا التبادر في محلها ولا راد لها وان اشار المص الى ضعفها
بقوله تامل فان التفقه وان كان في اللغة بمعنى الفهم لا لخصوص المعنى الاصطلاحي الحادث لكن الظاهر المتبادر منه في متفاهم العرف
خصوصا مع ملاحظة اضافته الى الدين تعلم الاحكام ولو بطريق السماع من معصوم ونحوه على حد ما يتعاطاه المقلد بالسماع من مجتهد
فلا ينافي حمل الحديث على حد ما هو منذر ولو بين الرواة والظاهر المنافي من الانذار ابلاغ الحكم اعلاما على وجه التخويف على حد ما
هو منذر اول بين الوعاظ ومنه صلاة الغيبة في مقام الوعظ فلا ينافي نقل الحديث ضرورة عدم كون التخويف من شغل ناقل الحديث
ووظيفته فغاية ما يثبت بالاية انما هو وجوب تعلم الاحكام ولو بطريق التقليد ووجوب قبول الفتوى من مجتهد وغيره ممن نقل فتواه
ولذا شاع عندهم التمسك بها على وجوب الافتاء والاستفتاء ولو سلم شمول الاية لنقل الرواية ايضا فمن المحتمل كون مبنى الاستفادة
في كلمة لعل على ان المنذر قد يحصل له العلم بالانذار فيحذرونه وقد لا يحصل فلا يحذر بل على انه قد يطيع بقبول الانذار ومطلق يحذر وقد يعصي
بعدم قبوله فلا يحذر وقضية هذا الاحتمال كون الاية مسوقة لبيان اعتبار العلم في قبول الخبر وتقويته او يرشد اليه شمول اطلاقها لما
لا يكفي فيه الا العلم كاصول الدين ولو سلم شمولها للانذار الغير العلمي ايضا فهي بظهورها تدل على وجوب قبول الانذار فيما افتقر
فيه المنذرون من الامور الواقعية المسائل الدينية لا على وجوب قبول كل ما اخبروا به ولا ملازمة بين كل ما اخبروا به وكونه هي الامور
الواقعية المنفقة فيها لاحتمال الكذب في انذارهم وبالجملة الثابت بالاية حكم كبروي والكلام انما هو في الصغرى والاية لا تفي باثباتها
بل لا بد من اثباتها بدليل اخر ثم ينضم اليها كبرى كلية تستفاد من الاية فدلالة الاية على مطلب المسئلة محذورة من وجوه عديدة قوله
هذا كله مبني على المشهور في تفسير الاية وهو كون التفقه والانذار من افعال الفرقة والحذر والقبول منصوص من المتخلفين كما هو

ظاهر

فالظاهر الآية وصريح الرواية ومن ذلك ما رواه عبد المؤمن الانصاري قال قلت لابي عبد الله ع ان قوما يروون ان رسول الله ص
قال اختلاف امتي رحمة فقال صدقوا فقلت ان كان اختلافهم رحمة فاجتماعهم عذاب قال ليس حيث تذهب وذهبوا انما اراد
قول الله عز وجل فلولا نفر من كل فرقة طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون فامرهم ان
ينفروا الى رسول الله ص فيتعلموا ثم يرجعوا الى قومهم فيعلموهم انما اراد اختلافهم من البلدان لا اختلافا في دين الله انما الدين
واحد انما الدين واحد قوله الثالث قوله تعالى والذين هذه الآية مذكورة في سورة البقرة وهي مصدرة بان لا الواو وتمام الآية
ان الذين يكتمون ما انزلنا من البينات والهدى من بعد ما بيناه للناس اولئك يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون قوله ووجه
الاستدلال بها ما بيناه سابقا اه فان حرمة كتمان المنقول عن النبي ص والائمة ع يستلزم وجوب اظهاره اذ لا واسطة بينهما وهذا
يستلزم وجوب القبول اذ لولاه لكان اظهاره لغوا وايجاب اظهاره خاليا عن الفائدة فيمتنع على الحكيم وفيه منع الدلالة لان الحقيقة
في وجوب القبول المدلول عليه بالالتزام مهملة ويكفي في صدقها وجوب قبوله في الجملة ولو في صورة العلم ولا اطلاق يتناول
صورة العدم وعدم الفائدة يحصل في صورة حصول العلم بالخبر بل يخرج ايجاب الاظهار عن اللغوية ولا ينافيه وجوبه على
كل واحد من جميع الحديث لانه من كل واحد ان لم يكن سببا تاما للعلم فلا اقل من كونه جزء السبب للعلم وهو البلوغ حد التواتر فانه
يحصل بانضمام الاخبار بعضها الى بعض فايجابه على كل واحد لانه له مدخلية في حصول العلم ولو باعتبار جزئيته للسبب هذا مع ان
مفاد الآية حكم كبروي وهو ان كل ما يظهره الراوي يجب قبوله والكلام انما هو في الصغرى وهو ان كل ما يظهره الراوي و
يسنده الى النبي ص او الى الامام هل هو مما يجب قبوله اولا لان المفروض عدم العلم بصدق الراوي في صحة الاسناد ومع نقله وعدم
العلم لا بد انه هل يجب ان يعامل معه معاملة الحكم في القبول وعدم الرد اولا ولا ريب ان الآية ساكتة عن جميع ذلك قوله استمر
العمل بخبر الواحد في زمان رسول الله ص الى [illegible] معروفية العمل به هنا من اشتهر [illegible] المعروف لا الشهرة بمعنى المصطلح عليه بدليل
انه يصدق دعوى الاجماع على العمل بخبر الواحد وهو اجماع اصحاب الرسول ص والتابعين وتابعيهم واصحاب الائمة ع واحدا بعد واحد
على العمل بحيث كانوا يعرفون بعضهم من بعض ولا يتناكرونه ولا يمنعونه ولا يمتنعون منه بل كان ذلك منهم طريقة ثابتة وسيرة
مستمرة على وجه الوثوق والاذعان والقبول فكان اجماعا منهم كاشفا في كل صقع من الاصقاع وكل عصر من الاعصار عن رأي الحجة
عليه السلام ورضا نبينا كان واماما قوله لتعليم الاحكام بل عدم التواتر اه اي بدون بلوغ عدد الرسل والولاة في كل ناحية وبلدة
الى حد التواتر بل بدون التعدد في الغالب كان ديدنهم بيان الحكم وتعليمهم على وجه الرواية والنقل عن النبي ص او الامام بطريق الاسناد
بنحو قوله قال او سمعته يقول او رأيته يفعل او ما اشبه ذلك مما بانا للسند لان من ديدن المتعلمين هنالك انهم كانوا لا يقبلون
الحكم من الواسطة الا بذكر سنده الذي هو بعد الكتاب مقصور عندهم على قول الحجة او فعله او تقريره قوله واحتمال ان كل ذلك
كان مع القرائن المفيدة للعلم اه مبنى هذا الاحتمال على ان الاجماع المدعى هنا اجماع على جهة عملهم مجهولة ومن المحتمل كون الجهة
احتفاف تلك الاخبار بقرائن مفيدة للعلم بصدق المخبرين فكان اعتمادهم في العمل والقبول على نفس العلم بالصدق الحاصل من القرائن
لا على الخبر من حيث هو وان لم يعرف مواضعه وجادة العقل السليم والفهم المستقيم ان من المعلوم ضرورة ان الغالب من الناس المرسل
اليهم الرسل والولاة كانوا اعرابا او عواما ولا يبلغ فطنتهم الى رعاية القرائن وملاحظة وجوهها مع ان الغالب انتفاؤها وعدم وجودها
فلم يكن لهم عندهم في العمل والقبول الا ان هذا الرجل الراوي رسول او وال من قبل الحجة وهذا كما ترى غير دال لا يوجب علما الا [illegible]
عن الكذب فضلا عن عصمته المستحيل معها الكذب فاحتمال الكذب فيه قائم لا محالة وغاية ما امكن الاذعان به في حقه كونه وجيها
عند الحجة موثوقا به لديه ولو نقلا وهذا كما ترى لا ينفي احتمال الكذب مطردا بل الغالب انه يفيد الوثوق بصدقه واطمئنان النفس
وسكونها اليه فالانصاف انه يمكن دعوى كون مبنى عملهم غالبا على النظر الاطمئناني الى صدق الراوي في اسناده الحديث الى الحجة

ونقل

منه وهذا ليس الا اعتمادا على القرائن المفيدة للعلم بالصدق في شيء وكذلك الحال في الغائبين من الموجودين في بلد الحجة الآخذين
بروايات الوسائط واخبارهم كما هو الحال في المقلدين الآخذين لفتاوى مجتهديهم عن الوسائط قوله تنبيه على الاجماع وتقرير المعصوم
بل امره اه يعني ان العبارة محتوية لبيان هذه الوجوه من الادلة اما الاجماع فقد ذكرناه واما تقريره فقد سمعت تقريره واما تقرير المعصوم فللعلم
الضروري بان الرسول ص في عصره والائمة عليهم السلام كل في زمانه كانوا مطلعين بطريقة اصحابهم والموجودين في زمانهم من التابعين
وغير التابعين انهم يقبلون اخبار الآحاد ويعملون بها ولا يقفون على القرائن المفيدة للعلم وان الوسائط فيما بينهم وبين الرعية يأخذ بهم
تحمل الاحاديث والروايات منهم ونقلها الى غيرهم من التابعين وغيرهم فسكتوا عن المنع والانكار ولم يردعوهم ولا انكروا عليهم مع
تمكنهم من ذلك في الغالب لا سيما النبي الذي لا تقية عنده فيكشف ذلك ايضا كالاجماع العملي عن رضاهم عليهم السلام بقبول اخبار الآحاد
والعمل بها في الاحكام واما امر المعصوم فالمراد به الامر الكلي برواية احاديثنا اهل بيت العصمة ونقل اخبارهم وقبولها والعمل بها والرجوع الى
الرواة والاخذ بمعالم الدين عن الثقات المستفاد من مجموع الروايات الواردة في موارد جزئية او في حق اشخاص مخصوصة وهي كثيرة جدا قريبة
من التواتر بل عن العلامة المجلسي في البحار كونها متواترة ونحن نذكر هنا نبذة منها مثل المروي عن الحسين بن روح عن ابي محمد الحسن بن علي
انه سئل عن كتب بني فضال فقال خذوا بما رووا وذروا ما رأوا وعن ابي بصير ان ابا عبد الله ع قال له في حديث لولا زرارة ونظراؤه
لظننت ان احاديث ابي ستذهب وعن عدة الشيخ عن الصادق ع قال اذا نزلت بكم حادثة لا تعلمون حكمها فيما ورد عنا فانظروا الى ما رووه
عن علي فاعملوا به وعن ابان بن عثمان ان ابا عبد الله ع قال له ان ابان بن تغلب روى عني روايات كثيرة فما رواه لك عني فاروه عني وعن امير المؤمنين
قال قال رسول الله ص اللهم ارحم خلفائي قيل يا رسول الله ومن خلفاؤك قال الذين يأتون من بعدي ويروون حديثي وسنتي وفي حديث آخر عن
الرضا عن آبائه قال قال رسول الله ص اللهم ارحم خلفائي ثلاث مرات قيل له يا رسول الله ومن خلفاؤك قال الذين يأتون من بعدي ويروون
عني احاديثي وسنتي فيعلمونها الناس من بعدي وفي توقيع يقول فيه فانه لا عذر لاحد من موالينا في التشكيك فيما يرويه عنا ثقاتنا قد عرفوا
بانا نفاوضهم سرنا ونحملهم اياه اليهم وعن علي بن حنظلة عن ابي عبد الله ع قال اعرفوا منازل الرجال منا على قدر رواياتهم عنا وعن احمد
بن اسحق عن ابي الحسن ع قال سألته وقلت من اعامل وعمن آخذ وقول من اقبل فقال العمري ثقتي فما ادى اليك عني فعني يؤدي وما قال لك عني
فعني يقول فاسمع له واطع فانه الثقة المأمون قال وسألت ابا محمد ع عن مثل ذلك فقال العمري وابنه ثقتان فما اديا اليك عني فعني يؤديان
وما قالا لك فعني يقولان فاسمع لهما واطعهما فانهما الثقتان المأمونان الحديث الشريف وعدة اخرى من الروايات ان المناط في العمل
باخبار الآحاد انما هو الوثوق بصدق الرواية وكون راويها مأمونا موثوقا به يحصل الوثوق والاطمئنان بصدقه وهذا هو المذهب
فان البعض منا يحاول [illegible] قوله فالاخباريون منهم لم يعولوا في اصول الدين وفروعه الا على اخبار الآحاد لعله اراد بالاخبارية
الفرقة المعروفة المخالفة للمجتهدين في الطريقة بل هو الظاهر بقرينة مقابلته الاصوليين فانهم يرون اصول الفقه من العلوم المبتدعة
الغير المحتاج اليها في الاستنباط وفيه بعد لكون طريقة الاخبارية معروفة في الاعصار السابقة ايضا وان كانت مهجورة في اعصار
هذه وقد يحتمل ان يكون مراده مثل الصدوق وشيخه محمد بن الحسن بن الوليد حيث اثبتا السهو للنبي والائمة ع لبعض اخبار الآحاد وجعلا
ان نفيه عنهم عليهم السلام اول درجة في الغلو او يكون مراده قوما يقال لهم المقلدة وذكر الشيخ في جملة كلام له بعد العبارة المتقدمة منه
في نقل اجماع الفرقة على العمل باخبار الآحاد وصفهم انهم اذا سئلوا عن التوحيد والعدل وصفات الائمة او صحة النبوة قالوا روينا
كذا ويروون في ذلك كله الاخبار انتهى ولا يخفى بعده ولا سيما الاول الذي يأباه مقابلته الاصوليين اذ لا نظن بالصدوق وشيخه
انهما انكرا الحاجة الى علم اصول الفقه في استنباط الاحكام الشرعية كما ينكرها فرقة الاخبارية المعروفة الا ان يكون الوجه في المقابلة
كون فنهما الكلام او علم الحديث لا اصول الفقه وهذا لا يستلزم انكار الحاجة اليه في الاستنباط واما الاحتمال الآخر فوجه بعده ان ظاهر
عبارة الشيخ كون المراد من المقلدة طائفة من اهل الاسواق او العوام فلا يصح مقابلتهم ايضا للاصوليين لان ظاهر المقابلة في كلام العلامة

كون

كون الاخبار بين طائفة بين اهل العلم فتعين كونهم القرينة المعروفة على ما بيناه قوله الشبهة حصلت لهم اه وهذه الشبهة انما هي
في الملازمة قولهم بالمنع من العمل باخبار الاحاد الغير العلمية بالقياس في اصول الدين وفروعه قيل ثم وجه هذه الشبهة يمكن ان
يكون توهم كون الاخبار التي عمل بها الاصحاب ودونوها في كتبهم محفوفة عندهم بالقرائن وقد يحمل عبارة العلامة على ان الشبهة
الى اورض اتباعه على انهم ارادوا من عدم حجية اخبار الاحاد مطلق الاخبار حتى الاخبار الواردة من طرق اصحابنا مع وثاقة الراوي
ان يخالفه لاصحابنا في مسئلة جواز العمل بخبر الواحد لاجل شبهة حصلت له فخالف المجمع عليه بين الاصحاب قوله الخامس الادلة الدالة
على حجية ظنون المجتهد اه ومورد هذه الادلة بحسب قصد ان كان خاصا وهو الظن الخبري الا ان مفادها عام قوله انما يدل على حجية المراد
بخبر الواحد اه اي حجية الخبر في المعنى المراد من لفظه في نفس الامر لا ما هو بحسب افهام الناظرين الغير المخاطبين من الموجودين في زمان
الصدور وغيرهم من المعدومين ومخبرهم من العدو ويبنى على يعني جواز قبوله بالاخذ بما هو مراد المعصوم من لفظه بحسب ما فهمه المخاطب
فان المتبادر من علم شيئين بناء العدلة قبوله في ما اريد من لفظه وكذا المتبادر من بحذوه وعقيب الانذار يعني الاخبار عن المعصوم
قبوله في المعنى المراد من لفظه في نفس الامر وفيه نظر فان التوصل الى المراد المعصوم المروي عنه من لفظ الخبر مع فرض عدم معلومية
صدوره الذي مرجعه الى عدم العلم بقصد الراوي في قوله قال وسمعته يقول غير معقول ان فرض لفظه نصا في الدلالة فكيف بما
لو كان ظاهرا والسر في ذلك ان العلم بمراد متكلم من اللفظ المحكي عنه بعد احراز نصوصيته الدلالة تابع لاحراز سنده بالعلم بصدوره
منه ومحل البحث الذي هو مورد الادلة من الايات وغيرها خبر الواحد العاري عن القرائن الموجبة للعلم بالصدور والصدور مع
كون الغالب في الفاظه عدم النصوصية بل كون النصوصية في الدلالة فلا طريق الى احراز ما هو مراد المعصوم المروي عنه
في نفس الامر لقيام احتمال عدم الصدور مطردا مع ندرة نصوصية الدلالة فيما هو صادر في نفس الامر فلا معنى للقول بدلالة الادلة
المتقدمة على حجية المراد بخبر الواحد والتبادر المدعى على تقدير تسليم دلالتها على حجية خبر الواحد الغير العلمي سندا مطردا ودلالة
غالبا محل منع فلا جرم يكون مفاد الادلة على تقدير تسليم نهوض دلالتها حجية خبر الواحد فيما يفهم منه ويظن انه المراد لكان ظنية
السند دائما مع ظنية الدلالة غالبا وهذا يختلف على حسب اختلاف افهام الناظرين ولولا ذلك لبناء على صحة دعوى التبادر المذكور
لورد على الادلة المتقدمة عدم تناولها لمحل البحث اصلا ويكون الاعتراف بالتبادر المذكور نقضا للاستدلال بها كما هو واضح
للبيب قوله فهذه الادلة دلالتها على حجية خبر الواحد اه حاصل الفرق ان موضوع الحجية في الادلة المتقدمة انما هو خبر العدل
او الخبر الموثوق بصدقه لذاته لا لوصف الظن الحاصل منه بالحكم الواقعي حتى انه لو لم يكن يحصل منه ظن باعتبار الدلالة فعلا لم
يقدح في الحجية لبناء الدلالة فيه على الظهور الذي اقتضى الظن النوعي ولا يعتبر فيه الظن الشخصي ومعنى الحجية وجوب الاخذ بمدلوله
على انه الحكم الواقعي على معنى ترتيب آثار الواقع عليه وموضوع هذه الادلة صفة الظن المتعلق بالحكم الواقعي من حيث انها صفة
الصفة من اي سبب حصلت بلا مدخلية فيه لخصوص الخبر ولا خصوص الظن الحاصل منه واما تخصيص تمامية هذه الادلة بامثال
زماننا معقول مطلق فغير واضح الوجه نعم انما يتم ذلك في دليل الانسداد لكون العمدة من مقدماته الانسداد الاغلبي لباب العلم
وهو يختص بازمنة الغيبة خصوصا امثال زماننا وبالتامل في ذلك ينقدح ان الجمع في اثبات حجية خبر الواحد بين الادلة المتقدمة
ودليل الانسداد لا يصح لابتنائه على فرض عدم تمامية الادلة المتقدمة التي موجبه على عدم ثبوت حجية خبر الواحد لذاته لان العلم
المفروض انسداد بابه اعم من العلم الشرعي كما ستعرفه وخبر الواحد على تقدير حجيته لذاته علم شرعي قوله واستصحاب حال الشرع
ذكر الاستصحاب في عداد الظنون والادلة الظنية كما هنا وفي غيره من المواضع الاخر مبني على ما تراه من كونه من الادلة العقلية
الظنية وكونه مبنى حجيته على حكم العقل الظني بان ما ثبت دام والا فعلى القول بكونه من القواعد المستنبطة من الاخبار وغيرها
كما هو الحق فلا يحسن عده من الظنون ولا من الادلة الظنية قوله لا ولا ان باب العلم القطعي اه وانما قيد محل الانسداد بغير [illegible]

لان القضية مروية عن سيد المرسلين ومن يذهب هل يجب الطاهرين عليه وعليهم السلام من ابواب العلم بالحكم الضروري فلا يمكن
فيه دعوى الانسداد والتقييد بالغلبة لاجل ما قد يتفق قليلا في المسائل الفقهية النظرية من وجود دليل علمي يفيد العلم فيها من اجماع
محصل او منقول بطريق التواتر او خبر متواتر او محفوف بقرائن العلم مع نصوصيته الدلالة لالفاظهما او نحوهما الكتاب في موضع نصوصيته
دلالته وحكم العقل المستقل فلا يمكن دعوى الانسداد فيها ايضا غير ان الغالب فيها انسداد باب العلم بعدم وجود دليل علمي فيها
بل الغالب فيه هذا الغالب وجود امارة ظنية فيها واما تقييد العلم بالقطعي فقد تبع فيه صاحب المعالم وغيره والتقييد توضيحي وقد
يترك ذلك القيد ويقصد الظن الخاص في العلم المدعى انسداد بابه فيقال باب العلم والظن الخاص منسد في معظم المسائل الفقهية
اعني اغلبها ما علم ثبوته من الاحكام الواقعية للعالمين بها تفصيلا من اصحاب الرسول ص ومن يحذو حذوهم في تلك الاسباب ونورها
والفرق بين المتعبرين وورود ما ستعرفه من قول الانسداد بناء على الاول دون الثاني والموجود في كلام اواخر الاصوليين تركب دليل
الانسداد عن مقدمات عديدة وقد يقتصر فيه على مقدمة الانسداد فقط كما في المعالم وغيره الوافية ايضا في اثبات حجية الظن
الخبري ولعله لوضوح المقدمات الاخر وعدم الحاجة الى التصريح بذكرها في الدليل فهي مطوية لا انها مهملة بالمرة قوله ولا ريب
انا مشاركون لاهل زمان المعصومين اه وهذه مقدمة ثانية من الدليل وحاصلها انا نعلم بالضرورة والاجماع وغيرهما من
ادلة الاشتراك في التكليف ان الاحكام الواقعية الثابتة في حق العالمين بها تفصيلا من النبي واصحابه واوصيائه واصحابهم و
من يحذو حذوهم وهي المكتوبة في اللوح المحفوظ المكنونة عند خزنة علم الله باقية بالنسبة الينا ثابتة في حقنا كما كانت ثابتة
في حقهم ومرجعه الى ان وقايع تلك الاحكام بالنسبة الينا ليست كوقايع البهائم والصبيان والمجانين خالية عن احكام مجعولة وقد
طلب الشارع منا امتثالها كما طلبه منهم ولا مجال لتوهم كون الامتثال المطلوب منا هو الامتثال العلمي التفصيلي للزوم التكليف
بما لا يطاق مع فرض الانسداد الاغلبي فيتعين كونه الامتثال الظني التفصيلي وهذا هو معنى قوله فما بعد ينحصر الامتثال في العمل
بالظن والا لزم تكليف ما لا يطاق فالمقدمة المذكورة منحلة الى مقدمتين بل مقدمات ثلاث قوله فان الكتاب بنفسه لا يفيد الا
الظن اه يعني ان الكتاب وان كان قطعي الصدور ولكنه لا يفيد الا الظن بالحكم لظنية دلالته غالبا فالحصر للمبالغة نظرا الى ان
الغالب فيه الظواهر والا فقد يكون نصا في دلالته ولا يعتد معه الحصر الحقيقي وقيد بنفسه لعله لاخراج ما قد يصل بمعونة خارج
قطعي من اجماع او عقل مستقل او نحوهما او لاخراج ما يبدو فيه من النصوصية وان استند الى الخارج قطعي قوله وكذلك اصل
البرائة اه ظاهر التشبيه كون اصل البرائة كالكتاب في كونه قطعي الثبوت فنبأ القطعية صدور الكتاب وظني المفاد والاول صحيح لقطعية
الادلة المثبتة لهذا الاصل من الاجماع والعقل والنقل والثاني غير سديد لوضوح ان ذلك الاصل لا يطلب منه الوصول الى الواقع
قطعا ولا ظنا حتى يتصف كالكتاب بافادة الظن وعدم افادة العلم بل هو متكفل لبيان كيفية عمل المكلف الجاهل بالواقع من
حيث كونه جاهلا في الوقايع المشكوكة من الموضوعات والاحكام بل الوصول فيه الى الواقع غير معقول لدخول الشك في الواقع في موضوعه
الذي يقطع معه من جهة العقل والنقل بعدم فعلية الحكم الالزامي المشكوك فيه في حق الشاك باعتبار كونه جاهلا وان كان ثابتا
في نفس الامر وبالتامل في ذلك يعلم انه لا يصح عده في عداد الادلة بل هو من جملة القواعد الكلية المستنبطة من الادلة
العقلية والنقلية والاصل المضاف الى البرائة يراد به القاعدة وهي القاعدة الكلية التي مؤداها برائة ذمة المكلف الجاهل الشاك
عن الحكم الالزامي المشكوك فيه فهو حكم ظاهري مقطوع به مجعول للجاهل بوصف كونه جاهلا ويعبر عنه بنفي الحكم الالزامي من ايجاب
او تحريم قوله والا لزم تكليف ما لا يطاق اه لزوم تكليف ما لا يطاق وفيه على تقدير كون الامتثال المطلوب منا اعني امتثال الاحكام
المعلومة بالاجمال هو الامتثال العلمي التفصيلي من جملة مقدمات هذا الدليل ووجه الحاجة الى تلك المقدمة نفي احتمال اعتبار
الامتثال العلمي المتعين من نفسه الامتثال الظني التفصيلي الذي لا يتأتى الا بالعمل بالظن فيقال في اعمالها ان الامتثال المطلوب منا مع

الانسداد الاغلبي اما ان يكون هو الامتثال العلمي والامتثال الظني والاول يقتضي تكليف ما لا يطاق وعدم ابطاله لانتفاء
الثاني او بطلانها ايضا وهو الامتثال العلمي الاجمالي الذي يتأدى بالعمل بالاحتياط على ما استقر وجه بطلانه من تعذره او تعسره او
الاجماع على نفيه على معنى الاجماع على ان طريق امتثال احكام الله تعالى ليس هو العمل بالاحتياط قوله وملاحظة القوة والضعف بما هو
بملاحظة كل منهما على حدة لا مجتمعا او يقال ان مواضع الظن الخبري واضعفية الظن الاخر الغير الخبري في المسئلة المادة خفية اخرى كالشهرة
مثلا لا ان الاخطار في صورة اجتماع الظنين مع طرف يقتضي المسئلة حتى يرد عليه ان غاية الاجتماع الا رجحان احد الطرفين فيلزم مرجوحية الطرف
الاخر ولا يعقل رجحانه ايضا الا على تقدير اجتماع النقيضين وهو محال بل انما يلاحظان مع الانفراد على معنى ان الظن الحاصل من خبر الواحد
في رتبة من الرجحان لو فرض مكان حصوله حصول الظن من امارة اخرى كالشهرة وغيرها كان ذلك الظن في رتبة من مراتب الرجحان هي دون
رتبة الاول وهذا هو معنى ما في عبارة المعالم هنا بان فوائد الظن الخبري من قوله ولا ريب ان كثيرا من اخبار الاحاد يحصل بها من الظن
ما لا يحصل بشيء من سائر الادلة ومن هنا ظهر ان المصنف في تتميم الدليل بتوسط مقدمة ان قوة الظن الخبري تبع ما في المعالم وهذا من
صاحب لم ان كان له وجه بتقريب ان مقصوده من وضع الدليل اثبات جواز العمل بالظن الخبري لا غيره فلا يحسن من المصنف لما ظهر من كلامه
سابقا من ان مقصوده من وضع هذا الدليل وغيره مراد حجية مطلق الظن اثبات جواز العمل بما يندرج فيه الظن الخبري فاذا اتفق الظن
الفعلي في المسئلة من غير خبر الواحد جاز العمل به وان كان بحسب المرتبة اضعف من الظن الخبري حيثما اتفق حصوله منه بالجملة فمقدار
هذا الدليل على الظن الفعلي من اي شيء حصل ويندرج فيه الظن الخبري حيثما حصل منه لا من غيره فلا حاجة الى توسط مقدمة قوة
هذا الظن بل لا يجدي فائدة الا ان يعتذر بان الفعل بعد تعذر العلم لانسداد بابه بل من باب ما هو اقرب الى العلم وهو الظن الاقوى مع عدم
امكانه فبالاضعف قوله وقد اورد على ذلك اه استفاد هذا الايراد من كلام المحقق السلطان في حاشيته وملخصه ان الابلية من انسداد
باب العلم انفتاح باب جواز العمل بالظن مطلقا لامكان الواسطة وهو ان يكون هناك امور مخصوصة من الامارات الظنية علمنا اعتبارها
الشارع بخصوصها اي لعناوينها الخاصة لا من حيث افادتها الظن كظاهر الكتاب بعنوان انه ظاهر الكتاب لا لاجل هذا الظن الفعلي في المسئلة
واصل البرائة كذلك بناء على ما قيل من انه حجة لا من حيث افادته الظن بل للاجماع وقد تقدم سابقا ما يحكي منه جعله من اسباب الظن
بل في عدة من الامارات والادلة الظنية قوله ان لم ندع الاجماع على خلافه اه للاجماع على بطلان اللوازم المترتبة على العمل باصل
البرائة مطردا في جميع المسائل المظنونة التي يوجد فيها شيء من الامارات الظنية من لزوم الهرج والمرج في الدين والخروج عن شريعة
سيد المرسلين والمخالفة القطعية التي هي مع قطع النظر عن الاجماع على بطلانها قبيحة عقلا ووجه الملازمة العلم الاجمالي بوجود واجبات
كثيرة ومحرمات كثيرة في المسائل المظنونة خصوصا مع ملاحظة ان المرجع في المسائل المشكوكة وغيرها من المشتبهات انما هو الاصل
فيكون فتح باب العمل به مطلقا دون الظن الحاصل بخلافه طريقا الى الخروج عن الدين لا بمعنى لزوم الكفر والارتداد كما قد يتوهم فيورد
عليه بانه ليس من موجباته بل بمعنى عدم التدين بما اتى به النبي ونزل به جبرئيل من الاحكام الالزامية والسنن والشرايع قوله وقد
اورد على هذا الدليل ايضا اه هذا المورد هو المحقق جمال الدين الخوانساري قدس سره على ما قيل ومحصل هذا الايراد ايضا منع
الملازمة بين انسداد باب العلم وانفتاح باب جواز العمل بالظن لامكان الواسطة وهو بناء العمل باصل البرائة لا لانه يفيد الظن
حتى يقع بالمعارضة ولا للاجماع حتى يمنع حصوله مع جواز الخبر بل للعقل المستقل بقبح التكليف بلا بيان والعقاب بلا اقامة البرهان
البيان منحصر في العلم والظن القائم مقامه والمفروض انتفائهما في محل البحث قوله بان ياتي بالمحتملات اه اي بمحتملات الوجوب وفي الحرمة
بالاتيان بكل ما هو من قبيل الاول والاجتناب عن كل ما هو من قبيل الثانية حذرا عن طرح العلم الاجمالي الذي هو في معنى المخالفة
القطعية القبيحة عقلا او نقلا قوله دعوى كون مقتضى اصل البرائة قطعيا اولى الكلام اه يعني ما لا يخفى من عدم ارتباطه بفرض
قطعية حكم العقل باصل البرائة لا قطعية دليل اصل على الاتقى بقطعية مقتضى ذلك الاصل اذ ربما هو بحسب الواقع لما ذكرنا

مرد

من ان الاصل العملي لا نظر فيه الى الواقع وان اريد به ما هو بحسب الظاهر اعني كونه حكما ظاهريا فمنع كونه قطعيا مع تسليم قطعية حكم العقل
يؤدي الى التناقض لا نقضناه بعينه جزئية من جزئيات حكم العقل بناء على ما حققناه سابقا من ان اصل البرائة يراد به قاعدة البرائة
ومؤداها الذي هو الحكم الكلي العقلي بخلو ذمة المكلف الجاهل بالحكم الواقعي بوصف كونه جاهلا عن التكليف الالزامي المشكوك
فيه ايجابا او تحريما ولو اريد به منع قطعيته مقتضاه منع قطعية حكم العقل بالبرائة كما ربما يشعر به قوله كما لا يخفى على من لاحظ ادلة
المثبتين والنافين من ان العقل بالنظر فقط فيه مرجع الى انكار حكومة العقل بالبرائة في مواردها راسا لانه اما لا يحكم بها اصلا ولا بد
ان يكون حكمه قطعيا لا وجه لابرائه في نفسه حكمه ما لم يستند بابا لاحتمال بجميع انحائه لا يحكم بشيء كما في سائر القضايا المشهورة من
مدارك اخبار الاحتمال ابطال الانسداد النظر الثاني مؤديها الانسداد الا ان العقلية نعم كون المتكل القائم باصل البرائة وهو عموم ما الاخبار
وغيرها ظنيا مسلم لكنه يرد الانه لكن كلام المورد ليس عليه كما هو واضح قوله فالعلم بان فيه احكاما اجمالية بعنوان التعيين تبطلنا
آه اي يردعنا وهذا هو الجواب المواقف للنقض على ما اشرنا اليه سابقا ومحصله ان العلم الاجمالي بعد ورود الشرع بوجود احكام الزامية
من ايجابات وتحريمات فيما بين الاحكام الشرعية مانع من العمل بالاصل في جميع الوقايع المظنونة والمشكوكة والموهومة لانه يؤدي الى المخالفة
القطعية مضافا الى لزوم الهرج والمرج في الدين والخروج عن شريعة سيد المرسلين قوله ولكن لا نسلم حصول القطع بعد ورود الخبر
الواحد الصحيح في خلافه اه بناء على ان المعتمد في خبر الصحيح مع عدم الحجية والاعتبار كما هو المفروض بمنزلة عدمه لوضوح ان الظن الغير المعتبر
او الامارة الغير المعتبرة لا يصلح مقيدا لادلة الاصل كائنة ما كانت لانها مقيدة بعدم وجود الدليل القطعي والدليل المعتبر الذي
ثبت اعتباره بالدليل القطعي فالادلة بمجرد اعتباره اصلا مع عدم كونه قطعيا في نفسه فوجوده بمنزلة عدمه فالاصل باق على موضوعه
وهو الشك نظرا الى انه اعم من الظن الغير المعتبر المخالف لمؤدى الاصل والموافق له قوله ان اراد نفي الوجوب مع عدم الحكم بالاستحباب
ويمكن دفعه باثبات الواسطة وهو ان المراد بنفيه من جهة نفي الاستحباب ولا اثباته فالرجحان المعلوم المردد بينهما باق على حاله ويجوز
الاتيان بفعل الجمعة بداعي هذا الرجحان ويكون صحيحا وهذا هو معنى ما اشتهر من كفاية نية القربة المطلقة في صحة العبادة وذلك لان
الاصل النافي للوجوب ليس معناه كونه نافيا للوجوب الواقعي لانه ليس متعرضا للواقع بنفي ولا اثبات بل معناه نفي التكليف الالزامي
الشاغل لذمة المكلف وعرضه افادة خلو ذمة المكلف عن التكليف الالزامي الفعلي فالواقع المردد بين الوجوب والاستحباب على حاله
فيكون الرجحان بينهما المردد قطعي الثبوت بحسب الواقع ولا يلزم منه بقاء الجنس مع انتفاء الفصل لعدم انتفاء الفصل الواقعي على
تقدير كون الحكم الواقعي هو الوجوب لعدم توجه النفي الى الوجوب الواقعي فهو على التقدير المذكور باق بجنسه وفصله قوله ان اراد ان
التخيير الذي هو معنى اصل البرائة اه فان هذا التخيير انما يلتزم به بعد تعارض الدليلين وتساقطهما دائما كان في معنى اصل البرائة
لانه عبارة عن برائة ذمة المكلف عن تعيين احد الامرين من الجهر والاخفات الملازم للضيق الذي يقتضيه الوجوب التعييني وهذا هو
معنى كون مدرك التخيير في مسئلة دوران الامر بين الوجوب التعييني والوجوب التخييري اصل البرائة والفرق بين هذا التخيير والتخيير
بالمعنى الثاني من وجوه الاول باعتبار المدرك من الاصل واخبار التخيير الواردة في علاج التعارض الثاني كون الاول التخيير في المسئلة
الفرعية وهو التخيير بين الجهر بالتسمية والاخفات بها والثاني تخييرا في المسئلة الاصولية وهو التخيير بين العمل بالخبر الدال على الوجوب
والعمل بالخبر الدال على الاستحباب على معنى جواز الاختيار وكل منهما للعمل او الاخذ به تعبدا وعلى انه حكم الله اه الثالث كون الاول
استمراريا والثاني بدويا لان اختيار احدهما للعمل يعين له ويلزم للعمل به دائما ولا يجوز معه العدول الى العمل بالاخر وهذا هو معنى ما
يذكرونه فيما بعد من ان ثبوت التخيير ابتدائي ليحكم جزما قوله غير التخيير في اختيار احد المدلولين اه هذا مبني على المسامحة لان التخيير
في المسئلة الفرعية الذي يثبت باصل البرائة تخيير بين الفعلين وهما الجهر بالتسمية والاخفات بها فالتعبير عنهما بالمدلولين وهما وجوب
الجهر بعينه ووجوب الاخفات كذلك ليس على الحقيقة فان مرجع التخيير في المسئلة الفرعية الى نفي التعيين فكيف يكون تخييرا في اختيار احد

المدلولين والاولى مكان العبارة المذكورة ان يقال والتخيير في الرجوع الى احد الدليلين غير التخيير في اختيار احد الفعلين ووجه المغايرة
ح حسب ما اذا مر قدة ان الاول تخيير بدوي ولذا يثبت بعد الاختيار حكم آخر وهو لزوم المختار وتعيينه وعدم جواز العدول عنه الى
معادله والثاني استمراري ثابت دائما فيجوز اختيار احد الفعلين في وقت واختيار معادله في وقت آخر كخصال الكفارة والقصر و
الاتمام في المواطن الاربعة قوله كالفتوى والاقرار وغيرهما اه والظاهر كونه مثالا للنفي في قوله لا من حيث الظن الحاصل بهما
يعني انه ما جعل مناطا من حيث الظن الحاصل به كالفتوى والاقرار وغيرهما ومرجعه الى ان الشارع اعتبر هذه الامور من حيث المرآتية
والكشف عن الواقع فيكون اعتبارها من حيث الظن الحاصل بها لا مرآتية وافيها من الكشف انما هو الكشف الظني لعدم كونها من
اسباب العلم ولعل المراد من غير الفتوى والاقرار مثل قول ذي اليد في الاخبار بالطهارة او النجاسة وخبر العدل الواحد فيما
يكون مقبولا لا لافادته الظن كالاخبار بالعدالة وكون الفتوى من باب ما اعتبر من حيث المرآتية والكشف الظني بناء منه على ما
يراه في باب الاجتهاد والتقليد من كون فتوى المجتهد امارة ظنية للمقلد واعتبارها انما هو من حيث افادة الظن له بحكم الله وهو خلاف
التحقيق قوله ولفظ المرجوح عبارة عن القول بان الموهوم حكم الله تعالى اه وقد سهى قلمه في هذا المقام ففسر المرجوح بالقول
بان الموهوم حكم الله مع انه عبارة عن نفس الموهوم كما ان الراجح عبارة عن المظنون وما ذكره هو معنى اختيار المرجوح على الراجح لا
معنى المرجوح فقط فملخص ما ذكره ان اختيار المرجوح على الراجح اما قولي وهو القول بان حكم الله تعالى في الواقعة هو الموهوم او عملي
وهو تطبيق الحركات الخارجية على الموهوم على انه حكم الله تعالى قوله ومبدء الاشتقاق في لفظ الراجح والمرجوح هو الرجحان اه و
انما يكون الرجحان مبدء اشتقاقهما لما فيه من اعتبار البناء للفاعل اعني الراجحية والبناء للمفعول وهو المرجوحية والظاهر انه
لازم يتعدى بواسطة على فمفعوله مرجوح عليه والراجح في غير هذا المقام عبارة عن ذي المزية وهي المصلحة الداعية الى الفعل
والمرجوح هو الخالي عنها وهذه المصلحة عقلائية كانت او غير عقلائية يقال لها المرجح ومن لوازم الراجح بمعنى ذي المصلحة
العقلائية استحقاق فاعله المدح فالمرجوح الخالي عنها ما يستحق فاعله الذم وههنا يراد بهما استحقاق الفاعل المدح و
استحقاقه الذم من باب التعبير باللازم لا ذي المصلحة والخالي عنها لان الرجحان الذهني والمرجوحية الذهنية الذين عليهما
مدار الظن والوهم لا يستلزم وجودها والخلو عنها حيث ان الظن ليس بدائم المصادفة للواقع قوله عند تراعيهم في ان الترجيح بلا مرجح
محال وخلافا اه اي خلاف المحال لظاهر العبارة ووقوع النزاع في استحالة الترجيح وهذا غير واضح بل محل منع اذ لا اشكال لاحد
في استحالته حتى عند الاشاعرة لان مرجعه الى اختيار احد طرفي الممكن من الفعل والترك الاختياريين المردد فيهما حال التردد
وعلى انتفاء القصد الى الارادة التي هي مقدمة عقلية للفعل والترك الاختياريين ومن المستحيل وجود ذي المقدمة بلا المقدمة
سيما العقلية منها نعم انما اختلف الاشاعرة والمعتزلة في مسئلة ان الارادة بمجردها تصلح مرجحة لاحد طرفي الفعل والترك
بمعنى كونها داعية الى اختياره وان لم تكن فيه مزية على الآخر فاختارت الاشاعرة جوازه وهذا كما ترى صغروي كلام والارادة
يراد بها القصد الى احد الطرفين على معنى الجزم بايقاعه فلو فرض حصولها من غير مزية فلا ينبغي التامل في كفايتها في الترجيح
الكلام انما هو في صحة الفرض وهو موضع منع لان وجود المرجح انما يعتبر في الترجيح لمدخليته في تحقق مقدمة وجود الفعل الاختياري
فالاختلاف المذكور ليس نزاعا في جواز الترجيح من غير مرجح بل متفرع على استحالته قوله وكذا ترجيح المرجوح اه ظاهر الكتب كون
ترجيح المرجوح على الراجح ايضا مما وقع النزاع في استحالته والعدم وهذا ايضا على تقدير ما اريد من المرجوح ما لم يشتمل على مزية
اصلا ومن الراجح ما اشتمل على المزية ولو فاعلية مما لا اشكال في استحالته حتى عند الاشاعرة بل اشد استحالة فان اختيار احد
المتساويين بلا مزية داعية اليه اذا كان محالا فاختيار المرجوح مع كون المزية الداعية الى الاختيار في الطرف الآخر اولى بالاستحالة
نعم المعروف في هذا العنوان انما هو قبح الترجيح على معنى استحقاق الفاعل ذم العقلاء وهذا لا يستلزم استحالته لذاته ولكنه يستلزم

محال

على اعتبار آخر وهو ما اشتمل احد الطرفين على مرجح عقلائي فاختار الفاعل المختار الطرف الآخر المرجوح بالنسبة اليه المرجح عقلا
له يقال المرجح الفاعلي فان هذا من جهة قيام الداعي الى اختياره ليس محالا عند العقل لان الداعي الذي يجوز عقلا اختيار احد
الطرفين اعم من العقلائي والفاعلي حتى الشهوة النفسانية الا انه لعدم كونه مما يعتبره العقلاء مناطا للترجيح والاختيار فالترجيح لاجله
يعد في نظرهم قبيحا بخلاف الترجيح بلا مرجح فانه محال عقلا لبنائه على خلو الطرفين معا عن المزية الداعية الى الاختيار حتى الفاعلية منها و
وجه الاستحالة على ما اشرنا اليه استحالة وجود الشيء من دون تحقق مقدمته العقلية وهي الارادة لان تحققها يتبع وجود المزية ولو فاعلية
فلا بد في الترجيح من رفع التردد بمراعاة مرجح عقلائي او فاعلي اوجب رجحان احد الطرفين المستتبع لتحقق الارادة على معنى الجزم بايقاعه
قوله ووجهه ان الاول اتباع الكذب بل هو هواه ودينكار بان ترجيح المرجوح على الراجح كتفضيل المفضول على الفاضل في نفسه عنوان للقبح
والعقل مستقل بادراك قبحه لا ان قبحه باعتبار مشابهة الكذب وانه راجع فيه مع توجه المنع الى ان ترجيحه بالمشابهة بالقبيح لحوق وصف
القبح وكيف كان فالظاهر ان كلمة او في عبارته المتقدمة لتوضيح الدليل التقسيم لا للترديد لتحقق القسمين فالاول في الترجيح القولي والثاني
في الترجيح العملي قوله انما يتم اذا ثبت وجوب الافتاء والعمل اه حاصله منع الملازمة بين عدم وجوب العمل بالظن وترجيح المرجوح على
الراجح لا قولا ولا عملا فانه انما يلزم اذا ثبت وجوب الافتاء باحد الامرين من المظنون والموهوم ووجوب العمل على طبق احدهما و
كلاهما ممنوعان لعدم دليل عليهما من العقل والنقل وح فيجوز التوقف عن الافتاء فلا يلزم الترجيح القولي والعمل بالاحتياط فلا
يلزم الترجيح العملي ويمكن الجواب ايضا بمنع بطلان اللازم فان القبيح عند العقل انما هو ترجيح المرجوح الواقعي على الراجح الواقعي والظن و
الوهم امران ذهنيان ولا ملازمة بين الرجحان الذهني والرجحان الواقعي ولا بين المرجوحية الذهنية والمرجوحية الواقعية فرب راجح ذهني
هو مرجوح واقعي وبالعكس قوله وجوب العمل بالمقطوع به في الفرعيات اولا الكلام اه فيه ان وجوب العمل بالمقطوع به معناه وجوب
الامتثال العلمي التفصيلي للاحكام المعلومة بالاجمال والعقل مستقل بذلك الوجوب على تقدير امكان العلم وانفتاح بابه ولا حاجة
معه الى التمسك بالظواهر المذكورة حتى يحدث بما ذكره قوله ودعويهم ان الاخبار قطعية وانهم يعملون بالقطع في غاية الوهن اه
قد ذكرنا سابقا انهم يدعون قطعية صدور الاخبار لا غير وهي لا تلازم قطعية ما يرجع الى التي منها الدلالة فلا يرجع غرضهم
هذه الدعوى انهم يعملون بالقطع ان يريد به القطع بالحكم ولا ينبغي الزامهم على العمل بالظن في الدلالة لان دلالات الاخبار بالنصوص
والظهور وعندهم من الظنون الخاصة المقطوع بالعمل فلا اعتراض قوله فاية النبأ معللة بما علل اه فان ايجاب التبين عند مجي
الفاسق بالنبأ معلل بمخافة اصابة القوم بجهالة الوقوع في خلاف الواقع الموجب للوقوع في الندم وهذا يقتضي كون العلة في وجوب
قبول نبأ العادل من غير تبين انما هو انتفاء هذه الامور وهذه العلة غير جارية فيما لو حصل الظن الاجتهادي من شهرة وغيرها
بخلاف ما يقتضي خبر العادل لان انتفاء الامور المذكورة ح انما هو في جانب الظن لا في جانب الخبر قوله ولم يتحقق الا في هذا القدر اه
يعني ان القائلين بالحجية مطلقا لا يمكنهم الاستناد الى الاجماع مطلقا لانه لم يتحقق الا في الصدر الاول وهو زمان الصحابة والتابعين
فيبقى الشطر الآخر وهو الحجية في ازمنة الغيبة بلا دليل الاجماع ويمكن دفعه بانه لا يعتبر في التمسك بالاجماع المركب جريان دليل الشطر
في الشطر الآخر ايضا والا لم يحتج الى تكلف التمسك بالاجماع المركب والمفروض ان الاجماع المتمسك به للحجية هو الاجماع العملي من الصحابة و
التابعين واصحاب الائمة ع فالشطر الاول يثبت بهذا الاجماع والشطر الآخر يثبت بالاجماع المركب الا ان يمنع تحققه بان النافين للحجية لا
ينكرون الاجماع المذكور في الصدر الاول وخلافهم انما هو في ازمنة الغيبة فيحصل القول بالفرق قوله يوجب الرجوع الى قول السيد في الاصل
اه لان مستند السيد في جعل اولاد الابن واولاد البنت [illegible] واولاد الاجداد هذه الآية بناء منه على ان اولادكم يعم اولاد الصلب واولادهم قوله
فكيف يصير الفرع زائدا على الاصل اه يعني مراعاة الاحتياط في الفرع الذي هو القضاء دون الاصل وهو الاداء وعذاب جهنم زيادة له على
الاصل هو غير سائغ قوله بخالفه ما ظنه المجتهد حكم الله مظنة للضرر والموصول كناية عن الحكم الالزامي من ايجاب وتحريم فهو هذا

الدليل هو ظن الايجاب والتحريم لا عين قوله مظنة للضرر بمعنى انه يظن معه الضرر في ترك ما ظن وجوبه وفعل ما ظن تحريمه وهذه
المقدمة صغرى الدليل وتقريرها بان ظن الوجوب ظن باستحقاق العقاب على الترك على الفعل وظن التحريم ظن باستحقاق العقاب
على الفعل واخرى بان ظن الوجوب ظن بوجود المفسدة في الترك وظن التحريم ظن بوجود المفسدة في الفعل والفرق بين التقريرين ان
استحقاق العقوبة ضرر اخروي ووجود المفسدة ضرر دنيوي فالضرر في عبارة الدليل يحتمل المعنيين لكن الوجه الاول لمن اراد ومنع على
حمله على ارادة الضرر الاخروي قوله لان علمنا بوجوب نصب الادلة له على الشارع اه وقد يقرر هذا العلم اما لانه من اللطف الواجب
تعالى كما انه يجب عليه ارسال الرسل وانزال الكتب ونصب الاوصياء او لقبح التكليف بلا بيان والعقاب بلا اقامة البرهان كما انه يعد
اصل البرائة حيث يثبت بالعقل وهذا اظهر فيكون الامان من العقاب الذي هو ضرر اخروي مستندا عند البعض الى اصل البرائة ولذا
ذكره في دفعه ولا يجوز تركه بان ابطال الاصل براءة الذمة عن هذا التكليف ومما بيناه ظهر حمل الضرر في عبارة الدليل على الاول الاخروي
قوله بل هو اولى للاحتياط اه ملخصه ان حكم العقل بالدفع هنا استحبابي وتذكر الاحتياط الذي هو حسن على كل حال لا انه الواجب
فيجب تتابعه والفرق بينه وبين الاول ان الورود في الاول راجع الى منع صغرى الدليل وهذا الى منع كبراه قوله ولا يجوز تركه بان ابطال
الامكان العلم الاجمالي المانع من الرجوع الى اصل البرائة مطلقا للاعلم المخالفة القطعية والخروج عن الدين قوله وهو ان الكلام
الى ان الامام مستتر اه منع وجوب نصب الادلة القطعية وانما نحن بحد بما عرفت من تمامية مستند الوجوب الا ان يريد به منع استمرار
الوجوب ومرجعه الى منع وجوب ابقاء الدليل المنصوب منتصبا عليه تعالى بحيث لا يرتفع ولا يخفى علينا ولو لمنع المعاندين لان الابقاء
على هذا الوجه راجع الى الالجاء وهو خارج عن حد اللطف الواجب عليه تعالى كما هو الحال في نصب الامام فان الواجب عليه تعالى انما هو حصول
النصب وقد حصل لا الاستمرار على انتصابه لئلا يصل الى حد الالجاء ولذا غاب عنا امام عصرنا عجل الله فرجه قوله لا يعطل انه
على هذا التقرير يرجع مال هذا الدليل الى الاول الدليل وما اخذ فيه من مقدمتي العلم بيقاء التكليف والحصار طريق معرفة الحكم في
الظن كما في الدليل الاول ومحصل ما ذكره في دفعه انهما يتغايران بانضمام مقدمة اخرى متممة لهما وهي لزوم تكليف ما لا يطاق لو وجب
العمل بالعلم في الاول ووجوب دفع الضرر المظنون في الثاني قوله والحاصل انا ان لم نجوز العمل بخبر الفاسق فانما هو لاجل عدم حصول
الظن به اه وملخصه ان خبر الفاسق انما لا يجوز العمل به لاجل انه لا يحصل منه الظن بالحكم الشرعي لا انه يحصل منه الظن ولا يجوز
العمل بذلك الظن فالسالبة بانتفاء الموضوع بناء على ان يكون موضوع الدليل المذكور هو الظن الفعلي الموجود في المسئلة ان الظن
الموجود فيها لا الدليل الظني الموجود فيها اي ما من شانه ان يحصل منه الظن وان لم يحصل فعلا بان يقرر الدليل على وجه يكون مقتضاه
وجوب العمل في كل مسئلة بالدليل الظني الموجود فيها والفرق بين الاعتبارين ان مقتضى الحجية ووجوب العمل على الاول هو نفس الظن
فلا بد في كل مسئلة من احراز حصوله وعلى الثاني سببه وان لم يحصل منه فعلا فلا بد في كل مسئلة من احراز وجوده لا احراز حصول الظن
منه فبالاعتبار الاول لا يلزم بعدم جواز العمل بخبر الفاسق اخلال في الدليل العقلي بحسب مقتضاه لعدم كون خبر الفاسق حينئذ
عدم حصول الظن منه اصلا من مظانه اي من مجاريه وافراد موضوعه وهو الظن واخلال في الدليل العقلي بحسب مظانه بمعنى
في الدليل العقلي باخراج بعض افراد موضوعه عن تحته فعدم جوازه باعتبار عدم جواز التخصيص في الدليل العقلي للزوم التناقض قوله
وهكذا يقال في ورود النقض بالقياس ايضا اه بان يقال ان الدليل المذكور منقوض بالقياس ايضا لحصول الظن منه ايضا فلا معنى لحرمة
العمل به للزوم الاختلاف في الدليل العقلي بحسب مظانه اي التخصيص فيه وجوابه ان السالبة هنا ايضا باعتبار انتفاء الموضوع على
معنى ان القياس لا يحصل منه ظن ليعمل به لا انه يحصل منه الظن ولا يعمل به وهذا ايضا مبني على ان يقرر الدليل على وجه يكون مقتضاه
وجوب العمل في كل مسئلة بالظن الفعلي على تقدير وجوده فيها قوله بل نقول ان الواجب على المجتهد العمل بمقتضى ما يؤدي الى الظن
من الادلة التي بيده وله اه اي الادلة الظنية التي يستعملها المجتهد في المسائل الفرعية سواء كان مناط العمل هو الظن الحاصل منها او نوعها

الدليل

الدليل المذكور بحيث يكون مقتضاه وجوب العمل بالظن او بنفس الدليل الظني وان لم يحصل الظن منه فعلا اي قررناه بحيث
يكون مقتضاه وجوب العمل بالدليل الظني اي ما من شانه افادة الظن فكلمة بل في صدر العبارة للترقي لا للاضراب ومقامها
بيان امكان الجواب عن النقض ودفع اشكال التخصيص في الدليل العقلي سواء قررنا الدليل على الوجه الاول بان يفرض موضوعه
الظن الفعلي او على الوجه الثاني بان يفرض موضوعه سبب الظن وعلى هذا فالاولى ان يعبر مكان العبارة المذكورة بان الواجب على
المجتهد في المسائل الفرعية العمل بمقتضى الادلة الظنية الموجودة فيها سواء جعلنا مقتضاها الظن بالحكم على التقرير الاول او نفس
الحكم الذي من شانه ان يظن به على التقرير الثاني ومبنى جريان الاجمال الذي في استثناء خبر الفاسق والقياس حسبما يذكرهما قوله وذلك
اما لانهما لا يفيدان الظن وذلك هو علة منع الشارع عنهما او فالوجه الاول على التقرير الاول والوجه الثاني على التقرير الثاني قوله
او لانهما من المستثنيات المفيدة للظن اه هذا هو الوجه الثاني المبني على التقرير الثاني للدليل فحاصل توجيه الاستثناء على هذا
التقدير ان مفاد الدليل المذكور مع ادلة حرمة العمل بهما انه يجب العمل بكل ما يفيد الظن بحكم الله الا خبر الفاسق والقياس فانهما
يحرم العمل بهما وهذا انما لا يحذور فيه لان ما يستحيل من التخصيص في الدليل العقلي باعتبار لزوم التناقض هو اخراج بعض ما يتناوله
حكم العقلي بعنوان البعض من ذلك الحكم وما نحن فيه ليس منه لان الاستثناء لبيان عدم تناول الحكم العقلي المستفاد من الدليل
المذكور لخبر الفاسق والقياس والسر في عدم تناوله ان مفاد الدليل عند التحقيق ان كل ما يفيد الظن من الادلة من حيث ان
مخالفته مظنة للضرر لاحتمال الحجية يجب العمل به لوجوب دفع الضرر المظنون وليس في مخالفة خبر الفاسق والقياس مظنة
ضرر بل في موافقتهما والعمل بهما مظنة للضرر بل قطع بالضرر لمكان حرمة العمل بهما ومن يعلم هنا عدم لزوم التخصيص في قاعدة
وجوب دفع الضرر المظنون الذي هو حكم عقلي ايضا لخروجهما عن صغرى دليل هذا الحكم كما يعلم مما قررناه ان تصحيح هذا الاستثناء
ليس مبنيا على اهمال حكم العقل بمعنى جعله على وجه القضية المهملة كما قد يتوهم فان قولنا كل دليل مفيد للظن من حيث ان مخالفته
مظنة للضرر يجب العمل به محفوظة كليته ولم يخرج منها بالاستثناء المذكور شيء غاية ما هنا لك ان الاستثناء المذكور هنا ليس على
معناه المعروف وهو اخراج ما لولاه لدخل اي هو لاخراج ما لولاه لتوهم الدخول فهو من قبيل الاستثناء المنقطع الذي يرد في الكلام
لرفع التوهم هذا ولكن لا يخفى عليك انه اذا كان مبنى تصحيح الاستثناء على ما ذكر لجرى ذلك على تقدير ما لو قرر الدليل المذكور على
وجه يكون مقتضاه وجوب العمل بالظن ايضا لان موضوع ذلك الحكم كل ظن يكون مخالفته مظنة للضرر لاحتمال الحجية والظن
الحاصل من خبر الفاسق ومع الظن القياسي ليس منه بل في موافقته والعمل به مظنة للضرر بل قطع به لمكان حرمة العمل به بالخصوص
فيصح استثنائه ولا حاجة الى توجيه عدم جواز العمل بهما على التقرير المذكور بانه لا يحصل منهما ظن فليتدبر قوله لا ان الظن
الحاصل منهما مستثنى من مطلق الظن اه قد عرفت انه لا محذور فيه لو قلنا بذلك ايضا قوله وهذا الكلام يجري في الوجه الاول
او يعني ما ذكرناه من التوجيه لتصحيح استثناء خبر الفاسق والقياس يجري في دليل الانسداد ايضا على تقدير كون موضوعه سببا
الظن لا نفس الظن وبه يندفع به شبهة التخصيص في الدليل العقلي قوله يعني في نفسه اه اي من حيث انه لذاته وبطبعه يقتضي الظن ويفيد
لا اشتراط حصوله منه فعلا من غير نظر الى ان الظن الحاصل منه على تقدير حصوله اقوى بحسب المرتبة من الظن الحاصل من غيره او
اضعف منه او يساويه ومحصل المقصود ان موضوع الحجية بمقتضى وضع دليل الانسداد اسباب الظن التي يعبر عنها بالطرق
الظنية ومناطها كونها بحيث يحصل منها بنوعها وطبعها الظن وقضية ذلك ثبوت الحجية الذاتية لجميع الامارات الظنية من الاقوى
والاضعف والمساوي قوله ولكن لا من حيث انه يفيد الظن اه اسند الشيخ قوله ما يدل على مراد الشارع ولو ظنا قصد الى دفع
توهم ان المعتبر فيما يدل على مراد الشارع ولو ظنا افادة الظن بالحكم فعلا على معنى كون مناط حجيته حصول الظن الفعلي فالحجة
هو الظن لا سببه ومحصل الدفع ان المعتبر فيه كونه بحيث يكون في نفسه مفيدا للظن وان لم يفده فعلا وبعبارة اخرى ما كان في نفسه مقتضيا

للظن فمناط الحجية هو ذلك لا الظن الفعلي وعلى هذا فقوله لانه يوجب جواز العمل بالظن المطلق النفس الامري عطف على قوله
الثابت يوجب جواز العمل بما يفيد الظن قصدا به الى نفي كون موضوع دليل الانسداد الظن الفعلي الذي عبر عنه بالظن النفس الامري
بل موضوعه اسبابا الظن المعبر عنها بالادلة المفيدة للظن قوله وهذا المعنى قابل للاستثناء اه وذكر في الحاشية توضيحا للمطلب
المتن انه استثناء عن الدال على الحكم فالمستثنى منه هو اسباب الظن لذ فانها الا من حيث افادتها الظن الفعلي فيكون المستثنى ايضا ذات
القياس لا وصف الظن الحاصل منه فعلا والسر في قوله الاستثناء هو ما يفاد من عدم تناول الحكم العقلي للقياس ونحوه والاستثناء انما
هو للتنبيه على ذلك قصدا الى دفع توهم التناول على طريقة الاستثناء المنقطع فلا يلزم ما استحيل اهل التخصيص ضرورة رجوع المعنى
ح الى ان يقال كل ما يفيد الظن بنفسه ولذاته على معنى كون ذاته مقتضية للظن وان لم يحصل منه فعلا المانع في بعض الاحيان او كل
ما يدل على مراد الشارع ظنا على معنى دلالته على الحكم المراد منه للشارع بناء على انه اراد احكامه المجعولة من الطرق الظنية الا القياس
وخبر الفاسق وما العلم اقتضاءا ذاتيهما الظن بالحكم وان حصل في بعض الاحيان من باب المقارنة الاتفاقية على التوجيه الاول ولا دلالتهما
بل لان عليه من حكم الشرع مراد الشارع منهما بل من غيرهما على التوجيه الثاني وتوضيحه ان الاحكام المجعولة الموارد هما لم يردها الشارع
منهما بل اراد مما عداهما من الادلة الظنية فهما خارجان عن موضوع حكم العقل وهو الاسباب المفيدة للظن بالاحكام المرادة للشارع
منها الا عن حكمه لكون تخصيصا في الدليل العقلي لكن لا يخفى ضعفه بكل من التوجيهين وقد ذكرنا وجهه في التعليقة والتحقيق في دفع
الاشكال ان يقال ان موضوع حكم العقل الذي هو مورد دليل الانسداد ان قررناه بالنسبة الى الاسباب الظنية هي الاسباب المفيدة
للظن المحتملة للحجية ولا احتمال في القياس وخبر الفاسق لمكان القطع بعدم حجيتهما ويمكن ارجاع كلام المص الى هذا البيان ويجري
هذا البيان لو قرر الدليل بالنسبة الى نفس الظن فان موضوع حكم العقل الذي هو مورد الدليل هي الظنون المحتملة للحجية لا غير المنتهية
عندهم الى مظنون الاعتبار ومشكوكه وموهومه فيخرج عنها الظن القياسي والظن الخبري لمكان القطع بعدم حجيتهما مما منع الشرع من
العمل به بالخصوص ثم قوله فاذا تعارض ما في الادلة المفيدة للظن فح يعتبر الظن النفس الامري اه يعني ما ثبت الحجية الذاتية لجميع ما
عدى القياس ونحوه لكون كل سبب في ذاته وطبعه مفيدا للظن يعتبر الظن الفعلي في مقام علاج التعارض ويجعل مناطا للترجيح فيوخذ
من المتعارضين بما يحصل منه الظن الفعلي علاجا بما معه من المرجح الموجب لكونه اقوى وارجح من معارضه قوله فنعلم ان حكم الله عندنا اي
بعلم ان المظنون من جهته بوصف انه مظنون من جهته ليس حكم الله تعالى بل حكم الله انما هو مودى غيره من سائر الادلة الظنية ولذا كان
ذلك المودى بحيث انه عين مودى القياس حيث جرد عن الوصف المذكور وهذا نظير ما لو قيل ان حكم الله الذي اراد منا امتثاله
الذي نريد ما يستنبط من الادلة المعارفة بطريق الاجتهاد لا ما يدرك بطريق الرياضة والمكاشفة قوله لان الثابت من الادلة ان
جواز العمل عليه موقوف على الياس عن الاول الى ان يقال فجواب السؤال ان الحمل لبرائة انما لا يعمل به ابتداء لوجود مانع وهو العلم الاجمالي
بوجود احكام الزامية فيما بين المسائل المظنونة او في موارد الادلة الظنية وهذا المانع مرتفع في محل السؤال فلا يلزم بالرجوع
الى الاصل البرائة مخالفة قطعية ولا خروج من الدين ولا الحرج والمرج قوله فتم يحتمل ان يكون مما يقصد به بقاؤه في الدهر او يعني
ان يتعلق غرضه تعالى ببقائه ابد الدهر لاستفادة المطالب المنوطة بافهام الناظرين خلفا بعد سلف الى يوم القيمة فيعلم من ذلك
على تقدير ثبوته ان الشارع تعالى مضى من كل ناظر فيه الظن فيكون هذا الظن كالظن الحاصل للمشافهين معلوم الحجية ولكونه
سبق منا في مطاوي بحث حجية ظواهر الكتاب ما يقضي بعدم ابتناء كون هذا الظن بالنسبة الى غير المشافهين معلوم الحجية بالخصوص
كالمشافهين لوحدة الطريق على هذا الاعتبار فراجع وتدبر قوله موقوف على ان يكون تلك الاخبار من قبيل القسم الاول اه ومنه
تعدا خبار نعلو منه سند تلك الاخبار ومنع كالمنع المتقدم بالنسبة الى الكتاب مع ان اثبات المطلب باخبار العرض على الكتاب لا يتوقف
على ثبوت كونها لغير المخاطبين بها اعني اصحاب الائمة عليهم السلام بل يكفي ثبوت حجية ظواهر الكتاب بتلك الاخبار للمخاطبين بها العلم بكونهم مخاطبين

بخطابات الكتاب فللسواء من قصد افهامهم وغيره لك الاخبار على حجيتها لهم فلولا الظواهر حجة لغير من قصد افهامه لما كان لذلك
هذا مع امكان اثبات عموم الحجية بالاجماع المركب اذ لا قائل بالفصل على القول بحجية الظواهر قوله وثانيا انه لا قطع لنا بكونها
ظني الدلالة بالنسبة الى المشافهين في هذا المعنى اه وفي هذه العبارة من التعقيد المخل بفهم حقيقة المقصود ما لا يخفى ولعل الضمير
يعود الى خطابات الكتاب والى خطاباته الشفاهية التي تسميها الظواهر وحاصل المراد انا لا نقطع بكون هذه الخطابات بالنسبة
الى المشافهين ظواهر ظني الدلالة في هذا المعنى الذي نفهمه فيها ظنا حتى يكون مودى هذه الاخبار القطع بجواز العمل لنا بالظن الحاصل
منها لجواز كونها بالنسبة اليهم نصوصا فالاخبار المذكورة على تقدير دلالتها على كون الكتاب من قبيل القسم الاول انما تدل على انه حجة
لهم ولنا التمسك بنصوصه وهذا الاحتمال وان كان خلاف الظاهر الا ان منشائه قدح الاخباريين في دلالة هذه الاخبار على جواز
العمل بظواهره استنادا الى هذا الاحتمال ولكنه لم ينقل منه صريح كلامه في بحث حجية ظواهر الكتاب حكاية هذا القدح منهم
فقوله كما ذكرنا القدح من الاخباريين في دلالتها غير واضح نعم نقل منه حكاية القدح بالوجه الاخر الذي اشار اليه ثانيا بقوله ويمكن
ان يكون المراد تمسكوا بها اذا فسرها الائمة كما ذكره الاخباريون وان كان خلاف الظاهر انتهى قوله فغاية ما الظن بكون جواز
العمل بما يظن من جهة الكتاب جائز لهم اه لفظ الجواز زيادة وقعت في العبارة من سهو القلم ومحصل المراد ان غاية ما يحصل
من هذه الاخبار الامرة بالتمسك بالكتاب انما هو الظن بجواز العمل بالظن الحاصل من الظواهر لهم ولنا وهذا الظن غير معلوم
الحجية لنا لاستناده الى الاخبار الغير العلمية صدورا او دلالة فيلزم انتهاء الظن الحاصل من ظواهر الكتاب بالنسبة الى الظن الغير
المعلوم الحجية قوله وان سلمنا ان تعاضد تلك الاخبار بعضها ببعض اه لعلنا وتعاضد البعض ببعض مع احراز قطعية الصدور واعتبار
وجود القرائن الخارجية لاحراز قطعية الدلالة فيكون مفادها ح القطع بجواز العمل لنا بالظن المذكور ثبوته على طريقة
المهملة التي هي في قوة الجزئية قوله بل هو من الادلة الظنية اه قد عرفت منع ذلك لوجهين وهما منع في الدليل ومنع كون الظن
فيه الوصول الى الواقع فلا يكون مبناه على افادة الظن بالنظر الى الواقع واما بالنظر الى نفسه من جهة كونه حكما ظاهريا مجعولا
للجاهل بالواقع الشاك فيه من حيث انه جاهل فهو حكم ظاهري قطعي لا انه ظني قوله ثم قد ظهر مما حققنا في المقام انه فرق بين
مسائل اصول الفقه وفروعه اه ملخص ما حققه الذي يظهر منه ما ادعاه من عدم الفرق قلة الظنون المعلومة الحجية ثم عدم جدوى
معلومية حجيتها في صيرورة الحكم الفرعي المستفاد منها بانضمام خاص من العمل به من الظنون الغير المعلومة الحجية فيكون
طلب العلم بحجيتها بالخصوص بطلب من يتمكن في جعل احد مقدمتي قياس قطعية مع كون الاخرى ظنية في عدم جدواه في صيرورة
النتيجة قطعية وقضيته ذلك كفاية الظن في مسائل اصول الفقه ايضا لعدم جدوى طلب العلم فيها في صيرورة الحكم الذي يثبت
من جهتها علميا وفيه تطويل التحقيق على ما قررناه في التعليقة عدم حجية الظن في مسائل اصول الفقه بالمعنى الاعم من نفس مسائلها
ومباديها اللغوية والاحكامية الا في موضعين احدهما ما يتولد من الظن به الظن بالحكم الفرعي كوجوب مقدمة الواجب والنهي عن الضد
والامر بما يعلم انتفاء شرطه واجتماع الامر والنهي وما اشبه ذلك والاخر ما يرجع من الظن الى مباحث الحجية كحجية الاجماع المنقول
خبر الواحد والشهرة وما اشبه ذلك بناء على ان موضوع دليل الانسداد اعم من الظن بنفس الحكم الواقعي والظن بطريق
الظن بالحجية ظن بالطريق واما ما عدا هذين الموضعين فالوجه وفاقا لبعض مشايخنا المحققين قدس الله ارواحهم التوقف عن
حجية الظن فيه لعدم جريان مقدمات دليل الحجية فيه التي عمدتها الانسداد الاغلبي لمكان الانفتاح الاغلبي هنا لان المرجع فيها
غالبا الى العرف والعقل وهما قطعيان وتفصيل القول في المقام يطلب من التعليقة قوله فالتمسك بالظن الحاصل منها هو ما
نفاه نفس الايات فيه ان استحالة ما يستلزم وجوده عدمه لرجوعه الى اجتماع النقيضين مما لا يمكن الاسترابة فيه ولكن الملازمة في
المقام ممنوعة ومرجعه الى منع كون الايات النافية لسائر الظنون نافية لنفسها وذلك لان الكلام لا يدخل في مدلول نفسه والظن الحاصل

منه لا يدخل في موضوع حكمه خصوصا اذا فرضناه معلوم الحجية لكونه من ظاهر اللفظ وموضوع الحرمة انما هو الظنون الغير المعلو
الحجية لا غير مع ان الحرمة لا يثبت الا بسلب الدلالة الظنية وبدونها لا حرمة وموضوع حكم القضية لا بد وان يكون محرزا
قبل حصول هذا الحكم فلا يدخل فيه العلة المثبتة له خارجا او ذهنا قوله ولو كانت موصولة فلا تنافي الا ان الموصولة
عام وعمومها الجنسي من جهة النفي والنفي الوارد على العام يفيد سلب العموم الذي يقال له رفع الايجاب الكلي كما لا يتبين الابتغاء
الجزئي وقد سبق منا في غير موضع خصوصا في باب مفهوم الشرط ما يهدم بنيان هذه القاعدة فراجع وتدبر قوله والنقض على
مخالفيهم اه عطف على الاحتجاج وهذا قرينة واضحة على صحة ما استبعده صاحب المعالم فيما بعد ذلك عن الشيخ لانه ظاهر
كالصريح في ان كلام الاصحاب انما هو على ما رواه المخالفون من تجويز العمل باخبار الاحاد وليس الا الاخبار المروية بطرقهم لانهم
لا يعملون بغير هذه الاخبار مما رواه اصحابنا الامامية عن ائمتهم عليهم السلام ومقتضى ذلك ان يكون مطرح الكلام بينه وبين المخالفين
هو ما رواه المخالفون فلا مخالفة بينه وبين الشيخ او ان الاجماع الذي ادعاه على نفي اخبار الاحاد لا ينفي ما اثبته الشيخ وادعى
عليه الاجماع قوله انما عمل باخبار الاحاد من الصحابة المتأمرون الذين يحتشم التصريح بخلافهم اه وهذا ايضا قرينة واضحة على
ان كلام السيد انما هو على ما رواه المخالفون لا غير لان المتأمرين من الصحابة وهم المدعون للامامة السابقون لانفسهم اعني الخلفاء
الاول والثاني والثالث وضربهم من ولاتهم المنصوبة من قبلهم انما عملوا بما رواه المخالفون لا غير قوله والجواب عنه منع ما ادعاه
اه هذا على ما استظهرناه من عبارة السيد الحسن في محله وكذلك غيره من ابوابها ذكره في الجواب قوله لا اشتراط العدالة عندهم
اه هذا لا ينافي صحة انكار الامامية للعمل باخبار الاحاد الى رواتها مخالفيهم ولا يوجب الاضراب عنها لان في المخالفين ايضا
عدولا في مذهبهم كما يرشد اليه عدم انكارهم للخبر الموثق وتوثيقاتهم في كتب الرجال المخالفي المذهب قوله وانت اذا تاملت
ثبات عدة اه وقد سبق في عبارة المنتقد عند نقله لاجماع الامامية على العمل باخبار الاحاد ما هو صريح في ان معقد كلامه الاخبار
المجردة عن القرائن قوله وكذلك لا شبهة في كلام المحقق اه فانه على ما حكاه في المعالم قال وذهب شيخنا ابو جعفر الى العمل بخبر
العدل من رواة اصحابنا لكن لفظه وان كان مطلقا فعند التحقيق يتبين انه لا يعمل بالخبر مطلقا بل بهذه الاخبار التي رويت عن
الائمة ودونها الاصحاب لا ان كل خبر يرويه امامي يجب العمل به هذا الذي تبين لي من كلامه ويدعي اجماع الاصحاب على العمل بهذه الاخبار
حتى لو رواها غير الامامي وكان الخبر سليما عن المعارض واشتهر نقله في هذه الكتب الدائرة بين الاصحاب عمل به انتهى قوله لا اعتماد
على عموم لفظ الاجماع المنقول اه ليت شعري ما دعاه الى هذا التعبير مع ان اشكال حجية الاجماع المنقول انما هو باعتبار
السند لعدم افادته العلم بانعقاد الاجماع لا باعتبار الدلالة حتى يستند في منع حجيته الى انه لفظ عام كما ان البحث في حجية خبر
الواحد باعتبار راجع الى السند لا الى الدلالة ثم يتطرق المنع الى رفع الدور فان نقل الاجماع ليس بداخل في عنوان خبر الواحد المبحوث
عن حجيته هنا وان قلنا بصدق الخبر عليه لغة بل اصطلاحا ايضا ضرورة ان محل بحث الاصول الذي هو معقد كلام الشيخ والسيد
ومعقد اجماعهم ليس ما يعم هذا الخبر ولذا افردوا البحث عن حجيته بعنوان على حدة في مباحث الاجماع غاية الامر انهم تمسكوا لها بكونه
بناء على اثبات العموم اية النبأ له وهذا لا يقتضي تداخل البحثين وعلى هذا فحجية خبر الواحد موقوفة على وجود نحو هذا الخبر
محققة لا على حجيته وعلى فرض توقفها على حجيته فهي لا تتوقف على حجية الخبر بل على دليله وتمامية ذلك الدليل مثل اية النبأ
مثلا والمناقشة في تماميته توجب القدح في الاستدلال من جهة القدح في تمامية الدليل لا من جهة استلزام الدور قوله فلا معنى
لهذه الشرائط بل الامر دائر مدار حصول الظن اه هذا على تقدير كون موضوع الدليل الخامس الذي هو معروض الحجية الظن
الفعلي النفس الامري واما على التقدير الاخر وهو كون الموضوع اسباب الظن التي عبر عنها سابقا عند توجيه سنتناه من خبر الفاسق
والقياس بالادلة المفيدة للظن كما ذكره عند التوجيه حيث اعتبر هذه الشروط لذلك الموضوع لان كل ما خرج بهذه الشروط

حدهم جملة خبر الفاسق فهو من قبيل القياس يعد منا عدة ادلة اعتبارها على اثبات الشرطية فيكون مما تشمله الاشتباه بالتوجيه
المتقدم قوله وفيه تامل اه لمنع اطراد الخشية من اقسام الفاسق ومنع كليته عدم الخشية في الصبي وسند المنع واضح للمتامل قوله
وما ذكره بعض الاصحاب من ان وجه رد الصدوق ما يرويه محمد بن عيسى عن يونس هو هذا لا وجه له اه نقله الوحيد البهبهاني على ما
حكى عنه في تعليقته وخاله عن جده وتوضيح المقام ان محمد بن عيسى بن عبيد بن يقطين يروي عن كتب يونس بن عبد الرحمن وعن ابي جعفر بن
بابويه عن شيخه محمد بن الحسن بن الوليد انه قال في شأنه ان ما تفرد به محمد بن عيسى من كتب يونس وحديثه لا يعتمد عليه وعن الشيخ في الفهرست
فيه انه ضعيف استثناه ابو جعفر بن بابويه من رجال نوادر الحكمة وقال لا اروي ما يختص بروايته وقيل انه كان يذهب مذهب الغلاة
انتهى واختلف في وجه هذا التضعيف فقد يحتمل كونه لاجل نسبته الى الغلو كما نقله في الفهرست وعن التعليقة قال الجد الظاهر ان تضعيف
الشيخ لتضعيف الصدوق وتضعيفه لتضعيف ابن الوليد لاعتقاده انه يعتبر في الاجازة ان يقرأ على الشيخ او يقرأ الشيخ ويكون السامع
فاهما لما يرويه وكان لا يعتبر الاجازة المشهورة بان يقال اجزت لك ان تروي عني وكان محمد صغير السن ولا يعتمدون على فهمه عند القراءة
ولا على اجازة يونس له واما ذكر غلوه فذكر الشيخ بقيل ولم ينقلوا عنه ما يشعر به بل مع تتبعي كتب الاخبار جميعا لم اطلع على شيء يوجب جرح
خبره انتهى وقوله وما ذكره بعض الاصحاب الخ تعريض على جد البهبهاني فانه اراد به منع كون الوجه في رد الشيخ ما تفرد به محمد بن عيسى
عن كتب يونس عدم قبول رواياته من تحملها قبل البلوغ وسند المنع لعله ما احتمله بعضهم في توجيه عدم اعتماده على ما تفرد به من كتب
يونس انقطاع الاسناد ليس كما هو الحال في استثنائه اي استثناء الصدوق محمدا من رجال نوادر الحكمة كما تقدم حكايته عن الشيخ
فانه انما استثناه لانقطاع الاسناد اليه قوله لمنع اطلاق الفاسق على الكافر المؤمن اه سند المنع لعله دعوى تخصيص الخروج عن طاعة
الله في معنى الفاسق على ما يستفاد من كلام اهل اللغة بالخروج عنها بالجوارح فقط والكافر المؤمن خارج عنها باعتقاده لا بجوارحه
وانكار صدقه على وجه الحقيقة مشكل بل محل منع كما يفصح عنه قوله عز من قائل ففسق عن امر ربه في صفة ابليس لعين مع الاشكال في فرض
عدم العصيان بالجوارح في الكافر الا ان الكفار مكلفون بفروع هذا الشرع ولا يأتون بشيء منها وامتثالهم بفروع شرعهم
غير مجد بعد النسخ او التحريف الا ان يفرض محل المنع من يكفر بالارتداد من المسلم المؤمن بجوارحه وهذا فرض نادر ولا ينزل عليه اطلاق كلامه
ولو عبر بمكان منع الاطلاق بمنع انصراف الاطلاق الى الكافر كان متجها قوله والجهالة كما قد يكون في كون شيء من الافراد المعلومة الصورية
لمفهوم اه قد يسمى الاول بالشك في المصداق والثاني بالشك في الصدق وضابط الفرق ان الشك في صدق مفهوم كلي على فرد خارجي قد
يكون لجهالة ذلك الفرد باعتبار الشك في اتصافه بما اخذ في مفهوم الكلي فهو الشك في المصداق كما لو شك في زيد المسلم المؤمن انه هو
فاسق او عادل وقد يكون لجهالة ذلك الكلي باعتبار الشك في وصف هل اخذ في مفهومه او لا فهو الشك في الصدق كالكافر المشكوك
في صدق الفاسق عليه وعدمه باعتبار الشك في كونه بحسب الوضع لما يعم الخارج عن طاعة الله باعتقاده وعدمه قوله وهما سيان
في ما نحن بصدده اه اذ كما انه اذا شك في زيد انه هو فاسق ولا يشترط قبول خبره باحراز انتفاء صفة الفسق عنه في نفس الامر ولا يعلم به
الا بالعلم بالعدالة فكذلك عند الشك في كون الكافر فاسقا وعدمه فيشترط قبول خبره بانتفاء هذه الصفة عنه ولا يعلم به الا
بالعلم بالاسلام قوله وهي في الاصل الاستقامة خلوص الشيء عن الانحراف والاعوجاج والميل عما يرغب الطبع الى ما يرغب عنه
يقال للطريق عدل اي لا انحراف فيه الى اليمين ولا الى اليسار ومنه لقبلة المصلي عدل وللنخل والشجر والعصا عدل اي لا اعوجاج فيه ولا ميل
ولو قيل حال كذلك مستقيم اي لا ميل بها من الصحة الى المرض قوله والاستواء اه هذا معنى اخر للعدالة من المساواة بالحمل الموزون باعتبار ما
العبا وحاصل معناه خلوص الشيء عن الميل الى الزيادة والنقصان ويمكن كونه فيهما على التواطي لجامع بينهما وهو الحالة المتوسطة في شيء
باعتبار عدم انحرافه الى اليمين واليسار وعدم ميله الى الزيادة والنقصان وبالحمل الطريق ونحوه بالاعتبار الاول والموزونات بالاعتبار
الثاني وحيث يطلق على الانسان يراد به الحالة المتوسطة في افعاله واحواله واخلاقه باعتبار عدم انحرافه عن الطاعة الى المعصية

ومن المحاسن الى المساوي وعن المحامد الى الذمائم ويمكن ان يعود به الطريقة المستوية بالقياس الى حدود ما تستعمل فرايضه ومحارمه باعتبار عدم تبدله وتجاوزه عنها بالاخلال بالفرايض وارتكاب المحارم وهذا كما ترى لا يغاير بالذات ما استفيد من المعنى العرفي الفقهائي بل متحدان ذاتا ويتغايران بالاجمال والتفصيل كالانسان والحيوان الناطق قوله واما عرف الفقهاء والاصوليين اه وتخصيص عرف الفقهاء والاصوليين باعتبار انهم المتعرضون للبيان التفصيلي لمعنى العدالة حيث اضيفت الى الانسان فان العدالة بمعنى الاستقامة اي الحالة المتوسطة والطريقة المستقيمة في الانسان ان يكون له ملكة تمنعه من ارتكاب الكبائر والاصرار على الصغائر كما اومانا اليه سابقا وليس معناه انه اصطلاح خاص لهم حصل بالنقل فيه ذلك تجنيه على عدم كونها في هذا المعنى من الحقائق الشرعية ولا المتشرعية ونسبته الى الشرع كما في كلام غير واحد لعلها من جهة ان المتعرضين لبيانه وتعريفه من اهل الشرع او لان الشارع لاحظه ورتب عليه احكاما كما في ساير الموضوعات اللغوية او العرفية وعلى هذا فالعدالة مبقاة على ما كانت عليه لغة غاية الامر انها حيثما تطلق على عدالة الانسان كان من اطلاق الكلي على الفرد وهذا غير بعيد نظرا الى الاصل ان لم يشكل الحال فيه من جهة امكان دعوى ظهور الاستقامة والاستواء في العدالة لغة في الحسيين منهما وليست الملكة الموجودة في الانسان حسية فلا بد من التزام النقل ولا يكون الا شرعيا لكون المعنى المنقول اليه المغاير للمعنى اللغوي مما من شانه ان يوخذ من الشارع وقد اخذ منه بواسطة الروايات الواردة فيه فقد يدعى ثبوت الحقيقة الشرعية كما فيه جزم به شيخنا قدس سره في جواهره ونسبه في مفتاح الكرامة الى صريح جماعة ولا تخلو عن قوة ويؤيدها انه لا يهتدي الى المعنى المذكور اكثر المتشرعة ولا سيما العوام والنسوان الا من جهة تقليدهم لفقهائهم كساير الموضوعات الشرعية والفقهاء لم يعرفوه الا من جهة الاخبار وما هذا شانه لا يكون الا حقيقة شرعية الا ان يدفع بمنع اختصاص المعنى اللغوي في الحسي وانما حقيقة ذلك المعنى كثيرا ما يخفى على انظار اهل العرف فيكشف عنه الشارع المطلع على خفايا الامور قوله ملكة في النفس تمنعها اه اعتبار الملكة في معنى العدالة المعتبرة في الشرع هو المشهور بين الاصحاب شهرة عظيمة كادت تكون اجماعا كما في كلام غير واحد وعن مجمع البرهان انه مشهور بين العامة والخاصة في الاصول والفروع وعن الفاضل المقداد في كنز العرفان ما يوذن بدعوى الاجماع عليه حيث نسبه الى الفقهاء وهذا هو الصحيح الذي لا محيص عنه والاصل فيه بعد الاصل والاعتبار صحيحة ابن ابي يعفور على ما قررناه في توجيه الاستدلال بها في رسالتنا المفردة في العدالة واعلم انه لا يراد بالملكة هنا ما يكون جبلة في الانسان بحسب الخلقة الالهية بل الهيئة الراسخة في النفس المستند رسوخها فيها الى نحو من الكسب ولا تكون هذه الهيئة الا الخوف من الله سبحانه او الحياء منه والاول اضطراب قلبي يحدث الانسان لعلمه بعذابه تعالى وعقابه وانهما يستحقان بالمعصية والخروج عن طاعته والاصل في الخوف بهذا المعنى الايمان بالله ووعده ووعيده وبكونه صادقا في الوعد بما جاء به النبي ص وبالجنة والنار وبكونهما جزائين على الطاعة والمعصية وفرعه الحذر من الاقتحام في المعاصي والاثام ومن شروط ثباتيته في حصول الحذر تذكر وعده ووعيده وعذابه ومن موانعه الغفلة او غلبة الشهوة وهوى النفس وله مراتب متكثرة متحدة الذات مختلفة الصفات بحسب الشدة والضعف واول مراتبه خوف من يغلب عليه الشهوة وهوى النفس الى ان يقع حينا في الاثم واخر مراتبه مرتبة العصمة التي لا يعرض على صاحبها غفلة ولا غلبة شهوة ولا متابعة هوى وهو طرف مقابل لهذا وبينهما متوسطات ومنشا هذا الاختلاف اختلاف مراتب الايمان قوة وضعفا ولذا قيل اخوف الناس لربه اعرفهم بربه وبنفسه ويشهد له النبوي انا اخوفكم لله وقال الصادق ع من عرف الله خاف الله ومن ذلك يعلم وجه الحصر في قوله تعالى انما يخشى الله من عباده العلماء فان ذلك لكمال معرفتهم بالقياس الى غيرهم وفي الدعاء عجبا لمن عرفك كيف لا يخافك فكلما ضعف الايمان ضعف الخوف وكلما قوي قوي واما الثاني فهو عبارة عن تغير وانفعال يعتري الانسان عند حضور ذي شان مطلع عليه وعلى خطيئته لو وقع منها تعاقب ويندم عليها واصله فيما بيننا وبين الرب الايمان به وبقدرته وعلمه به وبفعله وانه لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في السماء ولا في الارض واثره الامتناع والتثبط عن الاقدام على ما هو منهي عنه للاقدام عليه استقباحا له ومخافة ان تعيبه بذلك عليه الرب الجليل الصانع في عمله

ووعيده القادر على ما اوعد عليه ولذلك ورد في الحديث ان الحياء من الايمان وفي اخر ان الحياء من شعب الايمان وفي ثالث لا ايمان لمن لا حياء له وهذا ايضا يختلف درجاته باختلاف درجات الايمان ويتفاوت اثاره قلة وكثرة بتفاوت مراتب الحياء قوة وضعفا ومن شروط ثباتيته كالخوف التذكر لحضوره تعالى وعلمه بما هو منهي عنه ومن موانعه الغفلة ثم غلبة الشهوة وهوى النفس بحيث لا يملك من نفسه ترك متابعته فالخوف والحياء اذا رسخا في قلب الانسان بسبب قوة الايمان واستقراره هما الهيئة الراسخة في النفس المراد عدم ارتكاب الكبائر والاصرار على الصغائر قوله من فعل الكبائر اه دخول المنع من ارتكاب الكبائر في معنى العدالة مما لا خلاف فيه ظاهرا مصرح به في كلام بل كلماتهم بين ظاهر وصريح في دعوى الاجماع عليه ومن اجماعهم محصلا ومنقولا على كون ارتكاب الكبيرة قادحا في العدالة موجبا للفسق المضاد لها والاصل فيه الروايات وعمدتها صحيحة عبد الله بن ابي يعفور قوله والاصرار على الصغائر اه وفي هذا تنبيه على ان فعل الصغيرة من غير اصرار لا يقدح في العدالة كما هو المشهور شهرة تكاد تبلغ الاجماع ولعله اجماع ويوهم القول بالقدح من عبارة الشيخ في العدة حيث قال العدل من لم يذنب ويذنب ثم يتوب وعن الحلي وجماعة من القدماء لتعبيرهم باجتناب القبائح وعدم ارتكاب القبيح والورع عن محارم الله ويكفي في منع دلالة ما ذكر على المخالفة اما الاول فلجواز ابتنائه على القول بان الاصرار على الصغيرة يتحقق بفعلها مع ترك التوبة عنها واما الثاني فلجواز ابتنائه على مصيرهم الى كون كل ذنب كبيرة وعدم انقسام الذنوب الى الكبيرة والى الصغيرة واما قدح الاصرار فهو اجماعي ظاهرا كما يظهر الجزم به من مفتاح الكرامة بل في مجمع الفائدة الاجماع عليه وفي الذخيرة نفي الخلاف فيه والشهرة المحكية عاضدة لها والاصل فيه كون الاصرار على الصغيرة كبيرة وقيل بالمنع والاقوى الاول لما في عدة من الروايات من انه لا صغيرة مع الاصرار ولا كبيرة مع الاستغفار بناء على رجوع النفي في الاولى الى وصف الصغيرية وفي الثاني الى الذات ويحتمل رجوعه فيهما الى الحكم فيكون لنفي الصفة لا لنفي الذات فان من حكم الصغيرة انها تكفر باجتناب الكبائر ومن حكم الكبيرة انها تعاقب عليها وهذان الحكمان يرتفعان بالاصرار والاستغفار فان الاول يعاقب عليه بالاصرار كالكبيرة بلا استغفار والثاني يعفى عنه بالاستغفار كالصغيرة بلا اصرار وكيف كان فالاصرار اعم من العود الى الصغيرة ثانيا ومن فعل صغيرة اخرى وقيل يتحقق بالعزم الى العود ايضا وهو ضعيف وقيل يتحقق بترك التوبة عن الاولى لوجوبها بل وبتاخيرها ايضا لفورية وجوبها والاقوى خلافهما قوله ومنافيات المروة اه اعتبار المروة في العدالة هو المشهور بين الاصحاب ولا سيما المتاخرين منهم وخصه جماعة بعدالة الامام والشاهد خلافا لجماعة من المتاخرين فلم يعتبروها وهو الاقوى وقيل بانها معتبرة في الشاهد لا بمعنى اعتبارها في مفهوم العدالة شطرا او شرطا بل بمعنى كونها كالعدالة وطهارة المولد من شروطه ولم نقف له على دليل الا وجه اعتباري واضح الدفع قوله كما هو مذهب جماعة من القدماء اه كابن الجنيد والمفيد والشيخ في كتاب الاشراف والخلاف على ما حكي والقول السابق الذي اختاره منسوب ايضا الى جماعة من القدماء بل اكثرهم وفي كونهما قولان اخران في معنى العدالة قبالا للملكة نظر وان اشتهر ابيهما على ما يقتضيه التامل في كلماتهم طريقان عند اصحابهما الى احراز الملكة وتحققها فالاختلاف بالمذاهب اختلاف في الطرق المثبتة لها والامارات الكاشفة عنها وتفصيل القول في تحقيق هذا وغيره من متممات باب العدالة اوردناه في رسالتنا المفردة في العدالة قوله فيتوقف القبول على العلم بانتفائها وهو يقتضي اشتراط العدالة اه لا يخفى ان التقريب المذكور انما يعطي اشتراط القبول بانتفاء الفسق في نفس الامر وهو يلازم ثبوت العدالة اذ لا واسطة بينهما فيما هو محل البحث لا اشتراط العدالة فيكون العلم بها حاصلا مقدمة علمية لاحراز انتفاء الفسق لكونه مانعا من القبول من غير تبين فالوجه في اثبات دلالة الاية على اشتراط العدالة ان يقال ان الاية تدل لانها بالمفهوم على وجوب قبول خبر العادل من غير تبين تدل على ان العدالة شرط في القبول ولعل مبنى التقريب المذكور على منع دلالة الاية بالمفهوم على حجية خبر الواحد بل الدليل عليها غيرها من ايتي النفر والكتمان والاجماع وح فيستدل على اشتراط العدالة في القبول بمنطوق اية النبأ ولكن المناقشة المذكورة في محلها قوله واما غير ذلك اه اي غير

النادر فالراوي في نفس الامر اما عادل او فاسق ولا واسطة بينهما فانتفاء كونه فاسقا يلازم كونه عادلا فقوله وبالجملة تقدم العلم با
لا مدخلية له في ثبوت الوصف وهذا عبارة اخرى لبيان ما اجمله سابقا من ان الفاسق هو من ثبت له الفسق لا من علم انه فاسق والوجه ما ذكر
ان مدخلية تقدم العلم بالوصف في ثبوته يوجب كون العلم علة محدثة لذلك الوصف وهو باطل لان العلم تابع للمعلوم فيكون متاخرا عنه
بالطبع فلو كان علة محدثة له لزم ان يكون المتاخر عن الشيء بالطبع متقدما عليه بالعلية فيلزم تقدم الشيء على نفسه وهو محال ويمكن منع
ملازمة دخوله في معنى الفاسق ونحوه من الصفات المدخلية تقدمه في ثبوت الوصف على نحو العلية اذ ليس مبنى القول به على تقدم العلم على الوصف
فان الوصف لكونه معلوما متقدم عليه دائما بل على ان الفاسق مثلا موضوع لمن علم له صفة الفسق بعبارة اخرى للذات المتصفة بالصفة
المعلومة فهو بوصفها متاخر ماخوذ في الوضع قوله فبالنسبة الى العلم مطلق واذا كان بالنسبة الى وجود الشيء مشروطا وكونه مشروطا بالنسبة
الى وجوده لتوقف وجوبه على وجوده ومطلقا بالنسبة الى العلم بوجوده لعدم توقف وجوبه عليه فهو بالقياس الى وجود الشرط لا العلم بوجوده
كالحج بالقياس الى الاستطاعة وطي المسافة ومن فروع المسئلة حصول استطاعة الحج والعلم بحصوله فان وجوب الحج موقوف على نفس الاستطاعة
لا العلم بالاستطاعة فالمستطيع المعلق عليه وجوب الحج عبارة عمن له صفة الاستطاعة في الواقع لا من علم استطاعته ولا الذات المتصفة
بالاستطاعة المعلومة فالمستطيع مستطيع في الواقع وان لم يعلم هو كونه مستطيعا قوله بل يجب عليه محاسبة ماله ويعني لا يمكنه اعمال اصل
البرائة قبل محاسبة ماله في نفي وجوب الحج وكذلك الكلام في نصاب الزكوة عند الشك في بلوغ المال حده وهذا الحكم ليس اجماعيا بل صرح جماعة منهم
الفاضل الكلباسي في مسئلتي الاستطاعة والنصاب الى عدم الوجوب تمام المسئلة اجماعية وهو جواز البناء في الشبهات الموضوعية على الاصل
من دون فحص والمقام منها لان الشك في التكليف هنا وهو وجوب الحج او الزكوة انما هو باعتبار الشك في الموضوع الخارجي وهو كون المال في
حد الاستطاعة او النصاب وعدمه من تمام ما اشكل الامر وجه وجوب الفحص بمحاسبة المال هنا على وجه يخصص به عموم القاعدة المجمع عليها
وربما يظهر من عبارة المصنف حيث ذكر توقف الوجوب في الواجبات المشروطة بوجود شيء على وجود الشرط لا العلم بوجوده بعدما ذكر ان الفاسق من
من ثبت له الفسق لا من علم انه فاسق ترتب الحكم المذكور على القول بعدم دخول العلم في مدلول الالفاظ لان من فرع هذا القول وجوب الفحص
في معرفة موضوع الحكم المعلق عليه الحكم وجه عدم اقتضى وجوب الفحص في سائر الموارد من الشبهات الموضوعية مع وجه الاجماع على عدمه فيها ان
وجوب الفحص على القول المذكور كما يستفاد من كلام ما تلبه عند التفريع مقدمي وهو من اثار اطلاق الوجوب اذ الوجوب هنا مشروط على كل
تقدير لانه مطلق على القول المذكور ومشروط بالعلم على القول الاخر وهو دخول العلم في مدلول الالفاظ فاثر الخلاف يظهر في الشرط
هل هو الاستطاعة الواقعية او الاستطاعة المعلومة غاية الامر على الثاني مقطوع الانتفاء فيقطع بسببه بانتفاء المشروط ولا حاجة
معه الى الاصل على الاول لتشكوك الحصول فيثبت معه المشروط فمس الحاجة الى الاصل في نفيه ولا مقتضى لوجوب الفحص المعرفة من انه
من اثار اطلاق الوجوب فلا يعقل ترتبه على ما ثبت في اطلاقه ولعل في الاشارات ان كون الوجه الحكم المذكور فهم العرف فقال انه لما كان الثابت
منفيا فالمفهوم عرفا وجوب الفحص فان المولى اذا امر عبيده بان من كان عنده الف دينار فليات منها بمائة ومن كان عنده مائة فليات منها
بعشرة فيفهم عرفا وجوب المحاسبة على كل حتى يتبين المكلف من غيره وهنا لما كان للشارع حكمان يتعلقان بعباده احدهما ان المستطيع
منهم يجب عليه الحج والاخر ان غير المستطيعين لا يجب عليهم فيجب على المكلفين ان يتفحصوا عن حالهم حتى يظهر خطابهم وفيه منع فهم العرف من
الخطاب ولا شهادة للمثال المذكور بذلك لان وجوب الفحص فيه من حكم العقل من جهة كونه مقدمة الامتثال والتزام العبد المحاسبة انما
هو للقطع بتنجز التكليف باتيان شيء من اشباه المكلف به هل هو الاتيان بمائة او بعشرة لعلم كل احد الا بلوغ ما عنده من المال احد الحدين
عليه احد الامرين وهذا ليس مما نحن فيه اذ الشك هنا انما هو في تنجز التكليف بسبب الشك في بلوغ المال حد تنجزه وعدمه ومن هنا تحقيقا
من وجه الحكم بان الذي يمكن ان يقال فيه وجوب الفحص انه اذا كان العلم بالموضوع المنوط به التكليف متوقفا كثيرا على الفحص بحيث لو اهمل
الفحص لزم الوقوع في مخالفة التكليف كثيرا يعتبر هنا بحكم العقلاء اعتبار الفحص ثم العمل بالبرائة الى ان قال ومن هنا يمكن ان يقال ان متناثج

ان العلم بالاستطاعة في اول ازمنة حصولها يتوقف غالبا على المحاسبة فلو بنى الامر على تركها ونفي وجوب الحج باصالة البرائة لزم تاخير
الحج عن اول سنة الاستطاعة بالنسبة الى كثير من الاشخاص انتهى ويشكل بان مخالفة التكليف اللازمة من اهمال الفحص ان اريد بها مخالفة
التكليف الواقعي وكثرة لوقوعها غير قادحة في العمل بالاصل لانه مبناه بمقتضى اطلاق ادلته على نفي التكليف الفعلي وان اريد بها مخالفة
التكليف الفعلي فالملازمة غير مسلمة لان مفاد اصل البرائة نفي التكليف الفعلي في موضع الشك فيه فلا يلزم من العمل به في موضع
الشك مخالفة التكليف الفعلي اصلا فضلا عن كثرته فان العلم شرط في فعليته وهو منتف بالفرض الذي ينبغي ان يحقق به المقا
هو ان نقول ان الفحص حيثما يجب في العمل بالاصل فانما يجب بالوجوب الشرطي لكونه شرطا للعمل به باعتبار انه يحرز به موضوع الاصل
ولا يستقيم ذلك الا فيما كان موضوعه العجز عن العلم بالواقع وما يقوم مقامه كما في الشبهات الحكمية فانه لا يحرز الا بالفحص واما ما كان
موضوعه عدم العلم وان امكن تحصيله كما في الشبهات الموضوعية مما كان الشك فيها باعتبار شبهة اندراج المورد في العنوان المعلق
عليه الحكم في الخطاب فلا حاجة في احرازه الى الفحص هذا هو السر في عدم وجوب العمل باصل البرائة في الموضوعات وتمثل بادي بالفرق
المذكور تصريحهم في مواضع كثيرة بمعذورية الجاهل بالموضوع دون الجاهل بالحكم فانه ليس الا من جهة كون بناء اصل البرائة في
الموضوعات على عدم العلم وما يقوم مقامه في الاحكام على العجز عن العلم وما يقوم مقامه في الاحكام على العجز عن العلم وما يقوم مقا
والاشكال المتقدم في مسئلتي الاستطاعة والنصاب وغيرهما من شروط الواجبات المشروطة ينشأ من انه ما اذا شك في وجوبه من الواجب
المشروط باعتبار الشك في تحقق شرط الوجوب هل هو من جنس موضوع اصل البرائة فيه ملحق بالشبهات الحكمية على معنى كون موضوع
الاصل فيه العجز عن العلم فلا بد لاحرازه من الفحص والمحاسبة او بالشبهات الموضوعية على معنى كون موضوع الاصل فيه عدم العلم وان
امكن تحصيله فلا حاجة فيه الى الفحص لتحقق الموضوع بدونه وتحقيق ذلك مبني على النظر في ان الاصل مؤدى اصل البرائة ان
يكون موضوعه العجز عن العلم بالواقع الا ما خرج بالدليل كما في الشبهات الموضوعية التي يكون الشبهة فيها باعتبار الشك في الاندراج
او الاصل فيها ان يكون الموضوع مجرد عدم العلم بالواقع الا ما خرج بالدليل كالشبهات الحكمية والراجح في النظر بل الحق الذي لا محيص عنه
هو الاول لان المستفاد من نفس ادلة ذلك الاصل من العقل والنقل اما الاول فلان العقل انما يحكم بقبح المؤاخذة على المخالفة فيما لا
سبيل للمكلف الى معرفته وتجويزها في غيره واما الثاني فلظهور قوله ما لا يعلمون في النبوي من حيث وروده في محل الامتنان والاضطرار
في الجهل الذي لا يكون عن تقصير المكلف وكذلك قوله عم كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي حيث قال حتى يرد فيه نهي ولم يقل حتى يعلم بورود
نهي فيه واما خروج الشبهات الموضوعية المشكوكة الاندراج فللاجماع على عدم وجوب الفحص فيها وبناء العقلاء وقوله عم كل شيء يكون فيه
حرام وحلال فهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه لظهوره في كفاية مجرد عدم معرفة الحرام بعينه في العمل بالاصل مع اختصاصها بالموضوعات
مضافا الى استلزام الفحص فيها العسر والحرج واختلال النظام الغالب في اكثرها لتقريب ان كل واحد من المكلفين في يومه وليلته يحتاج الى
اعمال اصل البرائة في وقايع متكثرة من الامور المتعلقة به فلو بنى على لزوم الفحص في الجميع لافضى ذلك باستيعاب الفحص تمام الوقت فيختل
بذلك سائر امور معاشه ما مع ان في كثير من الموارد مما يترتب مفاسد اخر من فتنة او عداوة او كسر قلب او نحوه وهذا كله اثبات ان
الشارع اكتفى فيها بمجرد عدم العلم فاسقط وجوب الفحص فيها وما نحن فيه من مسئلة الشك في تحقق شرط الوجوب في الواجبات المشروطة
باق تحت الاصل فيعتبر فيه للعمل باصل البرائة العجز عن العلم بتنجز الوجوب ولا يحرز ذلك الا بالفحص فيجب هذا مضافا الى ان امكان
العلم بوجود الشرط بعد العلم بصدور الخطاب العام المشروط مما يجوز العقل معه العقاب على المخالفة فيكون كافيا في تنجز التكليف
فيجب المحاسبة حذرا من الوقوع في المخالفة الموجبة لاستحقاق العقوبة قوله نعم لو شك بعد المحاسبة في ان هذا المال هل يكفيه
لتحقق موضوع وهو العجز عن العلم وينبغي تقييده بعدم امكان استعلام الحال بمراجعة عادة الاقران والامثال ونحوها قوله
فاذا مثل اعطى كل بالغ رشيد من هذه الجماعة درهما يقتضي ارادة السؤال الا وجب الفحص هنا مقدمة لامتثال التكليف المقطوع

الوارد بالعموم على افراد واقعية بمن جمع الوصفين معلومة بالتفصيل او الاجمال مع التمكن من العلم بها تفصيلا بالفحص والسؤال او
اذا اتفق فرد مشكوك في حاله ولم يكن طرفا للعلم الاجمالي يبنى فيه على اصل البراءة عن التكليف المشكوك فيه وهل يعتبر فيه
الفحص عن العلم او يكفي فيه عدم العلم وان لم يكن تحصيله بالمبالغة في الفحص والسؤال وجهان اظهرهما الاول لرجوعه الى الشك
في وجود شرط الوجوب في الواجب المشروط لكون كل من الوصفين شرطا للوجوب المستفاد من الخطاب الوارد بالعموم على من
جمعهما كالخطاب الوارد على المستطيع قوله وقد تمسك بعضهم اه وهو الفاضل الشكابني السرابي على ما في الحاشية المنسوبة اليه
قوله فاذا قيل زيد صالح اه هذا ليس من تعليق امر على شيء وان حمل الامر فيه على ارادة مطلق الحكم كما لو قيل الكافر نجس لاجل
تعليق النجاسة على الكافر الذي يراد منه من له صفة الكفر في الواقع لا في معتقد المخاطب بل هو من الاخبار عن الشيء لشيء اخر
يراد منه مدلوله بحسب الواقع لا في اعتقاد السامع الا ان يراد من تعليق امر على شيء ما يعم الاخبار عن شيء لشيء فيحمل صالح وفاسق
او شاعر او كاتب على من له الصفة بحسب الواقع من دون مدخلية لاعتقاد المخاطب فيه واصل هذا المطلب بعد التكلف المذكور
حق ولكن ليس الدليل الذي سيذكره من الملازمة وبطلان اللوازم عار عن التقريب بان كان مفاده في نفسه صحيحا قوله والمخبر لافادة ح في
افادة لازم معنى الخبر اه معنى الخبر الذي يعبر عنه بفائدة الخبر عبارة عن ثبوت المخبر به للمخبر عنه بحسب الواقع ولازمه الذي يعبر عنه
بلازم فائدة الخبر عبارة عن علم المتكلم بثبوت المخبر به للمخبر عنه ففي جعل اعتقاد المخاطب لازم معنى الخبر خروج عن المصطلح المعهود
فيما بينهم مع وضوح منع اللزوم بل اللازم بحسب العرف والعادة انما هو علم المتكلم وقد اختلط المقامان على المستدل فتوهم بطلان
اللوازم اظهر من ان يحتاج الى بيان اه بطلان اللوازم كبطلان الملزوم مسلم ولكن المدعى غير ثابت به لان غاية ما يثبت به تعويل نسبة
الخبر الذي هو مدلول للهيئة التركيبية الكلامية عن علم المخاطب ولا يلزم من ذلك تقويم معنى صالح عن علمه وهذا هو المطلوب
ويمكن تقرير الجواب بمنع الملازمة الموجبة للوازم المذكورة اي لا يلزم من اعتبار مدلول صالح وفاسق وشاعر وكاتب ما هو بحسب
اعتقاد المخاطب اعتبار كون مدلول الخبر اي الهيئة الكلامية ما هو بحسب اعتقاده ايضا فلا يلزم منه اللوازم المذكورة قوله والمراد
بالواقع هنا مقابل اشتراط علم المخاطب يعني تقييد مدلول زيد وصالح بالواقع لنفي دخول علم المخاطب فيه فلا يراد به من هو
كذلك بحسب اعتقاد المخاطب لا من صالح من له صفة الصلاح بحسب اعتقاده قوله لا مقابل الامكان اه يعني لم يقصد من التقييد
بالواقع نفي اعتبار امكان علم المخاطب بمدلول زيد ومدلول صالح حتى يلزم في نحو اية التثبت ايجاب التثبت في خبر الفاسق بمعنى
من له صفة الفسق في الواقع وان لم يمكن العلم به للمخاطب فيلزم منه التكليف بما لا يطاق فان امكان العلم بالمكلف به شرط في
صحة التكليف به لا محالة وان كان نفس العلم به خارجا عن مدلول اللفظ الدال عليه قوله والواقع في الواقع لا بحسب اعتقاد المتكلم
اه يعني كما لا يدخل علم المخاطب في معنى زيد وصالح فكذلك لا يدخل فيه ايضا علم المتكلم فالواقع في المقامين يراد به النفي عن العلم
وبالجملة يراد من زيد وصالح ما هو زيد ومن له صفة الصلاح لا بشرط علم المخاطب ولا بشرط علم المتكلم به لا انه يراد بهما ما هو
كذلك في الواقع بشرط عدم امكان علم المخاطب به قوله وبعد امكان تحصيل العلم به والظن فلا يلزم تكليف بما لا يطاق اه كما انه
على ما بيناه بقوله لا مقابل الامكان يعني بعد ما كان المراد من الفاسق من له الفسق في الواقع لا بشرط علم المخاطب به لا بشرط عدم
امكان علمه به فلا يلزم من ايجاب تعين خبره تكليفه بما لا يطاق لامكان تحصيل العلم به فان نفي اعتبار علمه في معنى الفاسق لا ينافي
امكان علمه به والتكليف بما لا يطاق يندفع بذلك ولا حاجة معه الى اخذ علمه في معنى الفاسق حتى يكون عبارة عمن علم المخاطب فسقه
فالملازمة المدعاة ممنوعة قوله لان الاظهر ان العدالة امر وجودي اه فانها على ما تقدم بيانه عبارة عن الملكة المانعة من ارتكاب
الكبائر والاصرار على الصغائر ولا ريب ان الملكة وهي الهيئة الراسخة في النفس امر وجودي كما يقال في مجهول الحال الاصل عدم صدور
ما يوجب الفسق من فعل الكبيرة او الاصرار على الصغيرة فكذلك يقال الاصل عدم حصول الملكة المانعة منهما لانهما في امكان نقضها

بالاصل

بالاصل ثابت وانما قال الاظهر تنبيها على وجود القول بخلافه في ذلك اعني كون العدالة امرا عدميا وهو نفس عدم ارتكاب الكبائر وعدم الاصرار
على الصغائر وان لم يكن عن ملكة باعثة عليه كما يظهر ذلك من عبائر جماعة من القدماء وبعض المتاخرين كالشيخ في المقنعة والنهاية وابي الصلاح
الحلبي وابن حمزة وابن ادريس في الوسيلة والسرائر والمجلسي والسبزواري قال الاول العدل من كان معروفا بالدين والورع والكف عن محارم الله
على ارادة مطلق الترك من الكف والثاني العدل الذي يجوز شهادته للمسلمين وعليهم ان يكون ظاهره ظاهر الايمان الى ان قال ويعرف باجتناب
الكبائر التي اوعد الله عليها النار والثالث العدالة شرط في قبول الشهادة ويثبت حكمها بالبلوغ وكمال العقل والايمان واجتناب القبائح و
الرابع العدالة في الدين الاجتناب عن الكبائر وعن الاصرار على الصغائر والخامس حد العدالة في الدين هو الذي لا يخل بواجب ولا يرتكب قبيحا والاجود
ان لا يكون مرتكبا للكبائر ولا مصرا على الصغائر الا ان الاشهر بل المشهور شهرة عظيمة القول بالامر الوجودي وهو الملكة بل ذكرنا في الحواشي
السابقة ظهور دعوى الاجماع عليه من كلام بعضهم وليست ببعيدة لامكان ارجاع العبارات المذكورة بنحو من التاويل الى المشهور كما قررناه مشروحا في
رسالتنا المنفردة في العدالة قوله ولذلك لا يسمع قول المدعي بمجرده ولو كان عادلا اه وذلك لا لمخالفة اصل البراءة الثاني للحكم الذي يثبته
القول المذكور على الغير كما ينساق من التعليل بل لما ورد فيه بمثل وهو قول المدعي عليك وغيره فالتعليل غير جيد قوله فان المراد بالعادل النفس الامري
اه قصد بذلك الى بيان الوجه في اطلاق العادل على من ظن عدالته بواسطة الادلة الظنية مع ان الاسم لمن له صفة العدالة في نفس الامر وتقييد ذلك
اعتبار العلم في احراز العدالة النفس الامرية اذ الظن بها لا يلازم ثبوتها في نفس الامر ومحصله ان لفظ العادل وان كان اسما للعادل النفس الامري
اعني من له هذه الصفة في نفس الامر الا ان اطلاقه على المصداق الخارجي يكفي في صحته الظن بثبوت هذه الصفة له في نفس الامر وليست مقصورة
على العلم بثبوتها عملا بالدليل الدال على الاكتفاء بالظن بالعدالة في طريق اثباتها فان مرجع مفاد ذلك الدليل الى ان الشارع نزل الظن في باب
العدالة منزلة العلم واقام العدالة المظنونة مقام العدالة المعلومة فمظنون العدالة بحسب الشرع عادل وان شئت قلت ان العادل بحسب المصداق
الخارجي قسمان عادل حقيقي وعادل تنزيلي ولفظ العادل في المقامين يراد به العادل النفس الامري وهذا معنى ان المراد بالعادل النفس الامري هو
ما اقتضى الدليل اطلاق العادل عليه في نفس الامر لا ما كان عادلا في نفس الامر والدليل قد يفيد القطع وقد يفيد الظن واراد بالدليل الذي يفيد
القطع وقد يفيد الظن طريق اثبات العدالة في المصداق الخارجي وقيد في نفس الامر في طرف الاثبات يرجع الى العادل لا الى الاطلاق ولا المصداق
يعني ان الطريق الظني لاثبات العدالة بمقتضى دليل حجية ذلك الظن يقتضي اطلاق العادل في نفس الامر اي مفهوم من له صفة العدالة في نفس
الامر على من ظن عدالته وفي جانب النفي يرجع الى المصداق يعني لا يعتبر في صحة الاطلاق ثبوت صفة العدالة له في نفس الامر حيث ان الظن
ليس بدائم المصادفة للواقع فلا يلازم الظن بعدالة شخص ثبوتها له في نفس الامر قوله المعتبر في شرائط الراوي هو حال الاداء لا حال التحمل
اه كان المراد ما عدا العقل والضبط تغليبا الا في المجنون لاختلال عقله يختل فهمه فلا يتعقل معنى الحديث كما هو فلا يمكن الاعتماد
على ما تحمله حال الجنون فالعقل معتبر حال التحمل والاداء معا ومن لا يضبط حال التحمل لا يجديه ضبطه حال الاداء في الوثوق على ما تحمله
حال عدم الضبط فلابد وان يعتبر الضبط في الحالين معا الا ان يقال ان عدالته تمنعه من نقل غير مضبوط انه حال الضبط فكونه ضابطا حال
الرواية كاف وعنده انه لا بناء فيما ذكرناه من اعتبار كونه ضابطا في الحالين لانه لولاه لم يتحقق له مضبوط لكن منعه عدالته من نقل غيرها قوله
وكذا في عدم الجواز عن خلطاء اه يقرء مخففا بقرينة ما بعده وهو مخففا ومشددا بمعنى وهو الميل عن الحق في دينه ومذهبه وعمله الى الباطل
وانما سمي خلطا ومخلطا لانهما من المزج فكانه مزج بين الحق والباطل ويحتمل كونه من قولهم خولط في عقله اذا اختل عقله وفسد فهذا افسد
دينا ومذهبا وعمله قوله عمار وابو الخطاب محمد بن ابي زينب اه وهو محمد بن مقلاص بالصاد المهملة على ما ضبطه العلامة او مقلاس
بالسين المهملة كما ضبطه ابو جعفر بن بابويه قالوا انه غال ملعون وعن كش انه ذكر احاديث متعددة في قرب نصف كراسة في ذمه ولعنه لعنه
الله واخزاه وجعل النار مثواه وقال ان من بدعه تاخير صلوة المغرب حتى تشتبك النجوم قوله وكذلك القول في احمد بن هلال العبرتائي
اه وعبرتا قرية بناحية اسكاف وهو رستاق كبير بين النهروان والبصرة كانت عامرة فانهدمت قالوا انه غال وقيل غال ورد فيه ذم

كشي من سيدنا ابي محمد العسكري ع وبعبادة الى العسكري فلما بينه انزنا وابنا ولا سمعنا ثم لشيخ خرج عن التشيع الى النصب الا احمد بن هلال العبرتائي
بينهما بانه يحتمل ان يكون غلوه بالنسبة الى بعض الائمة ونصبه الى البعض قوله وابن ابي العزاقر بالعين المهملة والزاء المعجمة ثم القاف والراء
المهملة بعدها كما في ضبط غيرها وهو محمد بن علي الشلمغاني فالواقع وصفه لركب بداءات وكان مستقيم الطريقة سفيرا في اصحابنا فحمله
الحسد لابي القسم بن روح على ترك المذهب والدخول في المذاهب الردية حتى خرجت فيه توقيعات فاخذه السلطان فقتله وصلبه وغيرت
كان مستقيم الطريقة ثم تغير وظهرت منه مقالات منكرة الى ان اخذه السلطان وقتله وصلبه ببغداد وله من الكتب التي عملها حال الاستقامة
كتاب التكليف انتهى قوله وربما يجعل هذا مؤيدا لضعف القول بكون عثمان بن عيسى وعلي بن ابي حمزة تصبرك والاول كان شيخ الواقفة
ووجهها واحد الوكلاء المستبدين بمال موسى بن جعفر وقيل ايضا انه كان عنده مال كثير وست جوار للكاظم وكتب اليه الرضا فيهما
فابى عليه ان يرتضا والثاني على ما عن حمزة انه روى عن ابي الحسن موسى وعن ابي عبد الله ثم وقف وهو احد عمد الواقفة وعن علي الحسن بن
فضال انه كذاب ملعون وقيل انه كان عنده ثلثون الف دينار للكاظم فجحدها فكان ذلك سبب تفه وعن كشي انه روى عن يونس بن عبد الرحمن
انه كان عند زياد بن مروان سبعون الف دينار من مال الكاظم وعند علي بن ابي حمزة ثلاثون الف دينار فلما رايت ذلك وتبين لي الحق وعرفت
من امر ابي الحسن الرضا ما علمت تكلمت ودعوت الناس اليه فبعثا الي وقالا ان كنت تريد المال فنحن نغنيك وضمنا لي عشرة الاف دينار فقلت
انا روينا عن الصادقين ع اذا ظهرت البدع فعلى العالم ان يظهر علمه فان لم يفعل سلب نور الايمان وما كنت ادع الجهاد وامر الله على كل حال
فناصباني واظهرا لي العداوة انتهى واما توثيقهما ففي الاول منهما ما استظهره جماعة من جملة قرائن كثيرة مذكورة في كتب الرجال وفي الثاني
منهما ما عن تعوق المشهور وضعفه وقيل بكونه موثقا لقول الشيخ في العدة عملت الطائفة باخباره ولقوله في الرجال له اصل لقول عضد بن
الحسن ابوه اوثق منه ويؤيده رواية صفوان وابن ابي عمير وابن ابي نصر وجعفر بن بشير عنه الى اخر ما ذكر ووجه الضعف انهن بعض الاهواء
الفاسدة التي منها الطمع في مال الامام عليه السلم الى الانحراف عن الطريقة والخروج عن الاستقامة فمثل هذا الرجل حال استقامته تضاهي
حال عن عوجاج السليقة وخبث السريرة وسوء النية فكيف يعتمد على استقامته قوله عن الحسين بن بشار وعلي بن اسباط اه بشار بالباء
الموحدة والشين المعجمة قرء بالسين المهملة مع الياء المثناة وعلى ابن عيسى بالوقف فنقل رجوعه الى الحق وعندي وانه دل على كل من وقفه
ورجوعه عن ابيه ما عين لي سنده وابن اسباط على ما قالوه كان من الفطحية ثم رجع الى الاستقامة وربما قيل ايضا انه على مذهبه حتى مات
انه وثقه غير واحد فحديثه ان لم يكن صحيحا فهو من الموثق قوله اما بان يقول هو عدل اه وما يشمله اي ما يشتمل على العدالة ايضا من الالفاظ
كالوفاق ثقة فانه عبارة عندهم عن العدل الامامي وقد سمعت من بعض اعتبار الضبط في مفهومه ايضا مثل ما لو قال وجه من وجوه
اصحابنا او انه عين في اصحابنا او انه شيخ الاجازة او من مشايخه ونحو ذلك مما ذكر في كتب الرجال قوله فحكم الله ورسوله وخلفائه او حكم
او حكم الله غير واضح المراد ويحتمل ارادة بيان الحكم الكلي الشرعي الوارد في كلامهم بعنوان الافتاء كما يحتمل ذلك فيما عداه انظاما مع
ظهوره في القضاء لوقوع ذلك البين غير رجعه اخبار انبا في ما هو المعهود بينهم من كونه انشاء كما ياتي التصريح به في تعريف الشهيد في عدة
ان المعتبر منها هو بصيغة حكمت وقضيت والزمت وامضيت مثل ثبت وصح ووضح وانفتح وما اشبه للمنقوله فان الصوم مثلا لا
يتحصل بمنزلة قبيله مما لا يخفى لان وجوب الصوم على عامة المكلفين المترتب على حكم الحاكم المتفرع على الشهادة برؤية الهلال او على نفس
الشهادة ليس من المخبر به في هذا الخبر بل هو من الاثار المترتبة على نفوذه قوله من حيث انه يصير عاما للترجمة اي على معنى كونه منصوبا
لكل ترجمة او لترجمة كل كلام وعندي بعض من الماسبة ما لا يخفى من خروجه عن الخبر الشخصي الذي هو ترجمة لكلام معين وهذا هو محل البحث
لا عموم المنصب الذي هو صفته في المترجم لا في الترجمة قوله وذلك لا يفيد الاحوط العمل في مجمله اه فان الشهادة يعتبر في قبولها العدد
ودخولها في ادلة البنا يوجب كون مفادها في الدلالة على كفاية الواحد في القبول ما هو على طريقة القضية المهملة وح فلا يمكن الاستدلال
بها على عموم الحكم بحيث يندرج فيه تزكية الواحد لا ابتنائها على كون مفادها جواز العمل بالواحد على طريقة المحصور قوله واذا ادعى المعين

بالقسية

بالنسبة الى الشهادة وغير الشهادة اه وهو ان يراد من الامر بقبول خبر العادل في جانب المفهوم الوجوب المطلق بالنسبة الى غير الشهادة
والوجوب المشروط بالعدد بالنسبة اليها فتم قوله والقول بان الشهادة تخرج بالدليل ويمكن منع الحاجة الى الاخراج والتخصيص
بعد البناء على عموم مفاد الاية لان المراد من قبول خبر العادل ما يقابل رده كما في شهادة الفاسق ولا ريب ان طلب العدد في قبول شهادة
العادل ليس رد له ومفاد الاية انما هو وجوب قبول خبر العادل واحدا كان او متعددا وطلب الضميمة من شهادة عدل اخر او يمين في
الصورة الاولى اذا كانت شهادة من اثار القبول لا من اثار الرد لا بمعنى ان الوجوب مشروط بوجود الضميمة بل الوجوب مطلق والواجب
مشروط بوجودها وعدم القبول فيما اختص الشرط بالعدد مع تعذره لعدم وجود شاهد اخر انما هو لانتفاء جزء السبب وهو البينة
لا لكون الخبر الموجود منه مردودا فلا اخراج ولا تخصيص وقد اختلط الامران على المصنف وغيره ممن يلتزم التخصيص باخراج الشهادة فليتدبر
فان المقام دقيق قوله شرك الورود في الخبر والشهادة اه يعني شرك اللزوم بين تقديري كونها شهادة وكونها خبرا غير الشهادة فانها
على تقدير كونها رواية يترتب عليها تلك الفائدة ايضا قوله بان المراد ان العموم انما يوجد في الرواية دون الشهادة اه ومحصل الاعتبار
العموم في الرواية من باب قصر الصفة على الموصوف واعتبار الخصوص في الشهادة من باب قصر الموصوف على الصفة قوله مفيد للحكم
لموضوع مفروض وان لم يتحقق اه يعني ان المراد بالعموم المعتبر في الرواية عموم الحكم للافراد المحققة والافراد المقدرة لموضوعه والعموم
الموهم في الصوم الثابت وجوبه بالاخبار الحاكم برؤية الهلال المخصوص بالافراد المحققة مع جمعهم لشرائط التكليف فالخبر هنا عنه
خاص بهذا المعنى وفي الوقف لجهة عامة ايضا المنفعة الموجودة خاصة بالموجودين من الموقوف عليهم وان دخل المعدوم ايضا في
الوقف تبعا للموجودين قوله ومن خواصه عدم المنع من مخالفته من المجتهد للمقلد اه فعلى المجتهد مخالفته بالبناء على رايه المخالف له
او على الاحتياط الحرية بالتقليد على المجتهد وللمقلد مخالفته بالرجوع في التقليد بمجتهد اخر مخالف له في الراي على التعيين او التخيير او الى
العمل بالاحتياط قوله في المسائل الاجتهادية وغيرها اه ولو عبر بمكان الواو باو كان اوفق بالدلالة على التنويع خلافا للمطلبان
وافقه حكم الحاكم وقد تكون من الشبهات الحكمية وهي المرادة من المسائل الاجتهادية ومبنى الحكم ح هو رجوع الحاكم الى فتواه في كلي المسائل
واجرائه في الوقائع الشخصية لا غير وذلك كوقعة من بيع المعاطاة والعقد الفضولي والوقف المنقطع الاخر والوقف على النفس وما
اشبه ذلك مما لا يحصى ان حصل الاختلاف في الصحة والفساد وقد تكون من الشبهات الموضوعية وهي المرادة من غيرها ومبنى الحكم
ح هو الاخذ بالاقرار او البينة او اليمين في ذلك كما في الخصومة الواقعة في الاملاك من الاعيان والمنافع والذمم وغيرها ولا فرق بين
النوعين في حرمة نقض الحكم على المقلد والمجتهد وافق الحاكم في الراي في المسائل الاجتهادية او خالفه قوله مع تقارب المدارك فيها اه اي
في المسائل الاجتهادية والتقارب تفاعل من القرب والمراد به معنى المجرد اي مع قرب مدارك المسائل الاجتهادية التي عليها مبنى فتوى الحاكم
في تلك المسائل الى الواقع كما يقتضيه مقابلها بما ضعف مدركه وكانه اراد بالضعف هنا فساد المدرك كما يقتضيه التقييد بقوله
جدا اي قطعا لان المجوز لنقض الحكم كما حقق في محله انما هو القطع بفساد مدرك الحاكم في فتواه في المسئلة كما لو كان قياسا او استحسانا
او خبر فاسق وغير مما لم يجبره جابر معتبر وغير ذلك من الطرق والظنون المعلوم عدم حجيتها قوله كالعول والتعصيب اه وهما من خواص
العامة المجمع على فسادها في مذهب الامامية نصا وفتوى وتفصيل القول فيهما في باب الميراث من كتب الفقه قوله ولا معنى لكون
الشخص عادلا بالنسبة الى امر دون امر اه ويمكن دفعه بانه انما يتوجه في العدالة المطلقة لو قيل بالفرق وتزكية الواحد بل الاثنين فيما زاد
لا يفيد العلم بل اقصاها الظن وهو ليس بدائم المطابقة للواقع ومفاد دليل حجيتها وجوب ترتيب اثار العدالة الواقعية على موضوعه
هذا الشيء بالتزكية ومن الجائز ان يعتبر الشارع في ايجاب ترتيب الاثار بعضها بالاكتفاء بالواحد في قبول الرواية والقدوة والتقليد و
غيره واعتبار الاثنين في قبول الشهادة ولا يلزم بذلك الاختلاف في معنى العدالة بحسب الموارد ولا كون شخص واحد عادلا بالنسبة
الى امر دون امر اخر وان كان قد يطلق عليه العادل تسامحا ولاجل التنزيل الشرعي الذي اليه يرجع كون ظن العدالة حجة بمنزلة استقام

العلم

العلم بها حيث يتفق وما ذكرناه من الاعتبار واقع بعينه في نفس الشهادة ايضا فان مفاد حجية خبر العدل وجوب ترتيب آثار الواقع
عليه على معنى الاخذ بمؤداه على انه الواقع ولعل الفرق الفارق بين ترتيبها على الرواية بالاكتفاء فيها بالواحد والشهادة فاوجب ترتيبها
في موارد الشهادة على شهادة عدلين قوله ان قبول شهادة العدل موقوف على كون مزكيه اثنين وبعبارة اخرى قبول الشهادة مشروط
بامرين احدهما عدالة الشاهد والآخر تعدد مزكيه بخلاف الرواية اذ يكفي في قبولها عدالة الراوي لا ان عدالة الراوي تثبت بتزكية
واحد وعدالة الشاهد لا تثبت بها وفيه من التكلف ما لا يخفى والاولى في دفع الاشكال هو ما بيناه في الحاشية السابقة قوله الا ان يثبت
بالعموم واخراج الشهادة بالدليل اه قد عرفت سابقا انه لا اجمال في مفاد الآية على تقدير الدلالة على حجية خبر العادل ولا تخصيص فيها
بالنسبة الى الشهادة فان الواحد يقبل فيها ايضا ولكن على انه جزء السبب فيلتمس الجزء الآخر لا انه يرد كما يرد شهادة الفاسق حتى انها على
تقدير تعذر الجزء الآخر لا يرد ايضا بل يتوقف في العمل لانتفاء جزء السبب لا لقصور في الجزء الموجود منه قوله وهذا انما يقتضي الخ ومحصل تقرير
الشافعي ان الآية بعموم منطوقها تدل على ان كل من لم يعلم عدالته لا يقبل خبره وهذا يتناول المزكي بتزكية الواحد وبعموم مفهومها تدل على
ان كل نبأ عدل يجب قبوله وهذا يتناول تزكية العدل الواحد ايضا بمعنى وجوب قبولها ووجوب ترتيب الآثار عليها ومن آثارها قبول خبر
المزكي بتزكية الواحد فالمنطوق يدل على انه لا يقبل خبر المزكي بتزكية الواحد والمفهوم يدل على انه يقبل خبر المزكي بتزكية الواحد فهما متنافيان
فيتنافيان فيتساقطان قوله فرض ظننا عدالة باحد الامور المذكورة فنقول انه عادل او مشكل كما اشرنا اليه سابقا بان هذا الاطلاق
لا يلائم الا باعتبار تنزيل مظنون العدالة باحد الامور المذكورة منزلة معلوم العدالة ومرجعه قيام الظن بالعدالة مقام العلم بها وهذا
التنزيل اما عرفي او شرعي والاول محل منع لان المفهوم من طريقة العرف عدم اطلاق الكليات الا على ما علم كونه مصداقا بسبب العلم بوجود
حصته من الكلي في المصداق الخارجي فمظنون المصداقية في نظرهم بمنزلة مجهولها والثاني يحتاج الى دليل خارج من الآية واي دليل عليه نعم
يمكن الالتزام بالتنزيل بالنسبة الى مظنون العدالة بتزكية الواحد بدعوى حكومة مفهوم الآية على منطوقها وهو ان يتعرض بمضمونه
لبيان مفاد موضوع المنطوق وهو العلم بالعدالة وافادة ان المراد بالعلم هنا ما يعم العلم الحقيقي والعلم الشرعي وهو الظن الحاصل
من تزكية الواحد ومرجعه الى ان المفهوم مؤداه في مقام العرف بمعنى قيام الظن بالعدالة الحاصل من تزكية الواحد مقام العلم بها ووجه هذه
الافادة ان كل نبأ العدل يجب قبوله يعم تزكية العدل الواحد للراوي ومعنى وجوب قبولها وجوب ترتيب الآثار عليها ومن آثارها قبول
رواية المزكي بتزكية الواحد ولا يمكن دعوى حكومة في جانب المنطوق لان قولنا كل من لم يعلم عدالته لا يقبل خبره لا يتعرض لتزكية العدل الواحد
اذا علم عدالته بنفي ولا اثبات بخلاف قولنا كل نبأ العدل يقبل خبره فانه بعمومه يتعرض لرواية المزكي بتزكية العدل الواحد ببيان ان
قبولها من آثار قبول تزكية العدل وهذا هو معنى تنزيل مظنون العدالة من جهة تزكية العدل منزلة معلوم العدالة وقيام الظن بها
الحاصل من تزكية الواحد مقام العلم بها نعم لا بد في تتميم ذلك من كون المزكي الواحد بنفسه معلوم العدالة وهذا كله هو معنى ما نقله في
المعالم بقوله وانتصر لهم بعض افاضل المتاخرين بان احتج بعموم المفهوم في ابراز ما انكم فاستوجبنا النظر الى ان تزكية الواحد داخلة فيه فحيث يكون
المزكي عدلا لا يجب التثبت عند خبره واللازم من ذلك الاكتفاء به ويمكن ارجاع ما ذكره المصنف الى ما بيناه لولا قوله الا ان يدعى انا نكتفي
في معرفة العدالة بالاختبار والاشتهار ولان قيام هذين الطريقين مقام العلم لا يدخل في عموم المفهوم بل لا بد له من دليل خارج كما لا يخفى قوله
سلمنا لكن لا ريب ان مع انسداد باب العلم اه هذا بالنسبة الى الموضوعات محل منع ولو سلم فالاستناد اليه في اثبات كون الظن بالعدالة قائما
مقام العلم بها خروج عن الاستدلال بالآية لاثبات كفاية تزكية الواحد في الرواية كما هو واضح واشكال الشافعي انما يتوجه على هذا التقريب
لا غير قوله فالمانع من تخصيص عموم مفهومها فيكون مفاده بعد هذا التخصيص كل من لم يعلم عدالته لا يقبل خبره الا المزكي بتزكية الواحد
قوله بل العكس اولى اه فيكون مفاد المفهوم بعد ارجاع التخصيص اليه ان كل نبأ العدل يقبل الا تزكية العدل للراوي وجه الاولوية كون
المفهوم اضعف دلالة من المنطوق وارجاع التأويل الى الاضعف اولى من ارجاعه الى الاقوى في حاصل ما ذكره في دفعه ان ضعف الدلالة

قد يكون

قد يكون اقوى بسبب المعاضدات الخارجية فيتعين ارجاع التأويل الى اقويهما قوله مع انه مخصص بشهادة العدل لو اريد الشهادة بتزكية العدلين
فانها كتزكية العدل الواحد لا يفيد العلم بالعدالة مع انها كافية في قبول الرواية وفاقا ومن ثم احتج القائل بعدم كفاية تزكية الواحد
والتعبير عن التزكية بالشهادة لعله سهو من القلم على ما نراه من عدم كونها من باب الشهادة قوله وفيه انه يكون مبناه القياس اي على
قياس الفرع على الاصل في الاكتفاء بالواحد فقوله انه قياس بالاولوية بمعنى ان الاصل اذا اكتفي فيه بواحد فالفرع اولى به قوله بل لا يبعد دعوى
اي دعوى كون الاصل اولى بالاكتفاء فيه بواحد لانتفاء احتمال كونه شهادة قوله فالتحقيق في الجواب منع عدم جواز زيادة الفرع على الاصل
اه ومرجعه الى منع بطلان كلية الكبرى في قاعدة زيادة الفرع على الاصل والاولى في الجواب منع الملازمة فان الرواية لا تقبل لذاتها
بل باعتبار وصف العدالة فموضوع الحكم اعني جواز القبول هو المجموع من الذات والصفة وهذا كما ترى لا يتحمل اصلا وفرعا لانه فرع تعدد
الموضوع والمفروض خلافه فلا اصل ولا فرع وح فلو اعتبر في الصفة الماخوذة في الموضوع المذكور ثبوتها باخبار اثنين لم يلزم زيادة
الفرع على الاصل لانه انما يعتبر ذلك لقبول الرواية لا لقبول العدالة مع قطع النظر عن قبول الرواية وشبهة لزومها انما نشأ من فرض
قبول الرواية لذاتها وقبول العدالة باعتبار انفرادها على وجه يقع في طرفي العرض من الا ولو قد عرفت انه ليس كذلك قوله بالجارح مجروح و
لانه باعتبار كونه واقفيا عن امامي فلا يفيد قوله ظنا بالجرح وحينه لانه بحكم جرح نفسه مجروح قوله ان كان من ذوي البصائر اه وهذا كما ترى
يوافق القول الخامس فيكشف عن انه قصد به الاعلى القول الاول وهو قبول الجرح المطلق والتعديل المطلق من غير تفصيل الاعتذار لعبارة
موضوع المسئلة هو جرح وتعديل ذوي البصائر يجعل الثاني لا مطلق من يجرح ويعدل باباء القول الخامس قوله لاجل عامة المكلفين اه
اي يكون غرضه منها ان ينتفع بها عامة المكلفين كما في نحو تزكية الشاهد في دعوى هلال رمضان او شوال فان المجتهد والمقلد في قبول
هذه الشهادة وقبول الملك التزكية على حد سواء قوله او لمن كان فرضه حجة عليه اه كالمجتهدين في تزكية الرواة اذ لا حظ للمقلدين في العمل
بالرواية وقبول تزكية راويها قوله بمدايح كثيرة توجب العدالة بمعنى حسن الظاهر كقولهم فلان خير او صالح او دين او وكيل الامام او
اديب او قارئ بالقرآن او عالم او فاضل او له كتاب او له اصل وما اشبه ذلك فان هذه ونظائرها وان لم توجب العدالة بالمعنى الاعلى الا
انها توجب المعنى الادنى اعني حسن الظاهر وظهور الصلاح فمن يكتفي من المجتهدين في عدالة الراوي بهذا المعنى فله الاخذ بموجب هذه المدايح
قوله وقوة الثاني اه اي قوة الثاني من القولين الاخيرين ومرجع هذا القول الى وجوب ذكر السبب في كل من الجرح والتعديل الا مع العلم
بموافقة مذهب الجارح والمعدل لمذهب المجتهد الحاكم ومبناه على ان العبرة في العدالة والفسق وموجباتهما وقوادح العدالة و
منافياتها بما هو مذهب المجتهد الحاكم لانه مخاطب بقبول الرواية والشهادة وردهما فمع عدم العلم بالموافقة لا بد من ذكر السبب
والاستفسار ومنه احراز التحقق بما هو مناط الرد والقبول بخلاف صورة العلم بالموافقة فانه في معنى العلم بتحقق المناط قوله اذا
تعارض الجرح والتعديل اه اريد بالتعارض هنا التنافي في مفاديهما فان التعديل يقتضي عدالة المورد والجرح يقتضي فسقه فهما متنافيان
والمراد بالجرح للراوي ما يعم مخالفة المذهب في فساد العقيدة ولذا ذكروا العامية والواقفية والفطحية والناووسية وعنونها في عنوان
الجرح وربما يجمع بينه وبين التعديل بجعل خبر هذا الرجل موثقا قوله فقيل بتقديم الجرح مطلقا اه نسبه في المعالم الى اكثر الناس وعلله
بان فيه جمعا بينهما اذ غاية قول المعدل انه لم يعلم فسقا والجارح يقول انا علمته فاذا حكمنا بعدالته كان الجارح كاذبا واذا حكمنا
بفسقه كانا صادقين والجمع اولى ما امكن وهذا كما ترى جمع خبري لان في تقديم الجرح تصديقا لهما فالمعدل في دعواه عدم العلم بوقوع ما
يوجب الفسق والجارح في دعواه العلم بوقوعه فيهما صادقان بخلاف ما لو قدم التعديل فان فيه تكذيبا للجارح لانه جمع خبري فانه يخالف
وعلى هذا القول لا بد من طرح التعديل والعمل بموجب الجرح بترتيب آثار الفسق على المورد دائما وهذا دليل آخر على عدم ارادة الجمع الخبري
هنا بخلاف الجمع في باب الخبرين المتعارضين نعم ربما كان الجمع هنا من الجمع الخبري فيما كان الجرح باعتبار مخالفة مذهب وفساد عقيدة
فان جعل الخبر حينئذ موثقا كما اشرنا اليه في الحاشية السابقة لا يتم الا بالعمل بما مفاده هو الجمع الخبري وان تضمن نحو تأويل في عبارة التعديل كما

لو كان بلفظ فلان ثقة بناء على ظهور هذه اللفظة عندهم في العدل الامامي والجمع المذكور لا يتم الا بالقاء الامامية عن مفهوم
الثقة ويرد على اطلاق بناء التعديل على عدم العلم والجرح على العلم انه قد ينعكس الامر فيهما اذا كان مستند الجارح في جرحه استصحاب
الحالة السابقة فيمن كان في حالته السابقة الفسق على معنى وقوع الكبيرة او الاصرار على الصغيرة مع مقارنتهما العدم وجود الملكة بناء
على جواز الاستناد في الشهادة الى الاستصحاب مع كون مبنى التعديل على الاطلاع على ارتفاع الحالة السابقة بوجود الملكة الباعثة
على التوبة عما مضى وملازمة التقوى فيما يأتي ومرجعه الى اطلاع المعدل على ما خفي على الجارح المعول في جرحه على الاستصحاب فقوله
قبل التعديل مطلقا قائله غير معلوم ودليله غير واضح ولعل وجهه موافقة قول المعدل ومخالفة قول الجارح فيما اختلفا في نفيه واثباته
الاصل من وقوع المعصية الموجبة للفسق بعد اتفاقهما على وجود الملكة او مع سكوت الجارح عنها اثباتا ونفيا فان قول المعدل فلان
عدل يعني به انه صاحب ملكة مانعة ولم يقع منه ما يوجب الفسق وقول الجارح فلان فاسق معناه انه وقع منه ما يوجبه والاصل عدم
وقوعه وبه ان مستند المعدل غالبا في نفيه الاصل والجارح يدعي العلم والعلم وارد على الاصل رافع لموضوعه هو الشك وهذا معنى ما
يقال من انه يلزم من تقديم المعدل تكذيب الجارح بخلاف العكس مع ان قول الجارح فلان فاسق قد يراد به مع نفي وقوع الموجب للفسق
نفي وجود الملكة وقد يكون مستند قول المعدل في دعوى وجود الملكة الاصل بمعنى استصحاب الحالة السابقة وقد يكون الاصل مقتضيا
لعدم وجودها فيمن كان في حالته السابقة عدم الوجود فيكون الاصل موافقا للجرح اذ تضمن نفي وجودها ايضا قوله وكلاهما صادقان
او ان المعدل صادق في اثبات العدالة بناء منه على عدم الاطلاع على ما يوجب الفسق الذي عليه مبنى استناده الى الاصل حسبما اشرنا اليه
والجارح صادق في دعوى الفسق بناء على اطلاعه على ما يوجبه فلا يلزم من تقديمه تكذيب المعدل واما تفسيره حتى المعدل بانه معدل
في اجتهاده كما صنعه فغير واضح الوجه وقد يقتضي الجمع بالمعنى المذكور تقديم التعديل كما اشرنا اليه سابقا ومن فرضنا انه اختلفا
في اثبات الملكة ونفيها فاثبتها المعدل علما او ظنا وهو الغالب للعسر او لزوم تعطيل البينات لولا البناء فيها على الظن بوجود الملكة
ونفاها الجارح استنادا الى الاصل مع اتفاقهما على عدم وقوع ما يوجب الفسق او مع سكوتهما عنه فيراد من الجرح نفي العدالة التي
شهادته وروايته لا اثبات الفسق بناء على تحقق الواسطة بينهما قوله وان امكن الجمع بينهما اه وضابطه ان يكون كل واحد منهما
اثبته الآخر سواء رجع الاثبات والنفي الى الملكة مع بناء كل منهما على طريق علمي او امارة ظنية معتبرة او الى ما يوجب الفسق وان
استند النفي في قول المعدل الى الاصل من اثبات ضد ما اثبته الجارح كالمثال الذي ذكره المصنف قوله فلا بد من الرجوع الى المرجحات اه عدل
عن الترجيح بغير مرجح في الاخذ باحدهما وطرح الآخر وقد يمنع ذلك استنادا الى فقد الدلالة على وجوب الترجيح خصوصا مع ملاحظة
ان بناء الترجيح على الظنون الاجتهادية فيعتبر من باب الظن فلا يصح اعمالها فيما يعمل به تعبدا كالبينات وفيه ان كون بناء البينة
على التعبد لا ينافي كون بناء عدالة البينة ونفيها في مقام تعارض الجرح والتعديل على الظن لئلا يلزم الترجيح من غير مرجح وهذا كاف
في دليل وجوب الترجيح ولو بني المنع على كون التزكية والجرح بانفسهما من باب البينات فيعتبر في كل منهما التعدد قلنا ان البينات ايضا
عند التعارض يرجع فيها الى الترجيح كما قرر في محله وقد يحتمل فيما نحن فيه البناء على التساقط ثم الاخذ بما يوافق الجرح الذي هو نفي
حكم له على التعديل لبقاء المورد مجهول الحال وهو في حكم الفاسق وقد يحتمل بعد التساقط ايضا الرجوع الى الاصول والاخذ بما
يناسب كل مورد من الاصل الجاري فيه فيختلف الحال حينئذ نظرا الى ان العدالة تستقيم على امرين احدهما الملكة المانعة والآخر عدم صدور موجب
الفسق الذي لا ينافي الملكة فان رجع قول المعدل الى دعوى حصول الملكة وقول الجارح الى انكاره فيعمل هنا بمقتضى قول الجارح تعويلا
على اصالة عدم حصولها وان رجع قول الجارح الى دعوى صدور الفسق مع فرض ان له ملكة وانكره المعدل فيعمل بموجب قوله لاصالة
عدم صدوره واعلم ان هذا كله مع ما ذكرناه في الحواشي السابقة كلها في تعديل الشهود وجرحهم الخارجين عن معقد هذا الباب ظاهرا
ذكرناها استطرادا للمناسبة في العنوان توصلا الى فوائد نافعة في شهادات كتاب القضاء من الفقه والا فالنظر ان معقد هذا الباب

في كلام

في كلام الاصوليين تبعا لما في كتب الرجال مما يرجع منهما الى الرواة ولا يجري فيه اكثر ما ذكرناه قوله غاية الامر هنا معارضة الظاهر للنص ولا ان الترجيح
بالنصوصية جمع دلالي وهو يرجع الى العمل بهما بارجاع التأويل الى الظاهر لنهوض نصوصية النص في نظر العرف قرينة على ارادة خلاف الظاهر من لفظه
وهذا على تسليم نصيته في مثل قول المعدل فلان ثقة وقول الجارح فلان واقفي او فاسد العقيدة لا يتم في مثل قول المفيد في محمد بن سنان انه من ثقات
الكاظم ع وقول الشيخ انه ضعيف فان تقديم النص هنا معناه طرح قول المعدل لعدم الرفع تكذيبه لاحتمال بناء تعديله على عدم الاطلاع على ما
اطلع عليه الجارح لا حمله على ارادة خلاف الظاهر وهذا في الحقيقة ليس ترجيحا بالنصوصية بل تقديم للعلم على عدم العلم والاصل الماخوذ فيه عدم
العلم من جهة عدم المعاشرة والسر فيما ذكرناه من الطرح ان كون الرجل من ثقات الامام ع لا يجامع ضعفه الظاهر في فسقه ولو حمل الضعف على ارادة
فساد العقيدة لكون الرجل موثقا فهو ايضا لا يجامع الاختصاص المستفاد من الاضافة الا ان يفرض تاخر طرو فساد العقيدة عن زمان كونه من ثقاته
ولكنه اخراج للمورد عن التعارض لا انه طرح لقول المعدل ولا انه حمل له على ارادة خلاف الظاهر فلا يكون من ترجيح النص على الظاهر في شيء وبالجملة
الترجيح بالنصوصية في هذا الباب مما ليس له معنى محصل حتى في مثل فلان ثقة وواقفي او فاسد العقيدة لعدم وحدة المتكلم حقيقة ولا حكما ولا
معنى لجعل نص متكلم قرينة على المجاز في ظاهر متكلم آخر ولا نيابة فيه جعل الرجل في نحو المثال لانه ايضا نوع من تقديم المطلع على من احتمل في حقه عدم
الاطلاع قوله واما مطلق التزكية والجرح فليس كذلك اه والفارق غلبة وجود المعارض وهو الجارح لاكثر المعدلين لان علماء الرجال في الاول
دون الثاني والغلبة مما تفيد من الظن بالعدالة قوله لا يروي الا عن ثقة مطلقا اه كونه لا يروي الا عن ثقة اخص من كونه لا يرسل الا عن ثقة كما هو واضح
وعند الاطلاق والتعميم بالقياس الى صورتي وجود المعارض من المسانيد الصحيحة وعدمه قوله مثل البزنطي وهو احمد بن محمد بن ابي نصر البزنطي
لثمان ان هما حماد بن عثمان وحماد بن عيسى هؤلاء الاربعة ايضا ممن ذكر الكشي فيهم اجماع العصابة على تصحيح ما يصح عنه قوله سيما في غير المواعظ اه
قيد بذلك لان المواعظ والمندوبات والمقامات الخطابية وشبهها لقصص والحكايات وغيرها مما لا يتكفل بيان الاحكام الشرعية الالزامية
على التسامح فان العدل ربما يتسامح فيها فينسب الى المعصوم ما لا يظن صدقه وان قصد به عمل الغير بناء منه على جواز التسامح في ادلة السنن
قوله واذا اقتصر على نقل بعضه فلا يضره اه هذا اذا اشتمل الحديث على فقرات وهو يريد نقل بعضها بالمعنى وترك البعض فانه ايضا
جائز اذا لم يكن فيما تركه مدخلية في ما نقله بحيث يتغير به الحكم قوله وان يكون مساويا له في الخفاء والجلاء اه والظاهر انه يريد بذلك الشرط
المساواة في مرتبة الظهور لنوعي الظهور فائدته في مقام التعارض حيث يرجع للترجيح الى مرجحات الدلالة التي منها الاظهرية لوجوب تقديم
الاظهر على الظاهر كما يقدم النص على الظاهر فلو كان لفظ الحديث مع معارضه من حيث الدلالة مساويا في مرتبة الظهور بكونهما ظاهرين فلا
يجوز ترجمته بلفظ يكون اظهر من المعارض بان يكون المعارض اظهر منه كما انه لو كان اظهر من معارضه او كان معارضه اظهر منه لا يجوز ترجمته
بلفظ يكون مساويا للمعارض لكونه مفوتا للترجيح ولا بلفظ يكون اضعف دلالة من معارضه في الصورة الاولى ولا اقوى دلالة منه في الصورة
الثانية لكونه موجبا لانقلاب الترجيح على هذا فما ذكر في التعليل عليل ولا يتوجه الى ما ذكرناه ايراد المصنف بناء على التعليل قوله ويظهر من ذلك
انه ينبغي مراعاة النص والظاهر اه بل يجب ذلك ايضا نظرا الى فائدة الترجيح فهذا ايضا مندرج في اشتراط المساواة في الجلاء والخفاء ولا
يغني عنه اشتراط عدم قصور الترجمة عن افادة المراد لان ترجمة النص بالظاهر تفيد المراد من النص ولكن بعنوان الظهور كما ان ترجمة الظاهر
بالنص يفيد المراد من الظاهر ولكن بعنوان النصوصية لانه يختل فيهما الترجيح على تقدير وجود معارض يكون على لفظ عكس لفظ الحديث في النصوصية
والظهور قوله فنقله الراوي بقوله اذا بقي من النوم مقدار اربع ركعات العصر فهو مختص بها اه هذا من امثلة ما قصر الترجمة عن افادة المراد
لانها لا تفيد تمام المراد كما هو واضح قوله وانا اجمع بينهما لما استفاض من النقل الصحيح الاقوى بناء على القول باختصاص المقدار المذكور
بالعشاء كما هو المشهور شهرة عظيمة تبلغ الاجماع مما عليه الاصحاب بخروج وقت المغرب بتمامها فالتمسك بالنقل الصحيح من صحيح الحلبي بناء
اخباره على القول باشتراك العرضين الى آخر الوقت كما عليه الصدوق فهو ضعيف منفرد قوله فرب حامل فقه الى من هو افقه منه من
الحديث قوله فرب حامل فقه الخ تعليل للحكم المستفاد من قوله ثم اداها كما سمعها وحامل هنا بمعنى الناقل او يفهم فيه معنى النقل البحث بعد

بلا

بأنه ويكون حاصل المعنى ان المنقول له ربما يكون افقه وافهم من الناقل ويفهم من لفظ الامام ما لم يفهمه منه الناقل وعلى النسخة من لا فقه له ينعكس المعنى قوله وفي اخرى نضّر الله بالضاد المعجمة اه وبالتشديد اي حسّنه بالسرور والبهجة كما في المجمع قوله اصطلح المتأخرون من اصحابنا بتنويع خبر الواحد اه عن كثير من الاخباريين الدخل على هذا التنويع بانه اجتهاد منهم وبدعة والاول طريقة العامة والثاني في الضلالة وقد نشأ ذلك من قصور فطنتهم او شدة عنادهم على اصحابنا المجتهدين نور الله مضاجعهم وشكر الله مساعيهم والا فالاجتهاد المذموم المخصوص بالعامة على ما حققناه مشروحا في باب الاجتهاد من التعليقة هو القياس او الاجتهاد في استخراج علة الحكم بطرق الاستنباط المعهودة لدى القائسين كما يشهد به ما عن بعض السلف من قوله وفي الفقهاء من فرق بين القياس والاجتهاد وجعل القياس ما له اصل يقاس عليه وجعل الاجتهاد ما لم يتعين له اصل كالاجتهاد في طلب القبلة وفي قيمة المتلفات والجنايات ومنهم من عد القياس من الاجتهاد وجعل الاجتهاد اعم منه انتهى وهذا كما ترى مما لا ربط له بالتنويع المذكور مع انه تابع لوجود جميع انواعه في ما بين اخبار الآحاد والنظر في جعل كل طائفة منها نوعا مخصوصا وتسمية كل نوع باسم خاص تسهيلا للضبط وتمييزا لما هو المعتبر منها عن غيره لا يندرج في الاجتهاد المذموم ولا البدعة التي هي من الضلالة كيف ولو صح ذلك لورد على جميع مصطلحات العلماء وتقسيماتهم في الاصول والفروع وان الضرورة قاضية ببطلانه مع ان البدعة المذمومة التي وصفها بكونها ضلالة هو ما احدث في الدين وما ليس له اصل من كتاب ولا سنة وجعل الاصطلاح لضبط الاقسام الموجودة في الخارج المندرجة تحت عنوان كلي منضبط مشروع لتمييزها جزما قوله وهو ما كان جميع سلسلة سنده اماميين ممدوحين بالتوثيق اه ومع التعدد في مرتبة او لا يكفي ايضا واحد منهم بالصفات المذكورة ومثاله كثير ومنه ما رواه في الكافي عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد بن عيسى عن علي بن ابراهيم عن ابيه جميعا عن الحسن بن محبوب عن مالك بن عطية عن ابي حمزة الثمالي عن علي بن الحسين عليهما السلام في حديث قال اياكم وصحبة العاصين ومعونة الظالمين فان عدم كون ابراهيم بن هاشم في المرتبة الثالثة ممدوحا بالتوثيق على ما هو المشهور ورتبته ولذا يعد السند الذي هو فيه مع كون الباقين اماميين ممدوحين بالتوثيق من الحسن على المشهور لا يقدح في صحة هذا السند لكون احمد بن محمد بن عيسى في مرتبته كافيا في الوصف بالصحة قوله واما عيب المتن فلا مدخلية له بهذا الاصطلاح لان النظر في هذا الاصطلاح الى السند ولا عيب فيه الا الى المتن ليطلع عليه في التسمية وقد يعلل بان عيب المتن يقدح في الاعتبار لا في التسمية والوجهان متقاربان ويرجع ثانيهما الى الاول قوله سكوت عن عللهم ودينهم اه كأنه اراد بالسكوت عن عللهم ودينهم ما يكون في حق الموصوف بالحكم نعم علم استفادة احد الامرين من القرائن والامارات الخارجية المندرجة في الظنون الاجتهادية والا كان كافيا في لحوق الموصوف بالصفة المذكورة قوله ولا ريب في ان ذلك من الصحيح المصطلح اه لانما لحق ما بل هذا الرجل من الضعفاء والارسال يخرجه عن الصحيح المصطلح قوله واما قولهم اجمعت العصابة اه هذا الاجماع نقله الكشي وهو محمد بن عمر بن عبد العزيز الكشي والكش قرية من سمرقند وقد نقله في ثمانية عشر رجلا وقيل انه في ستة منهم نقل الاجماع على تصديقهم وما يصح عنهم ومنهم من لم يفرق بين التصديق والتصحيح فحكى عنه في الجميع اجماع العصابة على التصحيح وكانه لم يكون مؤدى اللفظين واحدا وهؤلاء الثمانية عشر زرارة بن اعين وبريد بن معاوية العجلي ومحمد بن مسلم وابو بصير المرادي ليث بن البختري والفضيل بن يسار ومعروف بن خربوذ وجميل بن دراج وابان بن عثمان وعبد الله بن مسكان وعبد الله بن المغيرة وحماد بن عثمان وحماد بن عيسى وصفوان بن يحيى ويونس بن عبد الرحمن والحسن بن محبوب ومحمد بن ابي عمير وعبد الله بن بكير واحمد بن محمد بن ابي نصر البزنطي وقد نظمهم السيد الطباطبائي قدس سره في منظومته بقوله قد اجمع الكل على تصحيح ما يصح عن جماعة فليعلما وهم اولو نجابة ورفعة اربعة وخمسة وتسعة فالستة الاولى من الامجاد اربعة منهم من الاوتاد زرارة كذا بريد قد اتى ثم محمد وليث يا فتى كذا الفضيل بعده معروف وهو الذي ما بيننا معروف والستة الوسطى اولو الفضائل رتبتهم ادنى من الاوائل جميل الجميل مع ابان والعبدلان ثم حمادان والستة الاخرى هم صفوان ويونس عليهما الرضوان ثم ابن محبوب كذا محمد كذاك عبد الله ثم احمد وما ذكرناه الاصح عندنا وشذ قول من به خالفنا وقوله وما ذكرناه الاصح عندنا اشارة الى بعض الاختلاف في

عدد الجماعة الذين اجمع على تصحيح ما يصح عنهم وفي تعيين بعض اشخاصهم فان منهم من زاد على الثمانية عشر فضالة بن ايوب فصاروا تسعة عشر ودونها وقيل انهم احد وعشرون وقيل ايضا اثنان وعشرون ومنهم من ذكر مكان ابي بصير المرادي ابا بصير الاسدي وعن بعضهم مكان ابن محبوب الحسن بن علي بن فضال وعن بعضهم مكانه عثمان بن عيسى قوله فهو ليس من هذا القبيل كما توهم اه المتوهم على ما حكي صاحب الوافي وبعض فضلاء عصره فحمل التصحيح المجمع عليه على ارادة الصحة باصطلاح المتأخرين وحاصل معناه عد حديث من قيل هذا في حقه صحيحا حتى انه اذا كان في سند فوثق من عداه او صح السند ولو بغير التوثيق بالنسبة الى غيره عد السند صحيحا ولا يتوقف فيه من جهته وهذا احد الاقوال في معنى هذه العبارة وثانيها ان المراد توثيق خصوص من قيل هذا في حقه وذكر غير واحد معترضا عليه انه بعيد بتوثيق من قيل ذلك في حقه وربما عزي الى الاكثر وثالثها ان المراد توثيق من روى عنه من قيل ذلك في حقه ايضا ورابعها ما ستعرفه في الحاشية التالية قوله احدهما انه ليس المراد فيه الصحة المصطلحة اه اي الصحة باصطلاح المتأخرين بل المراد بالصحة القدمائية اعني عد حديث من قيل هذا في حقه من الصحيح بمعنى الموثوق بصدقه وصدوره فاذا بلغ السند من اوله الخبر بوصف الصحة بهذا المعنى عد الحديث صحيحا من غير اعتبار وملاحظة حاله واحوال من يروي هو عنه الى المعصوم حتى انه لو كان فاسقا او مجهولا او مبهما لم يقدح في الصحة وهذا هو رابع الاقوال حسبما اشرنا اليه في الحاشية السابقة وربما ادعي فيه الشهرة والقرينة على ارادة هذا المعنى على ما قرره بعضهم ان ناقل الاجماع على التصحيح انما هو الكشي وهو مع من تقدم عليه وهو من القدماء ومن الواجب حمل الفاظهم على مصطلحهم وقد صح ان اصطلاحهم في الصحة انما هو كون الرواية معتبرة موثوقا بصدورها عن المعصوم ولو بقرائن خارجية فالمجمع عليه هو الصحيح بهذا المعنى وهو الذي حكي الشهرة فيه ويعضده التعبير في نحو جماعة من هؤلاء بالاجماع على تصديقهم فيما يصح عنهم فان التصديق لا معنى له الا عد الحديث موثوقا بصدقه وهذا هو معنى ما ذكرناه سابقا من كون مؤدى اللفظين واحدا قوله والثاني انه يلزمه بيان الوثوق بما قبل عبد الله بن بكير ايضا اه يعني ويلزم من الصحة المجمع عليها صحة السند بالنسبة الى ما قبل من قيل هذا في حقه كعبد الله بن بكير مثلا الى المعصوم مع انه قد لا يكون اماميا وقد لا يكون ممدوحا بالتوثيق اما بكونه فاسقا او بكونه مجهول الحال او مجهول العين كالمذكور مبهما بلفظ رجل او بعض اصحابنا ولا ريب ان الصحة بالاصطلاح المتأخر في هذا المفروض ممتنعة فلا يبقى الا ارادة الصحة بالاصطلاح المتقدم وهو الوثوق بالصدق والصدور قوله ما اضيف الى المعصوم من قول او فعل او تقرير اه وحاصله ما وصل السند الى المعصوم سواء حذف شيء من اوله وهو المعلق او من آخره وهو الارسال او لا فهو اعم من المسند والمعلق والمرسل هذا احد اطلاقي المرفوع وقد يطلق على ما سقط من وسط سنده او آخره واحد او اكثر مع التصريح بلفظ الرفع تنبيها على السقط بل هو الشايع من اطلاقه كما يقال روى محمد بن يعقوب عن علي بن ابراهيم عن ابيه رفعه او مرفوعا عن ابي عبد الله عليه السلام او عن زرارة عن ابي عبد الله عليه السلام وقد يكون الساقط من اول السند واحدا او اكثر ومنه مرفوعة زرارة الواردة في بيان المرجحات حيث قال ابن ابي جمهور في عوالي اللآلي عن العلامة مرفوعا الى زرارة قال سألت الباقر عليه السلام قوله فيطلق انه مسند اه وقد كثر وقوع ذلك في الفقيه ومنه ما رواه بقوله سأل رجل علي بن الحسين عليه السلام في شراء جارية لها صوت فقال ما عليك لو اشتريتها فذكرتك الجنة يعني بقراءة القرآن والزهد والفضائل التي ليست بغناء فاما الغناء فمحظور فان لفظ يعني الى آخره من كلام الصدوق ره وقد وقع عنه في الوسائل على الوجه الذي نقلناه وظاهره انه ظن انه من الحديث والمدرج بهذا المعنى وصف يلحق الحديث باعتبار المتن والانسب بالباب ما يلحقه باعتبار السند وهو على ما ذكره بعضهم ان يعتقد بعض الرواة ان الرجل الواقع باسمه في السند لقبا او كنيته او قبيلته او بلدها او صنعته وغير ذلك مما يذكر في مقام التعريف فيوصفه بعد ذكر اسمه بذلك او يعتقد في من ذكر في السند بعنوان رجل او بعض اصحابنا انه فلان فيعبر مكانه بما ذكر باسم ذلك الفلان قوله الخبر يروى عن جماعة من الصحابة اه حاصله كون الخبر بحسب الخارج معروفا عن جماعة من الصحابة ولكن يتفرد بروايته واحد عنهم عن مثله وهو ايضا مثله وهكذا من غير ان ينتهي سلسلة السند الى واحد من هؤلاء الجماعة الذين عرف الخبر عنهم قوله او في المتن

وهو كثير او يعبر عنه بكونه مغيّر المعنى دون الاحتمال النقل بالمعنى ومثل تصحيف شيئا بستا في حديث من صام رمضان واتبعه شيئا او ستا
من شوال ونحوه تصحيف خرف بالفاء قبلها الراء المعجمة بخرق بالقاف قبلها الراء المهملة قوله وهو ما تتابع فيه رجال الاسناد
والاولى ان يعرف بما توافق فيه رجال الاسناد قوله على صفة او حالة كالكاتب والشاعر او الفقيه او الكوفي او الاسدي وهو ان يتوافق رجال السند
على صفة واحدة كان يقال الفلان الكاتب وهكذا او يقال الفلان الكوفي عن الفلان الكوفي وهكذا قوله بان يقول
حدثنا فلان او ونحوه المسلسل بالاخبار كان يقول اخبرنا فلان قال اخبرنا فلان وهكذا قوله كالمسلسل في المصافحة كان يقول صافحني
فلان قال صافحني فلان وهكذا الى ان قال صافحني جعفر بن محمد وقال من صافح اخاه المؤمن كان له من الاجر كذا وكذا
قوله والتشبيك او وقد يعبر عنه بالتشبيك كان يقول شبك بيدي فلان اصابعه قال شبك لي فلان اصابعه قال شبك لي فلان اصابعه
وهكذا حتى ينتهي الى المعصوم مثلا حاكيا عنه هذا الفعل مع قوله المقارن له من شبك اصابعه كذا اصابه من الفقر او مثل البرص مثلا
مما لا يلوم من الا نفسه قوله واخذ الشعر او كاخذ شعر اللحية بان يقول اخذ فلان شعره قال اخذ فلان شعره وهكذا الى ان يقول اخذ ابو
عبد الله ع شعره وقال من لم يسل شعره او من اصلح شعره كان له كذا وكذا قوله وغير ذلك او كالمسلسل بالتلقيم وهو ان يقول لقمني فلان
لقمة قال لقمني فلان لقمة ثم قال لقمني فلان لقمة وهكذا الى ان قال لقمني ابو عبد الله ع لقمة وقال من لقم مسلما لقمة كان له كذا وكذا
الى غير ذلك مما هو مذكور في الكتب المبسوطة من الدراية واعلم ان المسلسل مما يعز وجوده في طرقنا وروايات اصحابنا الامامية نعم يتاتى
وجوده بجميع افراده على ما قيل في روايات المخالفين قوله ثم ان يقول قال لنا او اعلم ان لفظ قال ظاهر في السماع فيتحمل عنه قال فرق
بينه وبين سمعت واسمعني وشافهني بالخصوصية والظهور وكذلك ما بكذا وحكى عن كذا الا ان قال اظهر منهما في السماع وكذلك ام
ومن هنا الا ان اما وحكى اظهر منهما فهذه الثلث متقاربة في مرتبة الظهور وهي نظر الى احتمالها الظاهر من الفاظ السماع على ما يقتضيه
سوق العبارة ونظر الى احتمالها لانها الاخر المخالف لاحتمال السماع امثلة للوجوه الاخر المقابلة للسماع الذي هو اعلى وجوه الرواية عن
المعصوم ولعله لذا لم يتعرض لذكر تلك الوجوه كل بانفراده فلم يجمل ذكرها فتامل قوله وفي دلالة الصحيح على مدعاه تامل ظاهر قيل مع
لان مقتضى تقييده انما هو جواز الاكتفاء عن قراءة جميع احاديث الكتاب عليه بقراءة ثلاثة احاديث من اوله واوسطه واخره واما
كون قراءة الشيخ المحققة للسماع منها على وجوه التحمل فالصحيح ساكت عنه وليس في عدوله عن ظهرها الى قراءة هذه الاحاديث شهادة بذلك
لجواز كون المعدول اليه من احد الوجوه المتأخرة في المرتبة قوله والاكثر على عدم جواز الرواية عنه بذلك او اعترض عليه بعض افاضل
العصر بانه لا يعقل للمنع وجه اذ لا مدخل لاذن الشيخ بعد اذن الامام ع بل امره وامر الله تعالى برواية الاحاديث بل ضبطها ونشرها بين الشيعة
في المجالس ومنه يظهر انه لا يلتفت الى منعه لو منع بعد الولاية لو قلنا انه خلل في نقله وضبطه انتهى قلنا الممنوع على ما يظهر من العبارة
انما هو رواية سماع الشيخ عن الشيخ على وجه الاسناد من دون اذنه واجازته ووجه المنع عدم ظهور وقوعه واطمينانه بالكتاب ونقله على وجه
يتصل الاسناد اليه وهذا لا ينافي [illegible] عنه والمنع من الرواية عنه على هذا الوجه لا ينافي جواز الرواية عن المعصوم والعمل به لمن حصل له الوثوق
والاطمينان بصدوره عنه من خارج واما امره وامر الله تعالى برواية الاحاديث وضبطها ونشرها بين الشيعة لا يقتضي تعديه في ذلك
كما هو واضح قوله والكل مباح لدولنا بلا اشكال او وجهه كما اومانا اليه في تعريف السنة عند بيان فائدة قيد غير العاديات ان ما صدر من الافعال
الطبيعية العادية معلومة بحكم العادة بل بالضرورة ولا حاجة في معرفتها الى النظر في فعل المعصوم ولاجل ذا لا تندرج هذه الافعال في السنة
وهذه هي فائدة قيد الغير العاديات كما تقدم الاشارة اليه قوله كالاستمرار على الصلوة او اكل الزبيب على الريق او فان الاستمرار على الاول
وعلى الثاني ايضا مع رعاية كون الاكل على الريق حقيقة دالة على طبيعة اكل الزبيب تكشف عن خصوصية فيهما موجبة لرجحانهما فيهما وتأبى
كونهما منه بمجرد الاتفاق او من مقتضى الطبيعة ولاجل ذا تندرجان في الاقسام الاتية كما ذكره قوله ودخوله من ثنية كداء وخروجه من ثنية كدى
او كداء بالفتح والمد الثنية العليا باعلى مكة عند المعبرة وكذا بالضم مصغرا مع القصر الثنية السفلى قال في المجمع الثنية الطريق العالية

والجبل

والجبل وهل كالعقبة فيه ومنه مكة بالذي دونهما من اعلاها واسفلها والثنية يريد المعلى والمسفل وعقبة المدنيين ومنه الحجون وكان ص يدخل
مكة من الثنية العليا ويخرج من السفلى والثنية العليا التي ينزل منها الى المعلى مقابر مكة والسفلى عند باب شبيكة [illegible] والسر في ذلك فعله
فيه هذا الطريقان [illegible] قوله بالمحصب المكان الاخير او اي في اليوم الاخير وهو اليوم الثالث عشر من ذي الحجة الذي هو اخر ايام
التشريق وهي الحادي عشر والثاني عشر والثالث عشر والنفر هو نفر الحاج من منى الى مكة وهو نفران احدهما النفر في اليوم الثاني عشر
ويسمى النفر الاول والاخر في اليوم الثالث عشر ويسمى النفر الثاني وقد يعبر عنه بالنفر الاخير اعتبارا وعرفة في اليوم الاخير لكن قد يقال ان
[illegible] ايام التشريق [illegible] المحصب [illegible] يوم الرابع عشر الا يوم النفر [illegible]
[illegible] ايام منى ان [illegible] يوم المحصب [illegible] من السنة الثابتة من فعله صلى الله عليه وآله
[illegible] المحصب [illegible] الابطح [illegible] واسع [illegible] الحصى وهذا
[illegible] الابطح [illegible] المحصب [illegible] الشعب [illegible] متصل بالمقبرة التي تسمى عند اهل مكة بالمعلى
[illegible] وهو [illegible] المحول بالتسليم [illegible] البركة [illegible] اخر الليل للنوم والاستراحة [illegible]
[illegible] وهو [illegible] الى المدينة [illegible] الحاج كذا في المجمع [illegible]
[illegible] بعنوان [illegible] الاخرة [illegible] في الوجه [illegible]
[illegible] المعنى [illegible] يكون [illegible] الاثر [illegible] علم [illegible]
[illegible] الامر [illegible] في توجيه وعبارة [illegible] لا يتحمله قوله يمكن العكس بارادة الطلب الراجح
[illegible] المقام [illegible] على حقيقة الصيغة ومجازها [illegible] من حقيقة المادة
مجازها [illegible] المادة على مجاز [illegible] في الوجه [illegible] ولا فائدة [illegible]
في الصيغة [illegible] الاستدلال على انه لا يمكن [illegible] المادة على حقيقتها مع بقاء الصيغة في حقيقتها لانه [illegible]
[illegible] عدم وجوب الاتيان بالمستحب [illegible] المادة [illegible] الافعال [illegible]
[illegible] وجوب الاتيان بما ورد والمطلوب [illegible] المذكورة [illegible] وجوب الاتيان بالمستحب كما
ياتي بالتجوز في المادة على الوجه المذكور مع ابقاء الصيغة على حقيقتها فكذلك ياتي بالتجوز في الصيغة بارادة القدر المشترك بين
الوجوب والندب مع ابقاء المادة على حقيقتها مع فرض تحقق [illegible] المراد من الصيغة في ضمن الوجوب بالنسبة الى ما علم كون
وجه الوجوب وفي ضمن الندب بالنسبة الى ما علم كون وجه الاستحباب قوله مع انه اذا بقي الاتباع على معناه الحقيقي [illegible] جواب [illegible]
منع الملازمة المذكورة في تقريب الاستدلال وهو لزوم وجوب الاتيان بالمستحب فيما كان وجهه المعلوم الاستحباب وسند المنع رجوع [illegible]
الذي هو مدلول الصيغة الى القيد الاخير من مفهوم المتابعة وهو كون الاتيان بمثل فعله على الوجه الذي فعله وحاصله وجوب كون
الاتيان بمثل فعله في الواجب على وجه الوجوب اي بقصد الوجوب وفي المستحب على وجه الاستحباب اي بقصد الاستحباب لانه راجع الى
الاتيان بمثل فعله [illegible] في المستحب بلزوم وجوب الاتيان وعلى هذا فلا داعي الى التصرف في مادة المتابعة قوله مع انه لا يتم
[illegible] فيما احتمل كونه من خصائصه فيما هو من قبيل العبادات لا يوجب حمله [illegible] الا من حيث التشريع وهي لا تنافي
الاحتمال [illegible] الفعل نظرا الى احتمال الوجوب الشرعي [illegible] على قاعدة التشريع قوله بتصرف المعصوم
بالامامة اي بتصرفه في امور الرعية اما من حيث كونه اماما وهو الرياسة العامة على الرعية او من حيث كونه قاضيا وهو رفع [illegible]
البين او من حيث كونه مبلغا وهو تبليغ احكام الله سبحانه الى الرعية ويقال له الافتاء [illegible] في هذين فقهاء الامة [illegible]
الولاية لهم في القضاء والافتاء قوله كقوله من احيا ارضا ميتة فهي له [illegible] فانه مردد بين كونه انشاء منه للاذن في الاراضي الموات التي

الحجر

لم يسبق اليها ملك احد من المسلمين ولخبار احكم الله المتعلق بتلك الاراضي وهو كون احيائها مملكا لها للمحيي ومنشأ هذا الاشتباه
اختلافهم في كون الارض الموات للامام فيكون اذنه شرطا في تملك المحيي لها كما عليه الاصحاب على ما ذكره في التذكرة ووافقهم ابو حنيفة
مطلقا ومالك في القريبة من العمران في موضع يتشاح الناس فيه وعدم كونها كسائر المباحات العامة فلا يشترط اذنه في التملك
بالاحياء كما في الاحتطاب والاحتشاش والاصطياد كما عن الشافعي وابي يوسف ومحمد فعلى الاول يكون الحديث الشريف انشاء للاذن
في الاحياء وعلى الثاني يكون اخبارا وبما قررناه تعلم ما في العبارة الثانية من القصور وسوء التأدية قوله ويرد عليه ان التصرف بالتبليغ ابلغ
اه اي يرد على القول بكون المثال مما اشتبه بين التصرف بالامامة والتصرف بالفتوى قوله ولخبر عند الشهداء اه اي عن القول المذكور
بان اشتراط اذن الامام لم يكن مستفادا من قوله من احيى ارضا الخ حتى يجعل من باب التصرف من جهة الامامة بل انما استفيد من دليل خارج
فلا ينافي كونه من باب الافتاء اعني الاخبار بكون الاحياء سببا للملك ولكن بشرط اذن الامام فيكون قوله فهي له بحسب المعنى مقيدا
بذلك فكانه قال فهي له ان اذن له الامام ويحتمل عود الضمير الى قول المورد في الايراد فلا يشترط اذن الامام فيكون تحصل المعنى انه
لا يلزم من حمل الحديث على التصرف بالتبليغ نفي اشتراط اذن الامام لانه انما يثبت بدليل خارج لا بهذا الحديث قوله انه كان سيدا
وحصورا اه السيد هو الرئيس الكبير في قومه المطاع في عشيرته وان لم يكن هاشميا ولا علويا والحصور هو الذي لا يأتي النساء
اي لا يشتهيهن وقيل هو البالغ في حصر النفس اي منعها عن الشهوات والملاهي هكذا في المجمع قوله على طريق المدح لهذه الامة ابقاء
على معنى كون نقله عنهم في سياق مدحهم بذلك لا مجرد نقل ثبوته فيهم كما في حصورية يحيى اذ المقصود منها مجرد نقل رجحان الحصورية
والتنزه عن النساء ثم بل مدح يحيى بها لهذا الراجح ايضا لا يذهب عليك ان هذا مبني على ذكر ... والا فرجحان الحصورية بالمعنى
المذكور قد نسخ في شرع نبينا صلى الله عليه وآله وسلم برجحان التزويج واتيان النساء الثابت بضرورة من الدين والادلة القطعية
كتابا وسنة واجماعا قوله وهو مبني على القول بكون حسن الاشياء ذاتيا اه اي استناد كل شيء حسن او قبيح الى ذاته كحسن العدل والاحسان
والصدق وقبح الظلم والعدوان والكذب حيث لا يجوز تخلفها بالذات واختلافه فيبني ثبوت الحكم ثم على وجه قابلية البقاء والتقرير
فصح استصحابه قوله وهو ممنوع اه هذا منع للايجاب الكلي على معنى ان الحسن والقبح في جميع الاشياء ذاتيين وان كان نعتد بكونهما
ذاتيين قوله وشان القول بالنسخ اه بمعنى ان كل من يقول بجواز النسخ لا يمكنه القول بكون الحسن والقبح في الاشياء ذاتيين على وجه
الايجاب الكلي والا بطل قوله بجواز النسخ من جهة استحالة تخلفهما بالذات واختلافه قوله بل التحقيق انه بالوجوه والاعتبارات
وهي الجهات العارضة والاعتبارات اللاحقة الخارجة عن حقايقها الغير اللازمة لها كالعرض المفارق وسبب النفع والضرر في الصدق
الضار والكذب النافع ومن حكم الوجوه والاعتبارات قبول التخلف والاختلاف بحسب الازمان والامكنة والاشخاص وحالات شخص
واحد كحالتي الاضطرار والاختيار في حل الميتة والحرام وعليه وعليه مبنى القول بجواز النسخ المقتضي لجواز اختلاف الامم والازمان في
المصالح والمفاسد قوله لكن اعمال الاستصحاب لا يمكن الا مع قابلية المحل اه رد للتمسك بالاستصحاب في ابقاء الحكم الثابت في الشرايع
السالفة ومحصله ان من شرط جريان الاستصحاب قابلية المستصحب للبقاء والاستمرار الى ما يطلب ثبات بقائه ولذا لا يمكن استصحاب
رطوبة علم في وقت حدوثها في مكان في ما بعد ذلك الوقت بسنة او شهر او اسبوع او يوم في زمان الصيف ولا استصحاب حيوة زيد
المفقود في حال الحجر الى مائة سنة مثلا والقابلية على الوجه المذكور غير محرزة في احكام الشريعة السالفة لقوة احتمال كون قابلية البقاء
والاستمرار فيها مغياة بغاية استمرار اصل هذه الشريعة فلا يمكن استصحابها الى زمان شرع نبينا وله في تقريب هذا المطلب بيان
مذكور في باب الاستصحاب اقول هذا الكلام في منع جريان نحو هذا الاستصحاب حسن على ما اراه تبعا للقائلة من كون بناء جريانه على
الظن بالبقاء الحاصل من ملاحظة الحالة السابقة وح فمنع افادة ظن البقاء والاستمرار الى شرع نبينا في الحكم الثابت في الشرايع
السالفة في محله ولا مدفع له الا ان اصل هذا البناء فاسد بل الاستصحاب انما يثبت من جهة الاخبار ولم ير بناؤه على الظن بالبقاء بل على وجوب

ترتيب

ترتيب آثار البقاء على الحالة السابقة في اثناء الشك في بقائها وارتفاعها في حكم الشك الظن الغير المعتبر سواء تعلق بالبقاء او الارتفاع عملا
باطلاق الاخبار ومن مقتضى اطلاقها عدم الفرق في المستصحب عند عدم علم الناسخ بين كونه من احكام هذه الشريعة او من احكام احدى
الشرايع السالفة كما هو واضح قوله فضربه بالعثكال اه العثكال بالثاء المثلثة ما يقال له بالفارسية خوشه خرما وهو ما
عليه شماريخ وهي جمع شمروخ بالضم التي عليها التمور كاغصان الشجر القائمة على ساق واحد المشتملة على الثمرة قوله على اشتراط
الاخلاص اه هذا مبني على كون المراد بالاخلاص في الآية ما يقابل الرياء الذي يقال له الشرك الخفي وربما منع ذلك بدعوى ظهوره فيما يقابل
الشرك فيكون مفادها الامر بايجاب التوحيد ونفي الشرك والانداد ردا على المشركين وحاصل معناها انهم امروا بان لا يشركوا ولا
يتخذوا في عباداتهم شركاء لله سبحانه على ما هو دأب المشركين والاصل في ذلك ان اخلاص الدين تجريده عن شوائب الشرك سواء اريد بالدين مجموع
الاصول والفروع او خصوص الطاعة بمعنى موافقة اوامره تعالى ونواهيه وقد يورد على التمسك بالاستصحاب لاثبات اشتراط الخلوص
في نية عبادات هذه الشريعة بملاحظة قوله مخلصين حنفاء وان اخلاص الدين تجريده عن شوائب الشرك والحنيف هو المائل
عن الدين الباطل الى دين الاسلام وملاحظة بناء المذهب على ان الكفار مكلفون بفروع هذه الشريعة كما انهم مكلفون باصولها بان
المراد بالاوامر الواردة عليهم على ما نزلت به الآية المقصود على غاية التعبد وهو التذلل وغاية الخضوع الذي لا يتأتى الا بقصد الطاعة
وامتثال الامر والخلوص عن الرياء هو الاخلاص اعني التوحيد والايمان ومنها الامر بالصلوة والامر بالزكوة انما هي اوامر شرعنا الا
عن فلا حاجة في تتميم الاستدلال الى توسط الاستصحاب واصالة عدم النسخ فليتدبر قوله ... قوله نعم وذلك دين القيمة يعني
ان التمسك بالاستصحاب لاثبات اشتراط الاخلاص في هذه الشريعة ايضا انما تمس الحاجة اليه اذا قطع النظر عن قوله تعالى وذلك دين القيمة
بناء على كون المراد من دين القيمة دين الملة الثابتة وهي ملة الاسلام وكان ذلك كافيا في ثبوت الاشتراط في هذه الشريعة لان ذلك
اشارة الى الامر بالعبادة حال الاخلاص قوله وقد يفسر القيمة اه بناء هذا التفسير على جعل القيمة بمعنى الثابتة التي لا تنسخ عبادة
عن الامر بالعبادة حال الاخلاص وغيره مما ذكر في الآية وعلى هذا التفسير ايضا لا حاجة في اثبات اشتراط الاخلاص الى التمسك بالاستصحاب
واصالة عدم النسخ قوله تقرير المعصوم اه التقرير بتقديم القاف على الراء من قرر بالفتح والكسر اي ثبت وسكن فهو لغة ترك الشيء ثابتا باقيا
على ثبوته وقراره وفي الاعمال عبارة عما يقابل الردع وهو المنع والزجر وحاصل معناه ترك العامل باقيا على عمله اي عدم ردعه وزجره عن عمله
وفي الاصطلاح سكوت المعصوم عما فعل بحضرته او في عصره بعدما اطلع عليه وتمكن من ردعه فما ذكره المصنف لا يخلو عن مسامحة لانه بيان
لمورد التقرير لا انه تعريف لنفسه والا اختل وضع التعريف من حيث اشتماله على تأخير الجنس على الفصل الا ان يعتذر بان انما هو لرعاية
تأخر الجنس في التحقق الخارجي او يوجه بان التعريف التام هو قوله ولم ينكر واما قدم عليه توطئة لذكره لغرض توضيح ويكون تقديره
ح انه لم ينكر المعصوم فعلا فعل بحضرته او اطلع عليه في عصره ويرد عليه ايضا قصوره من حيث عدم اشتماله على قيد التمكن من الردع فانه مما
لا بد من اعتباره فان التقرير انما يتحقق في محل وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر بالمعنى الاعم من ارشاد الجاهل وتنبيه الغافل والجامع
بينهما الردع عن الباطل سواء كان في حق العالم وهو الامر بالمعروف والنهي عن المنكر بمعناهما الاخص نظرا الى ان الباطل اعم من فعل محرم
او ترك واجب او في حق الجاهل وهو ارشاد الجاهل وتنبيه الغافل ولعل المراد من الدعاء الى الخير في آية ولتكن منكم امة يدعون الى الخير
ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر كل ما يكون لوجوده مدخلية في وجوب الردع عن الباطل مطلقا بحيث عباره في التحقق وهذا هو
الضابط الكلي في مورده ومن ثم ربما اعتبر زيادة على ما اخذناه قيد احتمال العود عليه اي على الفعل الذي فعل بحضوره او في عصره
احترازا عما لا يحتمل العود فان السكوت وعدم الردع لا يكشف عن الرضا الملازم للجواز وانتفاء الحرمة لعدم شأنية كونه من الصغائر
المكفرة باجتناب الكبائر فلا يجب ردع من لا يعزم على العود وفيه ان وجوب الردع عن الباطل لا يسقط بكون الفعل صغيرة مكفرة خصوصا
في منصب الامامة الذي لم يقصد منه الا تبليغ الاحكام مطلقا ما كان منها الفسق كبيرة او صغيرة وارشاد الجاهلين وتنبيه الغافلين حتى في

الصغائر

في الصغاير وربما كان الفاعل جاهلا بحرمته فيعتقد جوازه لا باحته والجواز وهو غافل ويجب على المعصوم ردعه عما اعتقده فلا بد من ترك
هذا القيد قوله فهو يدل على الجواز وان لم يمنعه مانع وهذا الشرط مندرج في التمكن الذي اخذه غيره في مفهوم التقرير لان التمكن من الردع
والمنع لا يتاتى الا مع انتفاء المانع من خوف على النفس او تقية في شيعته والتمكن مع عدم سبق المنع وعدم معلومية عدم الفائدة في المنع الذي
مرجعه الى احتمال التاثير في الارتداع وعدم المصلحة في اخفاء الحكم الواقعي لو كان هو الحرمة كلها من شروط وجوب الردع عن الباطل بالمعنى الاعم
حسب ما بيناه وقد جعلها من شروط دلالة التقرير على الجواز لا من قيوده فهو من اللازم من ذلك ان يكون مفهومه عبارة عن مجرد سكوت
المعصوم عما فعل بحضوره او في عصره مع اطلاعه عليه ولعل النكتة فيما صنعه ان عقد المسئلة انما هو للبحث عن حجية التقرير بمعنى دليليته
عن الدليلية وهي منوطة بالدلالة المشروطة بالامور المذكورة فرجع البحث الى اثبات وصف الدليلية ولا يعتبر ذلك الا ان يفرض ذلك من
عوارض ذات التقرير لا هو بوصف الدليلية وتعقيبه لذلك خروج الوصف عن موضوع المسئلة ويلزم من ذلك خروج الدلالة وشروطها ايضا
وعلى هذا فللتقرير اعتباران احدهما ما هو موضوع مسئلة الحجية وهو الذات المعراة عن الوصف العنواني المذكور ثانيهما ما هو الموصوف
بذلك الوصف فمن اراد تعريفه بالاعتبار الاول لا يأخذ فيه شيئا من شروط الدلالة ومن اراد تعريفه بالاعتبار الثاني يأخذها فيه ويرجع
الدليل على حجية تقرير المعصوم لانه على جواز ما فعل بحضوره او في عصره بعد احراز جميع شروط وجوب الردع عن الباطل ان عصمة المعصوم
دليل على انه في محل السكوت وعدم الردع والانكار لم يترك واجبا عليه فيلزم من ذلك عدم وجوب الردع والانكار عليه في هذا المقام ولا
يكون ذلك الا من جهة انتفاء الحرمة الواقعية فيكون سكوته مع ملاحظة عصمته التي يمتنع معها ترك الواجب كاشفا عن الجواز كشفا قطعيا
فمعنى كونه حجة كونه دليلا على الجواز لانه لولا الجواز لوجب عليه الردع عنه لوجوب النهي عن المنكر وارشاد الجاهل وتنبيه الغافل قوله
اصالة العدم تكفي في المقام اه اي اصالة عدم الخوف واصالة عدم تحقق موجب التقية فيما احتمل كون سكوته لاجل خوف على نفسه او لاجل
تقية في شيعته لان السكوت على هذا الوجه لا ينافي حرمة ما فعل بحضوره او في عصره ويجري هذا الاصل لنفي احتمال سبق منعه المسقط
لوجوبه ثانيا فلا يكشف عدم منعه عن الرضا الملازم للجواز لان الاصل عدم سبق منعه عنه في موضع الشك والاحتمال وربما يقرر
اصل اجتهادي لنفي احتمال الخوف والتقية لان عدم ردعه لو كان من مقتضى احد الامرين او كليهما لكان اضطراريا ويكون الشك في الاختيار
والاضطرار ومن البين ان الاصل في الافعال والتروك الصادرة من الانسان صدورها على وجه الاختيار الا ان اقتضت الدلالة الخارجية
يكون صدوره على وجه الاضطرار ومن ثم جرت السيرة في حمل عقود الناس وايقاعاتهم وسائر حركاتهم وسكناتهم على الصحة المبنية على
انتفاء جهات الاضطرار من السهو والنسيان والاكراه التي بها لا اختيار وخرج عقد المكره المبحوث عن صحته وفساده بما علم تحقق
موضوع الاكراه فيه وربما يتمسك بهذا الاصل في الابتداء فاعل الفعل بحضوره او في عصره مع اطلاعه عليه على وجه صدوره مختارا فلا
يكون صدوره منه على وجه السهو والنسيان لحكمه وموضوعه او ضرورة التداوي المبيحة لتناول الحرام كالوشرب النبيذ مثلا ومن المعلوم
ان التقرير انما يكون حجة كاشفا عن الجواز بقول مطلق اذا انتفى احتمال الاضطرار في فعل الفاعل وقد يكون اضطراره لتناول لاجل
خوفا وتقية او ضرورة سد جوع او دفع عطش مفرط فاذا شك في الاختيار والاضطرار في فعل الفاعل مع اطلاع المعصوم عليه حمل
على الاختيار للاصل المذكور وهذا اصل اجتهادي مدركه الغلبة ودليل اعتباره اجماع العلماء وبناء العرف وطريقة العقلاء بل
سيرة المسلمين كافة فمن هنا المعصوم وربما يشكل الحال بالنسبة الى علم التاثير واحتماله فان التقرير انما يكون حجة مع عدمهما لعدم
وجوب النهي عن المنكر والردع عن الباطل مع علمه بعدم تاثيره فيه وارتداع الفاعل باعتبار كونه عنيدا في الدين فعدم الردع حينئذ لا يدل
لحرمتها فاذا شك في التاثير واحتماله اياه او علمه بعدم التاثير فجعل الاول اصلا مشكل الا ان يقرر فيه ايضا اصل اجتهادي
مدركه الغلبة لان الغالب في موارد التقرير احد الامرين من علم التاثير او احتماله وقد يشك في موضع عدم الردع في علم المعصوم واطلاعه
باحد الاسباب العادية من مشاهدة او اخبار او غير ذلك والاصل فيه واضح الا انه هنا يقتضي عدم الحجية على خلاف الاصل المتقدم فافهم

اولاجتهاديا

اواجتهاديا كما هو واضح والوجه في اصالة اجراء العلم في علوم المعصومين مع ما ورد بل العلم من ضروريات دين الامامية من ان من علامات
الامام منهم علمهم بما كان وما يكون فيندفع بما بيناه وشرحناه في تعليقنا في مسئلة ترك الاستفصال فلا حاجة الى الاعادة والتكرار
قوله وكذلك اذا اطلع ان المكلف اعتقد شيئا على خلاف الواقع اه اعلم ان تقرير المعصوم في محل الحجية قد يجري في الافعال فيكشف عن
عدم الحرمة كما لو سكت عن شرب التتن مثلا وقد يجري في التروك فيكشف عن عدم الوجوب كما لو سكت عن ترك الاذان او الاقامة
او القنوت في الصلوة وقد يجري في الاقوال فيكشف عن الصدق كما لو سكت عن خبر اخبر به في حضرته كقول القائل ماء البئر
مثلا وقد يجري في الاعتقادات فيكشف عن كونه حقا وصوابا سواء كان في الاصول كما لو ظهر عنده من احد اعتقاد عينية صفاته
تعالى او قدمها او حدوث العالم او في الفروع كما لو ظهر عنده من احد اعتقاد عدم انفعال ماء البئر بملاقات النجاسة او اعتقاد
نفوذ اقرار العقلاء على انفسهم ونحو ذلك لو تحقق المناط وجريانه في الجميع وهو وجوب الردع عن الباطل وارشاد الجاهل لولا
الجواز او عدم الصدق او عدم الصواب ولذا يشكل الحال فيما يجري في الاعتقادات حيث تعلق الاعتقاد بامر لغوي او غيره مما
يرجع الى اصول الفقه وضابطه ما لا يكون بيانه من مناصب الامامة لعدم جريان المناط المذكور وهو وجوب الردع عن الباطل وذلك
كما في قصة ابن الزبعرى اليهودي حيث اعتقد كون لفظة ما للعموم واطلع عليه النبي ص وقرره على معتقده ولم ينكره عليه ففي حجيته
كشفه عن حقيقة المعتقد اشكال وفيما يجري في الافعال قد يكشف عن جواز الفعل في عنوان خاص لا في ساير عناوينه اذا كان مما
يطرء عناوين عديدة يختلف الحكم باختلافها كما لو اشتكى احد عن احد عنده وذكره بمظلمة اوقعها عليه فسكت عنه ولم ينكر عليه
فانه يكشف عن اباحة الغيبة الواقعة بعنوان التظلم لا مطلقا فلا بد عند الاستدلال به فيما يستدل عليه من وقوعه من ملاحظة العنوان
الذي وقع عليه لئلا يختلط الامر قوله مثل الحكم الذي يحكم به المعصوم في الرؤيا حجة اه لم نقف على قائله ممن تقدم عليه من معتبري
اصحابنا نعم يظهر من العلامة الحلي في ما حكي عنه في جواب السيد مهنا بن سنان التفصيل في الحجية بمعنى لو بنية العمل به لا وجوبه حيث
سئله السيد المذكور بقوله ما يقول سيدنا في من رأى في منامه رسول الله او بعض الائمة ع وهو يأمره بشيء او ينهاه عن شيء هل يجب
عليه امتثاله فيما امره به او اجتناب ما نهاه عنه ام لا يجب ذلك مع ما صح عن سيدنا رسول الله ص انه قال من رآني في منامه فقد رآني فان
الشيطان لم يتمثل بي وغير ذلك من الاحاديث وما قولكم لو كان ما امر به او نهي عنه على خلاف ما في ايدي الناس من ظاهر الشريعة
هل بين الحالين فرق ام لا افتنا في ذلك فاجاب قدّه بانه اما ما يخالف الظاهر فلا ينبغي المصير اليه واما ما يوافق الظاهر فالاولى المتابعة
من غير وجوب لان رؤيته في المنام لا يعطي وجوب الاتباع انتهى ومراده من مخالفة ما رآه للظاهر وموافقته له ما افتقر الى ما يوجب
ما يستعمله اهل الدعة ولا سند له سوى الحدس الضعيف ولم يقف على قولنا ما ورد من ان من رآه فقد رآه وان الشيطان لم يتمثل به
الحديث مما استفاض ورواته بالفاظ متقاربة بطرق الفريقين الخاصة والعامة وسنشير ببعضها واختلف الفريقان في المعنى المراد
منه فعن قوم ان المراد ان من رآه في النوم رأى حقيقته كمن رآه في اليقظة سواء وعن طائفة منا ان من رآه على صورته الاصلية التي كان
عليها وعن ابي بكر وغيره ان المراد رؤيته باي صورة كانت ولو غير صورته الاصلية ويكون تصور تلك الصورة من قبل الله
سبحانه لا من الشيطان وعن الغزالي محتمل ان ما يراه حقيقة روحه المقدسة بل الذي هو كونه النبي يخلق علما لا غير وعن الشيخ المفيد قدّه
معناه ان من رآني فكما رآني ولكن يغلط وعن السيد المرتضى ره في كتاب الغرر والدرر ان المراد من رآني في اليقظة فقد رآني على الحقيقة
لان الشيطان لا يتشبه بي ولو حمل ذلك على النوم لكان تقدير الكلام من اعتقد انه رآني في منامه وان كان غير راء له على الحقيقة فهو بحكم
كانه قد رآني وقال العلامة المجلسي في بحار الانوار والظاهر انها ليست رؤية بالحقيقة وانما هو بحصول الصورة في الحس
المشترك وغيره بقدرة الله والغرض من هذه الجملة بيان حقيقة الرؤيا وانها من الله لا من الشيطان وهذا يقرب مما ذكره السيد
على احتمال الحمل على النوم وليعد الحاصل ما ذكره السيد ولا وارد فيما استعر فيه قوله وعدمه بانه فرع ان يعرف بصورته في اليقظة اه

الورد على حمل قضية قوله من رآني فقد رآني على ظاهرها وهو ان من رآه بصورته الاصلية التي كان يقع عليها اسمه الشريف على وجه الحقيقة
فقد رآه كذلك لمنع المقصود بالجزاء النسبة على الاتحاد الواقعي بين المرئي وصورته الشريفة وفائدته نفي تمثل الشيطان بتلك الصورة
كانه عليها بقوله والشيطان لا يتمثل بصورتي ويرجع فاتحاد الشرط والجزاء صريحا ويحصل الورد انه لا اشكال في صدق الجزاء على تقدير
صدق الشرط وانما الكلام في صدق الشرط وهو موقوف على ما لو رآه الرائي في اليقظة ويعرفه بتلك الصورة وهذا منتف والاولى التعبير
الجواب بان يقال ان صدق الشرط موقوف على احد الامور مما ذكرناه واخبار معصوم بان من رآه هو هو وعلى تقرير الرائي على ما اعتقده من
انه هو هو كما في الخبر الذي قوله واجيب بانه ورد انه رأى احد رسول الله ص فاه مبني الجواب على ظهور عبارة الرد في انحصار طرق احراز
صدق الشرط في الوجه الاول من الوجوه الثلث التي ذكرناها وانما على الوجهين الاخيرين فالاوفق للجواب لا ندلج مورد الرواية الى الثاني
في احدهما الا الظاهر مما عثرنا عليه من اصل هذه الرواية كونه من الوجه الاخير فان الظاهر انها موثقة حسن بن فضال عن ابي الحسن الرضا
قال له رجل من اهل خراسان يا بن رسول الله رأيت رسول الله ص في المنام كانه يقول لي كيف انتم اذا دفن في ارضكم بضعتي واستحفظتم وديعتي
وغيب في ثراكم نجمي فقال الرضا ع انا المدفون في ارضكم وانا بضعة من نبيكم وانا الوديعة والنجم الا فمن زارني وهو يعرف ما اوجب
الله تبارك وتعالى من حقي وطاعتي فانا وآبائي شفعاؤه يوم القيمة ومن كنا شفعاؤه نجى ولو كان عليه مثل وزر الثقلين الجن والانس
ولقد حدثني ابي عن جدي عن ابيه ان رسول الله ص قال من رآني في منامه فقد رآني لان الشيطان لا يتمثل في صورتي ولا في صورة
احد من اوصيائي ولا في صورة احد من شيعتهم وان الرؤيا الصادقة جزء من سبعين جزء من النبوة فالورد في محله وحاصله ان مجرد رؤية النبي
او احد من الائمة ع لا يلازم صدق الرؤيا ولا ينافي كذبها ما ورد من قول النبي ص في الاخبار المستفيضة الماثورة بطرق الفريقين لعله علوتهم
صدق الشرط الماخوذ في هذا القول لاحد الوجوه الثلثة والكل منتف في محل البحث ولا ينافيه ايضا والشيطان لا يتمثل الخ لان غاية
ما فيه الدلالة على ان الشيطان لا يقدر على ان يتمثل بصورته ولا بصورة الائمة ولا بصورة شيعتهم ولكنه يقدر على ان يدخل في ذهن
النائم ان الذي يراه في نومه هو النبي ص او غيره من الائمة ع قوله فالاعتماد مشكل اه اي الاعتماد على الرؤيا المذكورة مشكل الضعف
دليله بمنع دلالة الاخبار الواردة في ان من رآه فقد رآه على وجوب الاعتماد ولا على جوازه مضافا الى معارضتها بما اشار اليه المجلسي في البحار
من انه قد ورد باسانيد صحيحة عن الصادق ع في حديث الاذان ان دين الله تبارك وتعالى اعز من ان يرى في النوم وان ناقشنا بقوله
ويمكن ان يقال المراد انه لا يثبت اصل شرعية الاحكام بالنوم بل انما هي بالوحي الجلي ومع ذلك ينبغي ان يخص بنوم غير الانبياء لما من
ان نومهم بمنزلة الوحي ثم رد الاستدلال بالاخبار المتقدمة الدالة على الاعتماد بانها ليست بصريحة في وجوب العمل به اذ لعله مع العلم
بكونه منهم ع لم يجب العمل به اذ مناط الاحكام الشرعية العلوم الظاهرة كما ان النبي ص والائمة ع كانوا يعرفون كفر المنافقين وفسق الفاسقين
ونجاسة اكثر الاشياء لكن الظاهر انهم لم يكونوا مامورين بالعمل بهذا العلم بل كانوا يستعملون في تلك الاحكام الى الامور الظاهرة من الشاهد
وسماع البينة مع ان الظاهر ان هذا من المسائل الاصولية ولا بد فيه من العلم ولا يثبت باخبار الاحاد المفيدة للظن وايضا ما يرى في المنام قد
يحتاج الى تعبير وتاويل فلعل ما رآه مما له تعبير هو لا يعرفه وان يكون من قبيل الاضغاث قوله لما ذكره قده اخيرا في كمال المتانة اذ لا نعلم
لا يظن ان ما امر به النبي ص او احد من الائمة ع او نهى عنه بعد فرض صدق الرؤيا انه قصد به تشريع الحكم او الزام الرائي باتباع ما رآه
من الامر او النهي لقوة احتمال ان يكون له تعبير خفي لا يعرفه مثل ان يكون الامر اشارة الى المعروف وفعله في الماضي او فعله في المستقبل والنهي اشارة
الى المنكر وقع او يقع فيه كذلك كما عبر رؤية دخول الجنة بالبشرى من الله بالجنة وبشارة بالتحرز مما رهاها او اصابها بخير بنا له نحو بتراوحا
او علم ينتفع به فان اعطاه ضرب ينتفع بعلمه غيره ورؤية دخول جهنم بانذار العاصي ليتوب وبشارة الى شيء من طغيانها او يشتمل بها لخلاف اعمال
البر منه او علم يصيبه عليه وبالا ورؤية الاتيان بالحج وبجعل عنا الى فعله او بفعله والصلوة باستقامة الرائي في الدين وانتشار ذكاة
الى الكعبة والامامة بما شئت او ولا ترك استقامة قبلته والركوع بالتوبة والسجود بالقربة وكونه فوق الكعبة بانه لا دين له دام الكعبة

الامام لان الكعبة الامام العادل ودخول الحرم بالامن والخروج منه بضده وغير ذلك مما ضبطه علماء التعبير والتاويل قوله مع ان
ترك الاعتماد متعين حتى فيما لو تم مجال العدة في ايضا مشكلاه فيه ان هذا الاشكال في غير محله بل الصحيح منع الحجية لعدم الملازمة بين الرؤيا و
الحكم الشرعي ليحصل بها العلم او الظن فانه لشريك انها المصادفة للواقع ولا غالبتها الجهات عديدة نظرا الى قوة احتمال الكذب كما هو الغالب
في النوم وقوة احتمال عدم كون المرئي هو النبي او الامام على تقدير صدق الرؤيا وان اعتقد الرائي في المنام كونه هو لقوة احتمال كونه
من باب رؤيا المعتقدة وقوة احتمال الانباء الواقعة المرتبة على تاويل حتى لا يعرفه الرائي او على تاويل لا تعلق له بمقام الحكم الشرعي حملا
وغلبة صدق الرؤيا في بعض حق الاشخاص لا يثبت شيئا من الاحتمالين الاخيرين فلا يحصل به علم ولا ظن ولو فرض حصول ظن ضعيف في بعض
الاحيان لبعض الاشخاص فهو يجري مجرى الظن الحاصل من القياس ونحوه واحتمال التعبد واضح الفساد والاخبار المستدل بها على الحجية قد عرفت
منع دلالتها من جهات عديدة قوله على سبعين جزء من اجزاء النبوة اه ذكر المجلسي في شرح الحديث انه لما غاب الله تعالى في آخر الزمان حججهم
تفضل عليهم واعطاهم رؤيا قويا في استنباط الاحكام الشرعية مما وصل اليهم من ائمتهم ولما حجب عنهم الوحي وخزانه اعطاهم الرؤيا
الصادقة ليعدما كان لغيرهم ليطلعهم عليهم بعض الحوادث قبل حدوثها وقيل انما يكون في زمان القائم على سبعين جزء اذ لعل المراد
ان النبوة اجزاء كثيرة سبعون منها من قبيل الرؤيا اي الاستنباط اليقيني لا الاجتهاد والظني ومنها الرؤيا الصادقة فهذا المعنى الحاصل
لاهل آخر الزمان على نحو تلك السبعين ومشابه لها وان كان في النبي اقوى ويحتمل ان يكون المعنى على نحو بعض اجزاء السبعين كما ورد
ان الرؤيا الصادقة جزء من سبعين جزء من النبوة اقول لقضية الجمع بين الرواية الاولى وعدة من الاخبار المشتملة على لفظ جزء من سبعين
جزء من النبوة ان يكون لفظة على للظرفية كما في قوله تعالى على حين غفلة نظرا الى ان حقيقة الظرفية الاشتمال لاعتبار اشتمال الظرف
على المظروف حقيقة او حكما ومنه اشتمال الكل على جزئه كما في قوله ع في خمس من الابل شاة اي مقدار شاة ومع هذا فوافق للفظان في المعنى
والظاهر من معنى كون اجزاء النبوة سبعين ان للنبي من محامد الخصال ومكارم الاخلاق والاحوال كالعصمة والعفة والمروة والفتوة والسخاوة
والشجاعة وشرافة الاصل حسبا ونسبا وطهارة المولد وطيبة النفس وكمال العقل والمعرفة والعلم والفضيلة والوحي والرؤيا الصادقة
وغيرها ما يبلغ سبعين خصلة ويصح عدها اجزاء النبوة وفي الامة المرحومة وان انقطعت النبوة بنوعها ع ربقي فيهم بعض خصال
الانبياء بفضل من الله سبحانه عليهم ومنه الرؤيا الصادقة وقد نقل في كتاب جامع الاخبار عن كتاب التعبير انه روي عن الائمة عليهم
السلم ان رؤيا المؤمن صحيحة لان نفسه طيبة ويقينه صحيح ويخرج روحه فيتلقى من الملائكة فهي وحي من الله العزيز الجبار وقال ع انقطع الوحي
وبقي المبشرات الا وهي نوم الصالحين والصالحات ولقد حدثني ابي عن جدي عن ابيه عليهم السلم ان رسول الله ص قال من رآني في المنام فقد
رآني لان الشيطان لا يتمثل في صورتي ولا في صورة احد من اوصيائي ولا في صورة احد من شيعتهم وان الرؤيا الصادقة جزء من سبعين
جزء من النبوة ومما بيناه علم ان ما نقله من الحديث ونظائره ايضا لا يشهد بمطلوبه لان صدق الرؤيا وكونه من اجزاء النبوة لا
يلازم الحجية في اثبات الحكم الشرعي لعدم كون هذه الاحاديث في سياق اعطاء هذا المطلب وكون صدقها اعم منها من جهات عديدة
كما عرفت سابقا وفي عدة من الروايات كون الرؤيا الصادقة جزء من ستة واربعين جزء من النبوة وفي رواية جزء من خمسة واربعين
جزء من النبوة ولعل هذا الاختلاف لاختلاف الانبياء في خصالهم الحميدة التي هي باجمعها من اعلام النبوة وخصائص النبي وقد
ذكر بعض العامة مناسبات اخر لهذا الاختلاف ومعنى الاحاديث بعيدة عن الطبع قوله قال لاصحابه هل من مبشرات يعني به الرؤيا اه قد
عرفت في الحديث السابق تفسير الامام ع المبشرات بنوم الصالحين والصالحات وحاصل معناها الرؤيا الصادقة المعبر عنها في بعض
الروايات بالرؤيا الصالحة فهذا ايضا لا يدل على مطلوبه قده قوله في الادلة العقلية اه اعلم ان دليل اثبات تحريم الظلم شرعا مثلا
بحسب اصطلاح المنطقيين هو مجموع مقدمتي قولنا الظلم قبيح وكل قبيح حرام ودليل اثبات ايجاب رد الوديعة عندهم ايضا انما هو
مجموع مقدمتي قولنا رد الوديعة حسن وكل حسن واجب فاما بحسب ما شاع عند الاصوليين من اطلاقه على المفرد فالدليل هو حسن

ورد الوديعة وقبح الظلم من حيث كونه لا من رد الوديعة والظلم وملزوما للايجاب والتحريم الشرعيين فالحكم العقلي هو الحسن والقبح
وكونه بحيث يتوصل به الى الحكم الشرعي عبارة عن دليليته التي يعبر عنها بالملازمة بينه وبين الحكم الشرعي من ايجاب وتحريم او
استحباب وكراهة او اباحة ايضا على قول فانتساب الادلة العقلية الى العقل كما هو مفاد ياء النسبة اما باستناد اثبات ذات الحكم
العقلي الى العقل او استناد المجموع منه ومن الملازمة بينه وبين الحكم الشرعي اليه والمسألة المتكفلة لاثبات الاول هي مسألة
التحسين والتقبيح العقليين على ما هو محل النزاع بين الاشاعرة والعدلية من الامامية وغيرهم والمتكفلة لاثبات الملازمة هي
مسألة الملازمة بين العقل والشرع على ما هو محل البحث بين اصحابنا الامامية لمصير بعض قليل منهم كما ستعرف الى انكار الملازمة
ولقد عقد المصنف هذا القانون لاثبات الملازمة واسقط البحث في مسألة التحسين والتقبيح العقليين جريا على عادة الاصحاب في
الكتب الاصولية اما لان استقلال العقل بادراك الحسن والقبح في بعض الاشياء من الواضحات التي لا حاجة لها الى البحث والبيان
لان المسألة من المسائل الكلامية المدونة في كتب الكلام المحققة ثمة فلا حاجة الى ايرادها في كتب الاصول فلا فائدة في الاعادة
قوله والمراد بالدليل العقلي اه وحيث ان الدليل العقلي نوع من مطلق الدليل اخص منه فالمقصود من التعريف بيان ...
المميزة له عن سائر ما يشاركه كالادلة السمعية لا من حيث الماهية المشتركة بينه وبين سائر ما يشاركه لان معرفة ... وهذه الحيثية قد حصلت
بتعريف مطلق الدليل بانه ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبري فالضمير ... عن ... الامكان وصحيح النظر كما
سبق الى بعض الاوهام ... تركيبه اخص اشتمال التعريف على ما اشتمل عليه تعريف الاعم مع زيادة ...
وملخص الدفع ان تعريف الاخص انما يقتضي معرفة الجهة المميزة لا معرفة الجهة المشتركة لحصول المعرفة من ... تعريف مطلق
الدليل وبالجملة ليس الغرض بتعريف الدليل العقلي بالتعريف كونه عقليا فلا يجب ان يوخذ فيه جميع القيود المأخوذة في تعريف الدليل هذا
كله على تقدير لزوم اعتبار القيدين في تعريف الدليل والا فلا اعتراض فلا حاجة الى التجشم دفعه قوله حكم عقلي اه هذا الحكم اعم
من حكمه في صغرى الدليل المنطقي كالحسن والقبح في المثالين المتقدمين وغيرهما مما يندرج في مسألة التحسين والتقبيح العقليين
وحكمه في كبراه كوجوب المقدمة على الوجه الكلي وحرمة الضد كذلك فانه حكم عقلي يتوصل به الى حكم شرعي هو وجوب طي مسافة
الحج ونحوه وحرمة الصلوة مكان ازالة النجاسة عن المسجد مثلا او نحوها في قياس منتظم بجعله كبرى هكذا طي مسافة الحج مقدمة
للواجب وكل مقدمة للواجب واجبة والصلوة مكان ازالة النجاسة عن المسجد ضد للمأمور به المضيق وكل ضد للمأمور به المضيق
حرام وكذلك حكمه بنفي الحكم الشرعي المعلق على شرط او وصف او غيرهما عند انتفاء ذلك الشرط او غيره على الوجه الكلي يتوصل
به في الموارد الخصوصية الى جزئيات ذلك الحكم كما في ابواب المفاهيم فلا يرد ان الحكمين ظاهر التعريف يقتضي انتفاء الكلية في بحث
وبحث المفهوم والضد قوله يتوصل به اه معناه تاثير الحكم العقلي في التوصل بحيث يصح اسناده اليه في العقل والعرف اسنادا
حقيقيا فلا يعتبر فيه كونه علة تامة له حتى يرد على عكس التعريف خروج الاحكام العقلية باجمعها اذ ليس فيها ما يكون علة تامة للتوصل
ولا يكفي فيه مجرد المدخلية فيه ليختل طرده بالمقدمات العقلية المعمولة في تتميم الاستدلال بالدليل الشرعي كوجوب اللطف وقبح
التكليف بما لا يطاق وقبح الخطاب بما له ظاهر واراده خلافه وقبح تاخير البيان عن وقت الحاجة وما اشبه ذلك وقلما يتفق في الادلة
الشرعية ما لا يحتاج تتميم الاستدلال به الى توسيط شيء من هذه المقدمات قوله الى حكم شرعي اه يراد به الحكم الفعلي الذي يجب التدين
به وبناء العمل عليه واقعيا كان كوجوب رد الوديعة وحرمة الظلم المتوصل اليهما بواسطة الحسن والقبح العقليين او ظاهريا مع ... على
علم ... الشرع بخلافه كاباحة تناول الاشياء النافعة الخالية عن امارة المفسدة فالمتوصل اليها بواسطة الحسن العقلي
بمعنى عدم كون الفعل على صفة توجب استحقاق الذم وهو معناه تعريف الحسن بما لا حرج في فعله وستعرف زيادة بيان في ذلك في
مسئلة الاباحة والحظر انشاء الله قوله منها ما يحكم به العقل من دون واسطة خطاب الشرع اه اي من دون توقف في حكمه على ملاحظة

خطاب الشرع والنظر فيه لا تفصيلا ولا اجمالا سواء ورد فيه من الشارع خطاب ام لا كحسن الاشياء وقبحها وهي المستقلات العقلية لاستقلال
العقل بادراك حسنها او قبحها قوله ومنها ما يحكم به بواسطة خطاب الشرع اه اي بملاحظته كحكمه بوجوب المقدمة بملاحظة الخطاب بذي
المقدمة وبحرمة الضد بملاحظة الخطاب بالمأمور به المضيق وبالانتفاء عند الانتفاء بملاحظة الخطاب المعلق على شرط او وصف او
غيرهما لئلا يلغو التعليق وذكر القيد وتسمى الاستلزامات العقلية لحكم العقل باستلزام ايجاب الشيء وجوب مقدماته واستلزام الامر
بالشيء لحرمة ضده واستلزام الوجود للانتفاء عند الانتفاء فالمفاهيم ايضا مندرجة في الاستلزامات فعطفها عليها في العبارة من باب
ذكر العام بعد الخاص قوله كوجوب قضاء الدين اه اراد بالوجوب والحرمة والاستحباب في الامثلة المذكورة الوجوب العقلي المرادف للحسن
الملزم وهو كون الفعل بحيث يستحق فاعله المدح وتاركه الذم والحرمة العقلية المرادفة للقبح وهو كون الفعل بحيث يستحق تاركه المدح
وفاعله الذم والاستحباب العقلي المرادف للحسن الغير الملزم وهو كون الفعل بحيث يستحق فاعله المدح ولا يستحق تاركه الذم والقرينة على ذلك
بياناته اللاحقة فلا يلزم اتحاد الدليل والمدلول لان دليل الحكم الشرعي من الوجوب بمعنى الطلب الحتمي للفعل والحرمة بمعنى الطلب الحتمي
للترك والاستحباب بمعنى الطلب الغير الحتمي هو الحسن والقبح لا غير قوله فكذلك من الواضح انه يدرك اه يعني ان الحكم العقلي من الحسن والقبح
يلازم الحكم الشرعي من الايجاب والتحريم والاستحباب والحاكم بالملازمة هو العقل كما انه الحاكم بالملزوم فكل من الملزوم والملازمة ثبت بالعقل
وادراكه بالاستقلال من غير توقف له على ورود خطاب من الشرع فيهما والى ذلك ايضا اشار فيما بعد بقوله وقد عرفت ان العقل يحكم على ...
من ذلك ايضا والملازمة المذكورة هو معنى كون الحكم العقلي دليلا على الحكم الشرعي في نظره الا انه يرد عليه ان ثبوت الملازمة على الوجه المذكور
لا يلازم الدليلية فان غاية ان العقل المدرك للحسن والقبح يدرك الحكم الشرعي اللازم لهما ايضا ادراكا قطعيا ودليلية الاول للثاني يفتقر
الى مقدمة اخرى وهي حجية ادراك العقل على معنى وجوب متابعة القطع العقلي وفيه نزاع اخر في مباحث حجية القطع والاخباريون ...
ينكرون حجية ادراكات العقل بطريق ... على نهج اخر واثبات المقدم لاثبات الملازمة غير ناهض عليه قوله مع ان المستفاد من الاخبار
الواردة في العقل والجهل اه في دلالة هذه الاخبار على المطلوب هنا نظر بل منع واضح فان سببية العقل للثواب والعقاب كما في الاخبار
ليست من حيث كونه حاكما او مدركا للحسن والقبح والحكم الشرعي والملازمة بينهما والا كان منتقضا ببعض المستقلات التي لا حكم للعقل فيها
اصلا بل من حيث كونه مناطا للتكليف وشرطا لصحته وما به يمتاز من يصح تكليفه عمن لا يصح ومرشدا للمكلفين الى اطاعة الله على معنى
موافقة اوامره ونواهيه ورادعا لهم عن معصيته التي هي عبارة عن مخالفة اوامره ونواهيه ولا يلازم شيء من ذلك كونه حاكما بالاستقلال
كما لا يخفى قوله انا كلما ندركه العقل حجة فلا بد ان يكون من جملة ما يحكي الله عنه اه منقول القول يمكن ان يقال ان حاصله انه ينتقل من القبح
العقلي في الشيء الى ان الحكم الموجود من الله عند المعصوم في ذلك الشيء انما هو النهي عنه وحرمته ومن الحسن العقلي في الشيء الى ان الحكم الموجود فيه
عند المعصومين انما هو الامر به ووجوبه ويشكل بان هذا الانتقال لا بد له من علة موجبة وتعليله بان النهي عن الحسن والامر بالقبيح كنفس
القبيح قبيح كما يشير اليه في العبارة اللاحقة مما يغني عن توسيط ما ثبت بالضرورة والاخبار من ان لكل امر من الامور حكما من الله تعالى وان
هذه الاحكام موجودة عند المعصومين لانه تعالى بينها لرسوله واودعها الرسول عند اوصيائه الائمة المعصومين فان الدليل على الملازمة
بين الحكم العقلي والحكم الشرعي يتم بمقدمة قبح الامر بالقبيح والنهي عن الحسن وان فرضنا عدم ثبوت ما ثبت بالضرورة والاخبار كما هو واضح قوله
والقول بان العقد الثاني من الادلة اه هذا القول من الاخباريين المنكرين لحجية ادراكات العقل وايراده هنا انما يناسب لو اريد به منع دليلية
الحكم العقلي للحكم الشرعي بعد تسليم الملازمة بينهما على الوجه المتقدم لا منع اصل الملازمة الذي مرجعه الى انكار ادراك العقل للحكم الشرعي
ايضا بعنوان القطع وما يذكره في رده انما يناسب ذلك لا منع الدليلية وقد اختلط عليه الامران قوله دون غيرهما اه وان كان التعبير هو الحكم
المقطوع به من جهة العقل المستقل ومرجعه الى انكار حجية ادراك العقل ووجوب متابعته حسبما بيناه وجوابه مقرر في مباحث حجية القطع
من تحقيقاتنا قوله ولا دليل على جواز العمل بهذا الحكم اه وان حصل القطع من جهة النوم بكونه حكما شرعيا وقد تقدم في بحث حجية القطع

المجلسي كلام في احتمال منع حجية العلم المستند الى النوم الا انه احتمل منع وجوب العمل به لا جوازه والفرق بينهما واضح والاجماع على عدم الفصل غير
واضح قوله ان من يدعي حكم العقل بوجوب رد الوديعة وحرمة الظلم يدعي القطع اه هذا مبني على الخلط المتقدم فلا ينفع في دفع كلام القائل
فانه يمنع الحجية ووجوب المتابعة على تقدير القطع لابتناء كلامه على انكار حجية ادراكات العقل لاختصاص الحجية عنده في القطع والظن من
السنة بمعنى قول المعصوم او فعله او تقريره فخلافنا انما هو في الكبرى لا في الصغرى فما ذكره فيما بعد من انه ان كان ولا بد من المناقشة
فليكن في منع حصول هذا القطع من جهة العقل وانه لا يمكن غير سديد قوله ان كل ما حكم فيه الشرع بحكم لو اطلع العقل اه والظاهر ان
المراد بحكم الشرع في جانب شرط القضية المعنى الفعلي الانشائي الذي يعبر عنه بالايجاب والتحريم وغيرهما وقد يحتمل ارادة الوصف النفساني
المعبر عنه بالحب والبغض او المحبوبية والمبغوضية او المجعول الواقعي المعبر عنه بالوجوب والحرمة وغيرهما واما حكم العقل في جانب الجزاء
فيراد به ما يعم حكمه الشأني التقديري المعلق على اطلاعه على صفات الفعل واحاطته بجميع جهاته المحسنة والمقبحة لئلا ينتقض بغير مستقلاته
التي لا يدرك فيها الا بعد خطاب الشرع الكاشف عن وجود الصفة المحسنة والمقبحة في الفعل الموجب للواقع فيكون حاصل معنى القضية
ان كل حكم حكم به الشرع من ايجاب وتحريم وغيرهما فهو بحيث لو اطلع العقل فيه على صفات الفعل واحاط بجميع جهاته لحكم به اي لادركه وحكم بما
يوافقه من الوجوب والحرمة العقليين اعني استحقاق المدح والذم وغيرهما قوله انتقض بالابتلاء ايضا مصلحته اه يعني الامر الابتلائي فانه امر
لاجل الابتلاء على معنى امتحان المكلف واعلام حاله لغيره فالابتلاء حسن في نفسه مصلحة في الفعل لو اطلع عليها العقل لادرك لذلك الامر
الابتلائي ولو فرض عدم وورود حجة فيه قوله مع انه قد يكون المراد بالامر محض الامتحان اه والمراد به وخطابا بانه تعالى علام حال المكلف
لغيره من الملائكة والانبياء كما في قصة ابرهيم والفرق بين هذا وسابقه ان الامتحان في الامر الابتلائي للموطنين الذي لم يكن معه في الفعل
مصلحة اصلا قد يفرض مصلحة في الفعل مرجحة للامر به وقد يفرض مرادا من الامر ومبنى الوجهين على ان الصيغة في الامر الموطنين هل هي
واردة على سبيل الحقيقة فيراد بها الطلب الحتمي لمصلحة الامتحان او على سبيل المجاز فالامر حينئذ لصورة الطلب لا لصيغة الموضوعة له
قصد الى امتحان المكلف بظهور عزمه على الفعل وتوطين نفسه للامتثال او لوقوع ضمن بيانه بعض مقدماته فيه خلاف وتحقيق المسئلة
يطلب في مسئلة الامر مع العلم بانتفاء شرطه من التعليقة قوله مع ان الايتاء امر مخصوص للامتحان اه كايتاء الذبح لامتحان ابرهيم
على غيره من الافعال فانه يقتضي حكمة مخصوصة به غير موجودة في غيره فهو بحيث لو اطلع العقل على هذه الحكمة فيه كما اطلع عليها
الشارع لحكم بالامر الابتلائي المفروض مراد ركه قوله احدهما ان ما حكم العقل بحسنه او قبحه اه مبنى هذا التقرير على اخذ الحكم في جانب المقدم
بمعنى الادراك العقلي لحسن الفعل او قبحه فيما يستقل بادراكه وفي جانب التالي بمعنى الايجاب والتحريم الشرعيين وغيرهما من الاحكام الخمس
التكليفية والملازمة بينهما بحيث يحكم العقل ايضا لادراكه كلا منهما بالاستقلال على ما تقدم بيانه في اوائل القانون وان كان فيه
مناقشة اوردناها في التعليقة فحاصل معنى القضية بعد الاغماض عن هذه المناقشة ان ما حكم العقل في الفعل بحسن او قبح فقد حكم
الشارع فيه بايجابه او تحريمه او غيرهما بادراك من العقل ايضا كادراكه الحسن والقبح قوله وثانيهما ان ما حكم العقل بانه مراد الله اه مبنى
ذلك على اخذ الحكم في جانب المقدم بمعنى الحكم الشرعي الذي ادركه العقل مع ادراكه الحسن القبح من ايجاب وتحريم وغيرهما وفي جانب التالي
بمعنى نفس ذلك الحكم ويراد من التفريع بيان اتحادهما وافادة العينية والموافقة بينهما والحاصل ان الموصول في جانب الشرط كناية عن
الايجاب او التحريم وغيرهما من حيث انه ادركه العقل مضافا الى ادراكه الحسن والقبح والحكم في جانب الجزاء عبارة عن نفس ذلك الحكم من حيث
انه صادر من الله سبحانه وهو يجرون عند اهل بيت العصمة فالموافق بالكسر والموافق بالفتح متحدان ذاتا متغايران اعتبارا قوله
والاظهر هو التقرير الاول اه لانه المتبادر مما يذكر في كلام الاصوليين من دعوى التلازم بين حكم العقل وحكم الشرع فانه ظاهر في
التغاير بين اللازم والملزوم ذاتا نحو تغاير المعلول والعلة قوله انما هو لتعاضد العقل بالنقل اه فان النقل الوارد فيما يستقل
به العقل لبيان الايجاب والتحريم الشرعيين يعاضد العقل المدرك لهذا الايجاب والتحريم بعد ادراكه الحسن والقبح وهو اللطف فانه

يقرب العبد الى الطاعة وهي موافقة الخطاب الذي يحرز موضوعها وهو الخطاب بمعنى الحكم الشرعي بالعقل ويبعد عن المعصية وهي مخالفة
الخطاب الذي يحرز موضوعها ايضا بالعقل لانه المدرك للحكم الشرعي ايضا بالفرض ففي قولهم بوجوب اللطف على الله تع وجعلهم
ارسال الرسل وانزال الكتب من اللطف الواجب عليه تعالى دلالة على ان العقل مع ادراكه الحسن والقبح العقليين يدرك الايجاب والتحريم
الشرعيين ايضا فتامل قوله وقد اورد على هذا القسم من الادلة العقلية وجوه من الاعتراض المورد هو الفاضل التوني المنكر للملازمة وبعده
شارح كتابه الوافية السيد صدر الدين ره وربما ادعي على خلافهما اجماع المخالف والموالف تحصيلا ونقولا في حد الاستفاضة القريبة من
التواتر بسيطا ومركبا على معنى ان كل من قال بحكم العقل قال بالملازمة بينه وبين حكم الشرع وكل من لم يقل به قال بها ايضا على تقدير
حكم العقل فالاشاعرة ايضا داخلة في الاجماع المذكور لا الزركشي منهم على ما حكي قوله فانها تدل على نفي التعذيب الا بعد بعث الرسول
اه واطلاقه يعم ما يستقل العقل بادراك حسنه وقبحه وكانه انما تركه لوضوحه قوله فلا يكون ما حكم العقل بوجوبه وحرمته لا بد
ان يقال مكان هذه العبارة فلا يكون ما ادرك العقل ايجابه وتحريمه واجبا شرعيا ولا حراما شرعيا ومعناه عدم كون ما ادركه العقل
من الايجاب والتحريم هو الحكم الشرعي الذي يعاقب ويعذب على مخالفته والا لزم من نفي التعذيب التناقض قوله ولا ملازمة بين الاستحقاق
وفعلية الجزاء هذا هو المعروف في رد الاستدلال وحاصله ان نفي التعذيب لا ينافي استحقاق العذاب لجواز العفو عن الذنب والواجب
الشرعي هو ما يستحق تاركه العقاب لا ما عوقب عليه فعلا كما ان الحرام الشرعي هو ما يستحق فاعله العقاب لا ما عوقب عليه فعلا
ومن العجب ان المستدل الذي هو الفاضل التوني في الوافية فسر الواجب والحرام الشرعيين في سابق كلامه تتمة بما يستحق فاعله الثواب و
تاركه العقاب وما يستحق تاركه الثواب وفاعله العقاب وهذا منه مناقض لاستدلاله قوله وقد اعترض عليه بان الواجب الشرعي هو ما
يجوز المكلف اه المعترض هو الفاضل المتقدم ذكره في اثناء البحث نقضا للرد المذكور ومضافا عليه الامر فعلى ما ذكره ولا في تفسير الواجب
الى هذا التفسير لا يخفى تهافت كلماته قوله وفيه ان هذه مناقشة في الاصطلاح اه حاصله ان مبنى الرد على الاصطلاح المعروف في معنى
الواجب فتغييره غير مجد في دفعه قوله يمكن الجواب عنه ايضا بان تجويز العقاب على ترك الفعل معناه كون الفعل بحيث يجوز الله تعالى
عليه بالنظر الى ذاته وهذا لا ينافي عدم جوازه لئلا يلزم كذبه تعالى في اخباره بنفي العذاب فيقال في الواجب العقلي على تقدير تسليم انه
الواجب الشرعي انه بحيث يجوز المكلف العقاب عليه بالنظر الى ذاته وان لم يجوزه بملاحظة اخباره تعالى بنفي التعذيب لئلا يلزم كذبه
تعالى كما في سائر موارد اخباره تعالى بالعفو من غير مستقلات العقل قوله واعترض ايضا اه هذا المعترض هو السيد صدر الدين شارح
الوافية فانه فسر الواجب كما نقله المصنف للرد المذكور قوله ودلالته على نفي التعذيب على الاباحة فيه منع واضح لجواز الواسطة وهو
العفو اذ ليس معنى ما يوجب تركه العقاب من حيث هو مخالفة ما يوجب تركه وجوب العقاب لئلا يجامع العفو والا كان منافيا لما علم ضرورة
من الدين وبالكتاب العزيز والسنة المتواترة من عفوه تعالى يوم القيمة في الجملة عن ذنوب المجرمين والاخبار في الايات المصرحة به فوق
حد الاحصاء بل ما يوجب جواز العقاب وهذا لا ينافيه عدم وقوع العقاب فيجمع بين كون الواجب العقلي واجبا شرعيا وبين مفاد الاية بانه
ما يوجب تركه جواز العقاب من حيث هو مخالفة وانه لا يوجب تركه وقوع العقاب من حيث اخباره تعالى بالعفو او بعدم التعذيب الذي
هو اعم منه ومن انتفاء موجب جواز العقاب قوله ولا تكليف الا بعد البيان ونحو ذلك اه من عمومات اصل البرائة فيما لا نص فيه كتابا
وسنة فيكون مفادها نفي العقاب على مخالفة الواجبات والمحرمات الواقعيين المستورين على المكلف الجاهل بالحكم الشرعي بسبب عدم
بلوغ البيان فلا يندرج فيهما ما نحن فيه لعدم جهالة الحكم الشرعي بحكم الملازمة بينه وبين الحكم العقلي فلا اطلاق في الاية ولو سلم فيخصص
بغير المستقلات لما مر من دليل الملازمة بل ادلتها او يعمم في الرسول كما ذكره المصنف فيما بعد فيندرج المستقل المذكور فيما سبق الغاية قوله
ولو نوقش في ادراك العقل بالاستقلال فانما هو كلام في الصغرى اه وحينئذ فانكار الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع كما عليه الفاضل
المتقدم ومن تبعه لا يتم الا بانكار ادراك العقل للحكم الشرعي ايضا بعد ادراكه الحسن والقبح فالمنكر لها منكر لهذا ايضا فهي من محل البحث

في مسئلة الملازمة لا حجية ادراكات العقل التي هي مناط دليلية الحكم العقلي للحكم الشرعي على تقدير قصر دليل الملازمة على العقل الله
للملازم بعد ادراكه الملزوم وقد ذكرنا مرارا ان النزاع في الملازمة غير النزاع في حجية ادراك العقل لان الاول في بعض تقاديره كلام في
ان العقل المدرك للحسن والقبح هل يدرك الحكم الشرعي تبعا ادراكا قطعيا او لا يدركه والثاني كلام في ان القطع العقلي المفروض حصوله في
مسئلة الملازمة هل هو حجة على معنى وجوب متابعته او لا والاية على تقدير تماميتها دلالة انما تصلح دليلا على كل من نفى ادراك العقل ونفى حجية
ذلك الادراك ومقصود الفاضل المذكور في الاستدلال بها على انكار الملازمة هو الاول فالجواب عنها بما ذكره من ان كلا منا انما هو على فرض
ادراك العقل بالاستقلال والمفروض انا ندعي استقلاله في بعض الامور وكل مجتهد مكلف بمقتضى فهمه فاذا جزم بشيء فهو المتبع فاذا ظهر
بعد ذلك خطاؤه فهو معذور كما هو معذور في خطائه في سمعيات الخلط بين المسئلتين كما هو واضح وقد وقع ذلك منه مرارا فيما تقدم من كلامه
قوله ولقد اغرب بعضهم حيث سلم ذلك في العقايد اه وهذا ايضا مما الخلط بين حجية مناط البرايع في مسئلة حجية ادراكات العقل فعده من
اقوال محل البحث غير سديد لابتنائه على الخلط المذكور وقوله يرجع الى التعذيب على الاعمال اه لا حاجة الى تكلف هذا الارجاع لوضوح امكان
دفع الاحتجاج بالاخبار المشار اليها بانها انما دلت على تعذيب عبدة الاوثان لمخالفتهم الواقع بعد انكشافه لهم فهو المناط في استحقاقهم التعذيب
وهذا بعينه موجود فيما يستقل فيه العقل من الفروع ايضا لان ادراك العقل فيها معناه انكشاف الواقع عنده ولازمه استحقاق التعذيب على
مخالفته بل استحقاق العقوبة على مخالفة الواقع بعد انكشافه من ضروريات العقول لا حاجة له الى الاستدلال قوله فهذا الحكم بادد بل
ترجيح المرجوح اه كونه محالا لان وجوب النظر في معرفة الله تعالى انما هو لكونه دفع الضرر المظنون اجماعا شرعيا ادراك وجوبه العقل بالاستقلال
ومعلل ادراك العقل هنا متبعا دون ادراكه بحرمة الظلم ووجوب رد الوديعة مع كون الجميع من الاعمال ترجيح بلا مرجح وقول بالفرق من دون
فارق واما كونه ترجيحا للمرجوح فلعله لادعاء ان ادراك العقل لقبح الغيبة وجوب النظر ونفسه حرمة الظلم ووجوب رد الوديعة فلان حسن النظر
نظري لانه مما يحكم به العقل بواسطة دفع الضرر المظنون بخلاف قبح الظلم وحسن رد الوديعة فان العقل يحكم بهما من دون وسط قوله
لسنا الالة لكنه خصصناه ولو صح عن ذلك بانها مؤولة اما بالتخصيص او التعميم في الرسل كما تم قوله وبما ان ما يصلح ويفسد يحصر
في بيان الرسول وتحصله ان بيانه تعالى ما يصلح وما يفسد اما بلسان الشرع او بلسان العقل وقد حصل هنا بلسان العقل ويصح اسناده
اليه تعالى بسبب خلقه العقل واعطائه اياه ويمكن الجواب ايضا بان المكناه في الروايات في مقام العرف بانها يحتاجون الى بيانه ولا حاجة
لهم فيما حسنه العقل او قبحه الى بيانه منه تعالى قوله ولا دلالة في الخبر على ان المراد ان الاحتجاج لا يتم الا بمجموع الامرين اه بل الدلالة من جهة
العطف بكلمة ثم المفيدة للترتيب على خلافه فيفيد الحجة له تعالى يحتج عليهم اولا باعطائهم العقل ثم بارسال الرسول وانزال الكتاب و
الاولى عطفا يستقل بادراكه العقل والثاني في غيره مما لا يستقل كما يرشد اليه التمثيل بالصلوة والصيام قوله واما مثل قوله كل شيء مطلق
اه هذا ايضا مما استدل به الفاضل التوني على انكاره الملازمة بتقريب انها دلت على اناطة الحرمة الشرعية في كل شيء ببلوغ النهي عنه الى
المكلف فلا حرمة ما لم يبلغ النهي وهو عام يشمل المستقلات العقلية ايضا فلو ادرك العقل القبح العقلي والتحريم الشرعي ملازمة واعتبرنا صحة ذلك
حرمته ببلوغ النهي قوله فلا يدل على ان كلما لم يرد فيه نص فهو مباح اه والتحقيق في الجواب منع شمول الخبر للمستقلات العقلية فان قوله في
وان كان كناية عن المباح لما في فعله وتركه من خلوهما من قبيل التكليف الا ان الاطلاق المتضمن للمنع الذي هو مجعول الغيد ولكن المراد بالاباحة هي
الاباحة الظاهرية لا الواقعية بدليل وقوعها مغياة بورود النهي وهذا في الاباحة الواقعية غير متصور ولاريب ان الاباحة الظاهرية موضوعها
الجاهل بالحكم الواقعي ولا جهل في المستقلات العقلية فلا تكون مندرجة في عموم الخبر سواء جعلناه للاخبار عن الواقع بمعنى نفس الامر
الجاهل بالحكم الواقعي من حيث هو جاهل او لانشاء الاباحة الظاهرية لموضوع الجاهل من حيث هو جاهل ايضا قوله قلت بعدما بينا
الندب مباحث الاخبار والادلة ان يقال في دفع السؤال ان الرخصة في القبيح لو ادرك قبحه قبيحة لا رخصة الجاهل الغافل عن ادراك القبح
الواقعي بل هذه الرخصة لكونها مخرجة للمورد من عنوان قبح على العدل الحكيم وهو التكليف بلا بيان والعقاب بلا اقامة البرهان حسن بل

في اعلى مراتب الحسن فان قبح الرخصة في القبيح نظير قبح الكذب وقبح التكليف بلا بيان والعقاب بلا اقامة البرهان نظير قبح الظلم
بل هذه من افراد الظلم الغير القابل للجهة المحسنة اصلا قوله بعد ان انضمام التكليف الشرعي بالتكليف العقلي اه اريد بالتكليف
الشرعي الايجاب والتحريم الشرعيين اللذين يدركهما العقل بعد ادراكه الوجوب والحرمة العقليين بالمعنى المرادف للحسن والقبح لا ما هو
مفاد الخطاب اللفظي والا لعبر عنه بالتكليف السمعي كما عبر به فيما بعد وعلى هذا فالوجه المذكور دليل لنا لا علينا والسر في ذلك
ان هذا الكلام من اصحابنا والمعتزلة انما قصد به اثبات الملازمة بين حكم العقل والحكم الشرعي بقاعدة اللطف فكيف يستدل به لنفي
الملازمة ومما يرشد الى ذلك ايضا ان جمهور العدلية جعلوا الايجاب والتحريم الشرعيين لطفا في الواجبات والمندوبات العقلية ولم
يقصدوا بذلك انه لا بد وان يكون بخطاب لفظي حتى في المستقلات لان غاية ما ذكروه كون الايجاب والندب بالمعنى المتضمن للطلب
الفعلي لطفا وهذا اعم من ان يكون مدلولا عليه بالعقل او بخطاب الشرع قوله سلمنا وجوب اللطف لكن وجوب كل لطف ممنوع
يعني ان قولهم بوجوب اللطف انما يسلم على طريقة القضية المهملة التي هي في قوة الجزئية بل على طريقة الجزئية خاصة فان اللطف منه ما
هو واجب من جملة التكليف السمعي فيما لا يستقل به العقل ومنه ما هو مندوب ومن جملة التكليف السمعي فيما يستقل به العقل
فبطل بذلك ما اطلقه المستدل من ان العقاب بدون اللطف قبيح فانه انما يسلم في الالطاف الواجبة لا المندوبة قوله فان التكاليف
المندوبة اه اي التكاليف السمعية الندبية التي يعبر عنها بالندب قبالا للايجاب المستفادين من الخطابات اللفظية فوصف الندب
بالنسبة الى التكليف انما هو باعتبار حال المتعلق وهذا الكلام ماخوذ مما ذكره جماعة منهم المحقق الثاني من ان السمعيات الطاف
في العقليات فانه عام للتكاليف الايجابية ايضا فقوله ايضا بربه تنظير التكاليف الندبية بالايجابية في كونها لطفا قوله لطف
في المندوبات العقلية اه كونها لطفا في المندوبات العقلية يقتضي كون المراد بالمندوب العقلي ما يدرك حسن الفعل الملزم فيه الا انه
بالعقل اعني كون الفعل بحيث يستحق فاعله المدح ولا يستحق تاركه الذم ولا يكون التكليف الندبي السمعي لطفا فيه الا اذا تعلم
محبوبيته لله سبحانه بل طلبا فعليا غير مانع من النقيض ليكون موافقته طاعة فيكون التكليف الندبي السمعي مقربا اليها ولكن يبقى
الكلام في مناسبة ذكر ذلك في تعليل قوله اذ كثير من الالطاف مندوبة فانه لا يخلو عن خفاء ولعل الوجه فيه ان قضية مناسبة الندب
كونه بانه مندوبة ايضا مندوبا لله تعالى بحيث لا قبح عليه في تركه فيكون من اللطف المندوب فيه نظر لعموم دليل وجوب اللطف عليه
تعالى للواجبات والمندوبات كالمحرمات والمكروهات وهو لزوم كونه تعالى بخيلا او لزوم نقض الغرض لولا فعله اللطف ولو حمل
المندوبات العقلية في كلامه على ما استقل العقل بادراك ندبها الشرعي باستلزام كون التكليف السمعي فيهما من اللطف المندوب الا انه
يتكلف تخصيص التكليفات الندبية بالذكر بملاحظة عموم العلة للتكليفات الايجابية ايضا ويمكن ان يكون النظر في المناسبة الى ما
وصفها ثانيا بكونها مؤكدة للواجبات العقلية كما ربما يشعر به ما سمعته عن المحقق الثاني من كونها على هذا التقدير زيادة في اللطف
الواجب فلا يمتنع ان يكون مندوبة قوله ومؤكدة للواجبات العقلية اه وقد تبع في هذا التعبير العطف المحقق الثاني فانه بعد ذكر
ما قاله الجماعة من ان السمعيات الطاف في العقليات قال ومعناه ان الواجب السمعي مقرب من الواجب العقلي بمعنى ان امتثاله باعث على امتثاله
فان من امتثل الواجبات السمعية كان اقرب الى امتثال الواجبات العقلية من غيره ولا معنى للطف الا ما يكون المكلف معه اقرب الى الطاعة
وكذا الندب السمعي مقرب من الندب العقلي ومؤكد لامتثال الواجب العقلي فهو زيادة في اللطف والزيادة في الواجب لا يمتنع ان يكون ندبا
انتهى والتاكيد هنا عبارة عن التقوية وحاصل معناه ان الندب السمعي بالنسبة الى الواجبات العقلية مما يوكده ويقوي الايجاب السمعي
الحاصل فيها فيكون لطفا اخر زائدا على اللطف الواجب الحاصل فيها بالفرض فيكون مندوبا والظاهر ان كلمة او في العبارة لمنع الخلو فيجوز
اجتماع اللطف الواجب واللطف المندوب في المندوبات السمعية بالنظر الى الاعتبارين وكونها بالنظر الى الواجبات العقلية لطفا فيها
مفصلا مما ذكره من ان من امتثل المندوبات السمعية كان اقرب الى امتثال الواجبات العقلية من غيره ممن لا يمتثلها ولكن الاصل هذه

التغير لا يخلو عندنا عن مناقشة لانه بظاهره يقتضي تقابل السمعيات للعقليات ذاتا وتغايرهما موضوعا الا كونهما حكمين
متواردين على موضوع واحد احدهما الوجوب والندب العقليان بالمعنى المتقدم في الحاشية السابقة والاخر الايجاب والندب
السمعيان بالمعنى الانشائي وهذا هو المعنى المفهوم من جمهور اصحابنا الامامية والمعتزلة وهو الظاهر ايضا من قولهم السمعيات
الطاف في العقليات قوله وقد يكتفى في اللطف اه اي يكتفى في اللطف فيما يستقل به العقل الحاصل من انضمام التكليف الشرعي
بالتكليف العقلي بالتكليف السمعي فيما لم يستقل به العقل كقوله تعالى واقم الصلوة فان الصلوة تنهى عن الفحشاء والمنكر لانه يوفق
اثر التكليف الشرعي فيما يستقل من التقريب الى الطاعة والتبعيد عن المعصية كما يتبين التعليل في الاية قوله كما يشير اليه قوله ان
الصلوة تنهى عن الفحشاء والمنكر اه كانه يريد بالفحشاء القبيح الذي استقل العقل بادراك قبحه وتحريمه وبالمنكر القبيح الذي كشف
الشرع عن قبحه بالمنع والتحريم وكون الصلوة ناهية عنهما اي باعثة على الامتناع منهما اما ما دام المصلي متشاغلا بالصلوة او
بالخاصية حتى في غير حال الصلوة ولو وقتا ما مع العزم بالتوفيق على التوبة الرافعة لما مضى المانعة عما استقبل وبكل منهما رواية
فمن الاول ما روي عن التوحيد عن الصادق قال الصلوة حجزة الله وذلك انها تحجز المصلي عن المعاصي ما دام في صلوته ثم تلا هذه الاية
ومن الثانية ما روي من ان فتى من الانصار كان يصلي الصلوات مع رسول الله ويرتكب الفواحش فوصف ذلك لرسول الله
فقال ان صلوته تنهاه يوما ما فلم يلبث ان تاب ويحتمل ان يكون هذا الوصف للصلوة باعتبار ان من يواظب الصلوات يبعد من
الفحشاء والمنكر من غيره قوله وقالوا بان العقل لا يدرك فيها شيئا اه وكذلك فاظرهم ايضا في مسئلة شكر المنعم فقالوا بان
العقل لا يحكم فيها بالوجوب قوله موقوف على حكم العقل باستواء الفعل والترك اه بل ادراكه لذلك الفعل والترك من حيث الخلو من
الجهات المحسنة والمقبحة بان يكون الشيء عند العقل بحيث لا يستحق فاعله ولا تاركه مدحا ولا ذما والاذن من ذلك انه يدرك ان الشارع
رخص فيها بحسب الواقع كلا من الفعل والترك لقبح الترجيح من غير مرجح اللازم من الامر بتحول الشيء او النهي عنه وهذا هو محل الاباحة
العقلية بحسب المفهوم ولم ينعقد في افعال المكلفين على ما يكون مصداقا له ولا على مثال له في كلام القوم فان غاية ما يمكن ان يقال
فيما يفرض مثالا له هو ان العقل لا يدرك فيه حسنا ولا قبحا وانما خلوه بحسب الواقع عن جميع الصفات المحسنة والصفات المقبحة فليس ما
يدركه العقل ولا طريق له الى ادراكه سوى خطاب الشرع كما هو الحال في المحرمات الشرعية بل عمدة خطاب الشرع كما هو الحال في المحرمات
بحرمتها قوله فاي شيء يبقى بعد ذلك لان يحكموا عليه بالاباحة اه بل لا شيء يحكم العقل فيه بالاباحة الواقعية بالاستقلال لما عرفت
من انه لا طريق له الى ادراك خلو الشيء في الواقع عن الصفات المحسنة والمقبحة قوله لا حكم للعقل فيها عند الكل اه فيه نظر بل منع واضح
فان ارتكاب ما لا منفعة فيه اصلا لغو وسفه وهو قبيح عقلا عند كل القائلين بالتحسين والتقبيح العقليين قوله وما ذكرنا ظهر ما في
كلام الفاضل الجواد اه لان قول الفاضل تنقسم الى الاحكام الخمسة يقتضي ان يكون في الاشياء الغير الضرورية ما اتفق فيه القائلون
بالتحسين والتقبيح العقليين على ان العقل يدرك فيه الاباحة الواقعية لكان قوله عند المعتزلة الظاهر في دعوى اتفاقهم عليه وقد عرفت
منعه وفي عبارة الفاضل خرازة اخرى من حيث ادراجه المباح العقلي فيما يدرك العقل حسنها او قبحها لان ملزوم الاباحة ادراكه خلو
الفعل والترك عن الحسن والقبح لا ادراكه الحسن او القبح الا ان يراد من ادراكهما ما يعم ادراك وجودهما وادراك انتفائهما او يراد من الحسن
الذي يدركه العقل ما يعم ما لا حرج في فعله ولا في تركه واقعا ولا يكون كذلك الا من حيث الخلو عن الحسن والقبح بمعنى استحقاق الفاعل
المدح او الذم لا خصوص ما يستحق فاعله المدح والذم وفي الكل تكلف قوله لانها منفعة خالية عن امارة المفسدة اه علل الثاني كما
في المتن بانا نتكلم على هذا التقدير ويمكن تعليل الاول به ايضا فان موضوع المسئلة ما اخذ فيه هذان القيدان اما الاول فلما بيننا
سابقا من لزوم السفه واللغو في ارتكاب ما لا منفعة فيه اصلا فيكون مما يدرك العقل قبحه واما الثاني فلان امارة المفسدة انما يدعو
ما يوجب ظن المضرة من غير ان يكون دليلا انه يخطا المورد في عنوان دفع الضرر المظنون الواجب عقلا فيقبح تركه ايضا وان يريد بها

الدليل الظني الكاشف عن وجود مفسدة واقعية فالمتبادر من هذا الدليل لا غير فيخرج عن موضوع المسئلة ايضا قوله والاذن من الله
تعالى في التصرف معلوم قطعا عقلا اه دعوى العلم بالاذن من الله تعالى في التصرف بمجرد الخلو عن امارة المفسدة بعيدة لانه لا يلازم خلوه
المفسدة الواقعية فاحتمال وجود المفسدة الاخروية قائم قطعا ومعه كيف يحصل العلم بالاذن في التصرف على وجه يستقل به الا باعتبار الواقعية يعنون
العظم وغاية ما يلزم من فقد البيان وانتفائه ثبوت الاذن بعنوان الاباحة الظاهرية وليست مرادة على ما سيذكره قوله انما هو التضرر وهو منتف
قطعا اه فيه ان انتفاء الضرر الدنيوي الادنى لا يلازم انتفاء الضرر الاخروي واحتماله قائم قطعا وهو المانع قوله كالاستظلال بحائط الغير
يحتمل كونه مثالا لما انتفى فيه تضرر الغير فالاتيان في كون المذكورات ايضا من مثل العنوان كما يحتمل كونه قبيحا للحمل الثاني بالمذكورات في انتفاء
تضرر الغير بعدم خروجها منه كما هو ظاهر عبارة المنتهى بل صريحها وبوجه اليه ولا يمنع الخروج وثانيا منع كون مدار الجواز فيها على مجرد انتفاء ضرر
الغير بل على اذنه المعلوم من مجاري العادات مع معلومية انتفاء الضرر الاخروي في نوع الاستظلال ونوع الاستضاءة بالنور ونوع التحرز بالنار
من ملاحظة مجاري العادات ايضا فتكون هذه المذكورات مع كونها منافع خالية عن امارات المفسدة العاجلة والاجلة مما ادرك العقل خلوها
عن الجهات المحسنة والمقبحة الواقعية فيرد نقضا لما ذكره سابقا من عدم وجود شيء فيما يستقل العقل بادراك حسنه وقبحه تفق القائلون
بالتحسين والتقبيح العقليين على اباحته العقلية ويندفع بها ما اورده على الفاضل الجواد قوله لا يوجب حصول تزلزل في ادراكه والتحقيق على
ما يساعد عليه النظر الدقيق ان العقل في حصا باحكمه ما لم يسد عنده فيها باب الاحتمال بجميع جهاته لا يحكم فيها بشيء فاحتمال وجود المفسدة في
الواقع وان لم نعلمها مانع عن ادراكه الحسن بالمعنى المذكور الملازم للاباحة الواقعية وانكاره مكابرة ولا يقاس هذا الاحتمال في محل المقال على
احتمال الوقوع والهدم في الحيطان المحكم البنيان الذي لا يعتني به العقلاء ولذا لا يتحرزون عن الجلوس تحتها لوضوح الفرق بين المقامين
خصوصا بعد ملاحظة كشف الشرع في مثل الغناء والفقاع والنظر الى الاجنبية الجميلة قوله وهو يستلزم التكليف بالمحال اه هذا واضح
الدفع لمنع الاستلزام فان غاية ما يلزم من تعارض الاحتمالين توقف العقل عن الحكم بالحرمة والوجوب الواقعيين فلا يلزم منه ادراكه الاباحة الواقعية
كما لا يخفى قوله وهو ان الحكم فيما نحن فيه لا يجتمع ومبنى هذا الاشكال على كون المراد مما يستقل العقل بادراك حسنه وقبحه ما يدرك فيه حسن
بمعنى ما لا حرج في فعله الذي فسره المصنف بان للفاعل القادر ان يفعله ولا يستحق الذم كما هو قضية الصول بانقسامه الى الاحكام الخمسة واما على
ما ذكره المصنف من عدم وجود شيء يتفق العدلية القائلون بالتحسين والتقبيح على ادراك العقل اباحته فلا وقع للاشكال لامكان الجمع بين النفي و
الاثبات بحمل الحسن المنفي على كون الفعل بحيث يستحق فاعله المدح والحسن المثبت على ما لا حرج فيه وكونه بحيث للفاعل القادر ان يفعله ولا
يستحق الذم فان عدم ادراك العقل الحسن بالمعنى الاول لا ينافي ادراكه الحسن بالمعنى الثاني واما على التعميم في معنى الحسن المنفي بما له في معنى الحسن المأخوذ
في عنوان ما يستقل العقل بادراك حسنه او قبحه الذي عليه مبنى الاشكال فيمكن الذب عنه بما ذكره بمنع كون ما نحن فيه مما لا يستقل فيه العقل المثاني
في استقلاله فيها بادراك الحسن او القبح او بادراك الحكم الشرعي بدون ملاحظة خطاب الشرع ولذا سمي البحث عنه على راي الاشاعرة بمسئلة التنزل
ولغوي بان معنى ما يستقل فيه العقل عند العدلية ما يستقل فيه عند جميعهم وكون ما نحن فيه مما لا يستقل فيه معناه عدم استقلاله عند كل العدلية
وهذا لا ينافي كونه ما يستقل فيه عند بعضهم والمفروض ان القائل بان العقل فيه يحكم بالاباحة او الحظر بعضهم لا كلهم وقال الغير بان عدم استقلال
العقل بادراك الحسن او القبح فيما نحن فيه لا ينافي استقلاله بادراك الحكم الشرعي من اباحة وحظر بدون واسطة الحسن والقبح والمفروض ان الاثبات
فيه ذكروا ان العقل يحكم بالاباحة والحظر لا بالحسن او القبح قوله بالنظر الى خصوصياتها اه يعني ان العقل اذا لاحظ اكل الفاكهة وشم الورد
لعنوانهما الخاص اي اكل الفاكهة من حيث هو اكل الفاكهة وشم الورد من حيث هو شم الورد من دون نظر الى عنوان عام مندرجا فيه وهو المنفعة
الخالية عن امارة المفسدة او التصرف في ملك الغير بدون اذنه لا يحكم فيهما بشيء من الحسن والقبح وهذا لا ينافي حكمه باحدهما فيهما باعتبار
اندراجه تحت هذا العنوان العام الذي استقل فيه بادراك حسنه كالاول وقبحه كالثاني قوله لا بتداء بمجرده عن ملاحظة شيء اخر اه اي لا
يحكم فيها بشيء من الحسن او القبح حكما شرعيا وهذا لا ينافي حكمه النظري باحدهما قوله لا مكان ان يقال شم الورد منفعة ما دون فيها اه اخذ الماذون

فيه في محمول الصغرى مجازا غير سديد لان عبارة لغوي للاكبر وهو قوله حسن بمعنى لا حرج في فعله ولا يستحق فاعله الذم ولو سلم المغايرة بينهما بحسب
المفهوم فحكم العقل على المنفعة بالحسن بالمعنى المذكور ليس باعتبار كونها مأذونا فيها بل باعتبار انها منفعة خالية عن امارة المفسدة و
كونها مأذونا فيها هو الحكم الشرعي الذي يتفرع على الحسن بالمعنى المذكور وبعبارة اخرى حكم العقل لانه عبارة عن الاباحة لان حكم العقل بالحسن
متفرع عليه قوله فقد علم حسنه بالخصوص اه فيه نظر لان حسنه علم باعتبار اندراجه تحت الاوسط العام وهو المنفعة لان الاكبر يسري الى
الاصغر بواسطة الاوسط وهذا ليس من الحكم على شم الورد بالحسن بعنوانه الخاص مع قطع النظر عن عنوان يندرج فيه نعم ان كان الموجه
المذكور ولا بد من المناقشة فيه فيورد عليه بنقضه ببعض ما يستقل فيه العقل بادراك قبحه كالظلم لتجيء المحكوم عليه بالقبح باعتبار اندراجه
في الظلم القبيح قوله بدليل لا يختص به اه يعني ان العقل اذا لاحظ شم الورد باعتبار ان فيه تطريب الدماغ مثلا لا يحكم عليه بشيء وهذا لا
ينافي حكمه عليه بالحسن بواسطة كونه منفعة خالية عن امارة المفسدة ويرد عليه رجوع التاخر الى الوجه الاول قوله لا يتم الا مع انضمام
كونه مأذونا فيه اه ما عرفته من ان كونه مأذونا فيه عبارة عن كونه مباحا وهو متفرع على الاكبر فلا يتوقف مع الاوسط في قياس
محمول نتيجته هذا الاكبر قوله لا فرق بين النفع الخاص والنفع العام او يعني ان تطريب الدماغ الذي هو النفع الحاصل في الغذ بوصف
كونه مأذونا فيه كان مثل النفع العام المأخوذ بهذا الوصف في صحة القياس اما اخذ فيهما فلا يبقى بينهما فرق قوله لا يجعل في شم الورد
اه يعني انه لا يوجد في شم الورد النفع الخاص الذي كان يوجد في رد الوديعة وهو حفظ العرض الذي هو مناط حكم العقل عليه بالحسن
فلا يقال شم الورد يحفظ العرض بل يقال انه يوجب منفعة ولما اعتبر كون المنفعة مأذونا فيها ففيه ما عرفت قوله مع انه غير
ملائم للسياق اه فان سياق كلام الموجه يقتضي ان العقل لا يحكم في شم الورد بشيء باعتبار النفع الخاص اعني تطريب الدماغ مع فرض
وجوده فيه بل انما يحكم فيه بالحسن باعتبار النفع العام اعني كونه منفعة مأذونا وقضية العرض كون عدم حكمه هنا باعتبار المنفعة
الخاصة الموجودة في رد الوديعة من جهة علم وجود نحو هذه المنفعة فيه من باب السالبة المنتفية الموضوع قوله مع صحة القياس
وانتاجه اه يعني كما ان القياس في رد الوديعة باعتبار النفع الخاص صحيح ومنتج فكذلك في شم الورد باعتبار النفع العام المأذون فيه فانه
ايضا صحيح ومنتج للحسن فلا مخرج لكون شم الورد محلا للنزاع عند القائلين بالتحسين والتقبيح العقليين دون رد الوديعة قوله و
ربما يدفع اصل الاشكال اه وكان منشأ هذا الدفع ملاحظة ما اخذ في موضوع هذا الاصل من الخلو عن امارة المفسدة فانه بمنزلة
فقد النص المأخوذ في موضوع اصل البراءة فيدعى ان حكم العقل هنا بالاباحة والحظر مع هذا القيد وهو يوجب اندراج المقام في عنوان
مجهول الحكم من حيث ان الخلو عن امارة المفسدة لا يوجب انتفاء المفسدة في الواقع وقضيته ان يكون الاباحة والحظر في كلام الباحثين
مطلوبين على وجه الحكم الظاهري المجعول للعنوان المجهول قوله مع ان مقتضى دليل الباحثين علمهم بالحكم اه فيه ما لا يخفى لان علمهم
بالحكم من اباحة وحظر لا ينافي كون ذلك الحكم المعلوم حكما ظاهريا مجعولا للعنوان المجهول نعم لو استظهر ارادة الحكم الواقعي من تمسك
المبيحين على ما حكي بانه لو كان لها حكم غير الاباحة لتبينه الشارع كان له وجه ويؤيده ان الحرمة المنوطة بعدم اذن المالك في التصرف لا تكون
الا حرمة واقعية وايد ايضا بما نقل من بعض بحجة بان المتوقف خاطر من حيث العمل اخذا بالاحتياط لقضائه بان الرجوع الى الاحتياط
الذي هو حكم ظاهري لا يكون الا بعد التوقف في الحكم الواقعي وفيه نظر لان التوقف قد يكون لاشتباه الحكم الظاهري مع امكان ان
يتضمن القول بارادة الحكم الظاهري العقلي بان مسئلة الحظر والاباحة مفروضة فيما لا حكم فيه من الشرع اصلا ولذا جعل عنوانها
الاشياء الغير الضرورية قبل الشرع فحصل النزاع في انه هل لها في الظاهر حكم من العقل بحظر او اباحة الى ورود الشرع بعدا ولا وهذا
بخلاف مسئلة البراءة والاباحة الآتية فانها مفروضة فيما ورد فيه حكم بالخصوص وجهل ذلك الحكم دائرا بين كونه الوجوب او
خلافه فحصل الاختلاف في تعيين حكمه الثانوي المجعول لما لم يعلم حكمه بالخصوص من حيث هو كذلك فالحكم الظاهري على ما يعطاه
من الفرق بين المسئلتين له اعتبارات ونوعان احدهما العقلي الثابت لما لا حكم فيه من الشرع اصلا وثانيهما لما لم يعلم حكمه بالخصوص

بعد

بعد العلم بثبوت حكم فيه من الشرع في الواقع فليتدبر قوله اذ ذلك اشكال سار في جميع الاحكام اه والاولى في دفع الاشكال ان يقال
ان مقابلة الحكم الظاهري للحكم الواقعي ليست ابتداء بالموضوع بل باعتبار الموضوع من حيث دخول الجهل فيه وعدمه فالاباحة والحظر
الظاهريان في الخلاف في نوعي الاباحة والحرمة في الاحكام التكليفية لا ترد على الخمس في ان كلا واحد من الخمس باعتبار الموضوع ينقسم
الى الواقعي والظاهري فالواقعي هو اللاحق من حيث هو هو لعنوانها الخاص والظاهري ما يلحق الواقعة لجهالة حكمها الواقعي
اي لانه الجهل فيه عن الحقيقي الحكم قوله وحينئذ فالتوقف لا يتطوع اه الاعتراف بذلك اعتراف بعدم حكم العقل بالاباحة الواقعية لما
ذكرناه سابقا من ان [illegible] العقل انها [illegible] بالاعمال جميعها انه لا يدرك شيئا ولا يحكم بشيء الا انه يحكم ولكن بحكم ظني
فان قلت لا يقال من موجب [illegible] بكون الشيء منفعة نفسانية لا يصلح امارة موجبة للعلم
مع المفسدة [illegible] وعدم وجوبها قوله اما باستصحاب الاباحة السابقة على بعثة النبي صلى الله عليه وآله
فرض [illegible] حكم العقل [illegible] فهو متيقن العدم كما ذكرناه وان فرض نفس الحدث فهو الاباحة كما هو ظاهر [illegible]
[illegible] حكم العقل بها قبل بعثة النبي [illegible] ساقطة [illegible]
[illegible] الاستصحاب [illegible] واستصحاب عدم ورود النهي [illegible]
[illegible] المدرك [illegible] المانع انما يجدي [illegible]
المنع [illegible] الفرع والاصل اما الاول فلما عرفت من ان [illegible] واما الثاني فلعدم [illegible] الادلة
العقلية المعتبرة [illegible] الاجماع والضرورة القائمين على بطلان اعمال اصل البراءة في جميع [illegible]
[illegible] على عدم [illegible] الاحتياط بالتصريب [illegible] هذا الدليل بالعقلي لكونه مقدمة عقلية
فكونه [illegible] المجتهد [illegible] العقل [illegible] الاجماع والضرورة انما
هو [illegible] الاحتمال [illegible] العقل [illegible] جميع الاحتمالات فالحاكم بتعيين [illegible] هو العقل المستقل [illegible]
[illegible] المجتهد [illegible] اثباته [illegible] المجتهد لا يكون [illegible] حال الادلة بل اجتهاده
حال [illegible] المجتهد [illegible] نعم يمكن ان يقال [illegible] يكون هذا البحث الفقهي مسئلة اصولية لكونه
بحثا عن حال الادلة القطعية والادلة العقلية من حيث انه يحصل منها الظن بالمسائل الفقهية او لا يحصل قوله فقد يحصل
الادلة العقلية اه وهو ان يكون الادلة العقلي ظنا وقد عرفت [illegible] ان العقل في القضايا [illegible] منها الحكم اما
لا حكم له اصلا او يكون حكمه على وجه القطع قوله مثلا ان العقل يحكم حكما [illegible] ما كان على ما كان [illegible] ان العقل لا يحكم بالبقاء
اصلا لا حكما قطعيا ولا ظنيا نعم لو حصل الظن به بملاحظة الغلبة والعادة او نحوهما فلا كلام ان سلمناه ولكنه ليس من حكم
العقل بالبقاء ظنا [illegible] كما لا يخفى قوله من جملة الادلة العقلية اصالة البراءة اه وعده من الادلة العقلية لعله بملاحظة قبح
التكليف بلا بيان [illegible] العقاب [illegible] بحكم [illegible] المكلف الشاك في الحكم الواقعي بوصف كونه شاكا عن التكليف
الالزامي المشكوك فيه من ايجاب وتحريم [illegible] المحتمل [illegible] والفعل [illegible] كونها مخالفة الوجوب او التحريم الواقعي
وهو البراءة [illegible] الدليل بل من قبيل المدلول [illegible] كونه على الوجه الكلي وبالجملة فهو مدلول [illegible] تارة من الادلة
العقلية واخرى من الادلة النقلية [illegible] قوله الاول استصحاب البراءة السابقة اه هذا ايضا غير سديد لان
الاستصحاب [illegible] المتيقن الثبوت المشكوك البقاء سواء كانت وجود شيء او عدمه فيحكم ببقائها في الآن اللاحق
معولا على ثبوته في الآن السابق ولا يعتبر ذلك في اصل البراءة سواء كان هناك حالة سابقة ولكنها لا يلاحظ ولا كما في خلق الساعة
اذا شك في تكليفه ايجابا او تحريما في واقعة قوله الثاني ان القاعدة المستفادة من العقل والنقل اه هذا هو الصحيح فالاصل هنا براءة

القاعدة لاعتبر وتقريرها خلو ذمة المكلف عن التكليف المشكوك فيه او العقوبة والمؤاخذة المشكوك فيهما فاضافتها الى البرائة لامية
ويحتمل كونها بيانية قوله الثالث ان الراجح عند العقل براءة الذمة اه هذا لا يتم الا ان يكون مراده القوم محل اشكال وحمله الرجحان على
تقدير كونه المراد من باب الظن كما اشار اليه بقوله ان جعلنا الراجح الخ محل منع فان حكم العقل على المكلف الشاك بالبرائة اعني خلو ذمته من جهة
قبح التكليف بلا بيان وقبح العقاب بلا اقامة البرهان وقبح تكليفه بالايطاق قطعي غاية ما هنا للشكوك في هذا الحكم المقطوع به حكما ظاهريا
لاخذ الشك في موضوعه لا واقعيا لعرض الشك فيه ومن هنا يقال ان الاصول العملية التي منها اصل البرائة لا نظر فيها الى الواقع ولذا
متعرضة لبيانه لدخول الشك في موضوعاتها والمراد بالشك هنا ما يعم الظن الغير المعتبر فانه من جهة عدم الحجية والاعتبار في حكم الشك
قوله ويمكن الفرق بنحو اخر وهو ان يقال ان ذلك الاصل ناظر اه وهذا هو الحق الذي لا محيص عنه فان هذا الاصل ان قلنا به متعرض للواقع
بنفي الحكم المشكوك فيه بحسب الواقع جار في موارد التكليف وموارد الوضع معا الا انه يختص بالوقائع التي يعم بها البلوى لعدم دلالة عدم
الدليل على العدم فيما لا يعم به البلوى بخلاف اصل البرائة فانه ليس متعرضا للواقع اصلا لا بالاثبات ولا بالنفي بل مفاده على ما بيناه من الخلو ذمة
المكلف عن التكليف الالزامي الايجابي والتحريمي وان كان الحكم المجعول للواقعة من حيث هي هو الوجوب والحرمة فانه لكونه مجهولا لم يتوجه الى المكلف
ولم يكن شاغلا لذمته وهو المراد من قوله وهي ناظرة الى نفي تعلقها بالمجهول بعد الى اخره ما المكلفين فاصل البرائة على هذا الفرق ليس نوعا من الاصل
المذكور بل بينهما تباين كلي وان كان يجوز الاول اخص منه في الثاني قوله ومن جهة الاخبار الصحيحة اه اثبات ذلك من جهة الاخبار مشكل بل
موضع منع فان مقتضاها ما يستفاد من الاخبار وجوب ترتيب آثار الحالة السابقة المتيقنة على الشيء في زمان الشك في بقاء تلك الحالة مع احتمال
عدم بقائها فلا يكون الا حكما ظاهريا لدخول الشك في الواقع والجهل به في موضوعه قوله ثم ان الاستدلال باصل البرائة اما فيما يستقل العقل
بالحكم بالاباحة فيه منع جواز اصل البرائة فيما يجري فيه اصل الاباحة بمعنى الحكم العقلي بالاباحة قبل ورود الشرع فانا لم نجد مانعا لعلم الاجمالي
بثبوت حكم للواقعة مجهول لنا مردد بين الوجوب وعدمه او الحرمة وغيرها لما انتهينا اليه في الحواشي السابقة من تغاير موضوعيهما فان الحكم
فيه من الشرع اصلا يغاير ما تبعية حكم وجهل ذلك الحكم كما لا يخفى قوله لا اباحة في ان يكون في ذلك الشيء مفسدة اه فان موضوع هذا الحكم من
العقل ما كان خاليا عن امارة المفسدة لا ما لم يكن فيه مفسدة في الواقع غاية الامر ان يكون حكمه بالاباحة تعليقيا لكونه مراعى بعدم كشف
الشرع عن وجود المفسدة فاذا كشف عن وجودها كما في كثير من الاشياء النافعة التي كانت قبل الشرع خالية عن امارة المفسدة كالغناء والنظر
الى الاجنبية وشرب الفقاع ونحو ذلك ارتفع هذا الحكم لارتفاع موضوعه قوله فيحصل الظن من عدم الوجدان بعدم الوجود اه فيه من
الخلط ما لا يخفى لان الظن بعدم الوجود من جهة عدم الوجدان انما يعتبر في الاصل الاخر المعتبر عنه بعدم الدليل دليل العدم لا في اصل
البرائة الغير المتعرض للواقع باثبات ولا نفي وقد عرفت انه ليس من انواع الاصل المذكور وتفصيل التحقيق في الحقيقة خارج عن اصل البرائة
جار في الاصل الاخر على القول به قوله للزوم التكليف بما لا يطاق اه تحقيق حكم … عنه بالايطاق مع امكان الاحتياط
ما اختيار الفعل في محتمل الوجوب والترك في محتمل الحرمة مشكل اذ ليس البحث في المكلف الغافل بل في الشاك الملتفت ثم انما … قبح
التكليف بلا بيان والعقاب بلا اقامة البرهان قوله فيظهر منه انه دليل لاماميه اه بناء على ظهور الضمير في ارادة معاشر الامامية لا في ارادة
نفسه جلالا قوله وعدم التعذيب كناية عن انه ليس هنالك ايجاب وتحريم اه كانه اراد به نفي تعلقهما بالمكلف الجاهل لجهله وان كانا ثابتين
بحسب الواقع فان مفاد الاية والله اعلم نفي استحقاق العذاب باعتبار كون الجهل عذرا مانعا من تعلق الحكم الالزامي الواقعي على تقدير ثبوته
بالمكلف الجاهل ما دام جاهلا ما عينا لانتفاء اصل الحكم الالزامي بحسب الواقع حتى لا يتضح الاستدلال بها على اصل البرائة الغير المتعرض للواقع
باثبات ولا نفي قوله حيث جمع في كلامه بين الاستدلال بالاية لاصل البرائة اه فان الاستدلال بها لاصل البرائة مبني على جعل نفي التعذيب كناية
عن نفي تعلق التكليف الالزامي بذمة المكلف الجاهل ايجابا وتحريما وان كانا ثابتين في الواقع ولا يتم الا فيما لا يستقل العقل بادراك حسنه او قبحه
او على انكار ادراكه الايجاب والتحريم الشرعيين بعض فيما ادرك حسنه او قبحه ودفع الاشكال بالتزام العفو مبني على منع كونه لنفي تعلق التكليف

الالزامي ايجابا وتحريما فيما استقل بادراك حسنه او قبحه لجواز كونه اخبارا بالعفو عن المعصية الغير المنافي لثبوت تعلق احدهما ويمكن دفع
التنافي بان العقل يدرك لنا احد الحكمين فيما استقل بادراك حسنه او قبحه بحسب الواقع وهذا لا يلازم كونهما ادركه شاغلا لذمة
المكلف ايضا بحيث يعاقب على مخالفته والاخبار بالعفو مثبتا لهذا المعنى وحاصله العفو عن مخالفة الواقع لعدم كونه شاغلا لذمة
المكلف فيرجع حاصل الاستدلال بها لاصل البرائة الى ان الواقع الذي عفي عن مخالفته بمقتضى الاية اعم مما ادركه العقل وما لم يدركه
نعم يرد عليه ان ارجاع للمسئلة في الاحكام العقلية الى انكار حجية ادراكات العقل من جهة الاية فلا يتم الا على مذاق من يسلم اصل
الادراك العقلي للحكم الشرعي وينفي حجيته وبعض الاعاظم منهم قوله وقوله تعالى ليهلك من هلك عن بينة اه وجه الاستدلال انه تعالى
قصر الهلاك على صورة وجود البينة فيدل على انتفائه عند انتفاء البينة والهلاك كناية اما عن المعصية الباعثة لترتب العقوبة
الاخروية او عن الوقوع في العقوبة الناشئ من المعصية واياما كان فمفاد الاية ان مناط الثواب والعقاب في دار الاخرة انما هو ورود
البيان وبلوغه الى المكلف وبدونه لا ثواب ولا عقاب اذ لا اطاعة ولا معصية وهذا يتم ما لو ثبت الحكم الالزامي في الواقع ولكنه لم
يتوجه الخطاب الى المكلف لوجود المانع وهو جهل المكلف قوله لا يكلف الله نفسا الا ما اتيها اه فان الموصول كناية عن الحكم الواقعي
المجعول الذي لا يبلغ حد التكليف الشاغل للذمة الا بوروده وبيانه للمكلف ومعرفته له فقوله اتيها اي اعطاها ذلك الحكم وبينه لها و
اعلمها به وعينه ما قيل او ردنا هنا في التعليقة قوله مطلق حتى يرد فيه نهي اه اي خال عن قيد التكليف الالزامي وان كان حكمه المجعول
هو المنع من فعله او تركه وورود النهي ظاهر في بلوغ منع من الشارع الى المكلف فحاصل معنى الرواية ان كل شيء خال عن التكليف الالزامي
الشاغل لذمة المكلف ما لم يبلغ المنع الشرعي عنه فعلا او تركا اليه وانه مرخص في فعله او تركه الى ان يبلغ المنع الشرعي اليه والفرق
بين المعنيين ان قضية الرواية يحتمل الاخبار والانشاء والاول مبني على ارادة الاخبار والثاني على ارادة الانشاء اي انشاء الرخصة
والاباحة الظاهرية قوله والطيرة اه بكسر المهملة وفتح المثناة مع جواز سكونها بمعنى التطير وهو في الاصل التشأم وهو التحدث
بالشر والشؤم والمكروه وانما سمي التطير من الطير لان العرب كانوا يتشاءمون بالطيور ولا سيما الغراب وبالجملة كان ذلك يصدهم عن
مشاغلهم وعلاجه عدم الاعتناء به ومراتب العمل بوجوب تسليم الامر الى الله سبحانه والتوكل عليه كما ورد في الخبر انه يذهبه الله بالتوكل
وهو المعنى المأمور به فيها في غير واحدة من الروايات حيث قال ع واذا تطيرت فامض قوله والتفكر في الوسوسة في الخلق اه هذا
يحتمل معنيين الاول وسوسة الشيطان عند التفكر في امر الخلقة مثل ما ورد في الخبر من انه جاء رجل الى النبي ص فقال يا رسول الله ص
هلكت فقال ص اتاك الخبيث فقال لك من خلقك فقلت الله فقال الله من خلقه فقال اي والذي بعثك بالحق قال ذاك والله محض
الايمان الثاني الوسوسة في الناس عند التفكر في امورهم على معنى سوء الظن بهم الذي اصله من الشيطان قوله ما لم ينطقوا بشفة اه
بمقتضى القرينة قيد للوسوسة ويفيد اختصاص الرفع في سوء الظن بالخلق بصورة عدم تحقق المظنون في الخارج على معنى عدم ذكره وافشائه
واشاعته للناس قوله فان رفع المؤاخذة اه وانما حمل على رفع المؤاخذة محافظة على كلام المعصوم عن الكذب لوضوح عدم كون اعيان
التسعة مرفوعة عن الامة قوله قال ما حجب الله علمه عن العباد اه وجه الدلالة انه اسند حجب العلم الى الله تعالى وهذا يقتضي كون
الموصول كناية عما من شانه ان يبينه الله تعالى وليس الا الحكم الكلي المجعول للواقعة ومعنى كونه موضوعا عنهم كونه مرفوعا عن ذمتهم
على معنى خلوها عن ذلك الحكم … الرواية مخصوصة بالشبهة الحكمية كما في فرائد الدقائق عند قوله الا لعقاب هذا انما
حجب الله علمه عن العباد وكلما حجب علمه عن العباد فهو موضوع عنهم فهذا موضوع عنهم قوله مثل قوله ع ايما امرء ركب شيئا
بجهالة اه اي من ارتكب شيئا من المشتبه لجهله بحكمه الواقعي المجعول فليس عليه شيء من المؤاخذة والعقاب في شمولها للشبهات الحكمية مع
شمولها لما احتمل الوجوب نظر لظهورها في الجهل بالموضوع الخارجي كما لو شرب الخمر الواقعي باعتقاد انه خل بل ادعى ظهورها في الجهالة
في الرواية ونظائرها في الجهل المركب وهو اعتقاد الصواب فيما ليس بصواب في الواقع فلا يعم الشاك المتردد في كونه صوابا او خطاء بل

تدريجا لظهورها في صورة الغفلة كما لو شرب الخمر غفلة عن خمريته او حرمته فالرواية مسوقة لاعطاء حكم للغافل في الابتداء
الجهل مع الالتفات كصورة الشك والتردد قوله ودعوى ان الثاني في سعة ما لم يعلموا الخ اقول لفظة سعة يحتمل كونها منكرة كما
مصدرية او معرفة بالاضافة فتكون لفظة ما موصولة وعلى التقديرين يتم المطلوب بدلالة ان السعة عبارة عما يقابل الضيق
تقابل التضاد او العدم والملكة والتكليف الالزامي ايجابا وتحريما ضيق المتضمن للمنع من تركه او فعله يضيق الامر على المكلف
عليه السلام كناية اما عن عدم هذا الضيق وعن الرخصة في الفعل او الترك ما لم يعلموا الضيق بجهته حكمية او موضوعية على قرائة
المصدرية او في ما لم يعلموا الضيق من جهته حكمية او موضوعية على قرائة الموصولة بناء على كون الاضافة لامية او فيه بتقدير وسط
حذف مضاف بالنوم قوله فان رجحناها الغرض من التقسيم الى الحلال والحرام وكذا التعميم لا يدرج الافعال الاضطرارية في العنوان
الا ما استعمل الموقع الا في خروجها منه بعد كون الفعل محلا للاضطرار الى الافعال الغير الاضطرارية
التي يتحقق فيها صورة الاشتباه مع ان الحرام العقلي في الاضطرار بالنسبة الى الفعل فان الاضطرار قد يرجع الى الحرمة الشرعية بكونه
يتصف محله بالحرمة العقلية والمثل له بالتعيين والتقوى في هواء الغير صحيح لان الفعل الاضطراري هو اصل التصرف لكونه
في هواء الغير غصبا فهو محرم شرعا الا عقلا ولو فرض الاضطرار فيه ايضا كما في المحبوس في المكان المغصوب ونحوه ممن لا يتمكن
من الخروج منه لوجوب المنع الحرمة حتى عقلا عن الحلية التي لم يترتب عليها ايضا ولا يترتب عليها الرخصة في الامتناع لعدم ثبوته فانها امر
لا منع منها عقلا وشرعا كما ان الاضطرار فيها وهو مع الرخصة فتكون كافعال البهائم والصبيان والمجانين خالية عن الحكم ايضا
ولذا جعلها الموجبة لا يتصف بهما جميعا الذي يبنيها قوله ولعدم ظهور الرواية بحيث يشمل الشبهة في نفس الحكم الشرعي الموجه السيد
صدد البيان في شرح الوافية وسيبني هذا التوجيه على جعل الشيء مفهوما عاما متناولا للعنوان الكلي والموضوع الخارجي مع حمل الظرف
على الاشتمال الثاني الاحتمالي لا الفعلي الخارجي نحو اشتمال الكل على اجزائه واشتمال الكلي على افراده وذلك كما في الحمل للحل والحرمة
كان من قبيل الموضوع الخارجي والعنوان الكلي فانه باعتبار الابهام قابل للاتصاف بكل من الحل والحرمة فيكون مشتملا على المحتمل القابلية
اشتمالا فعليا على الحلال والحرام وهذا اضعف الوجوه المحتملة في الظرفية لظهور هذا في الاشتمال الفعلي على الحلال والحرام وهذا
مشتمل على احتمال الحل والحرمة مع كونه بحسب الواقع على صفة الاتصاف الحقيقي اما حلالا او حراما مع ما يرد عليه من عدم مساعدة
ظاهر لفظي الحلال والحرام عليه الا على اعتبار لمن الحلال المشتق على المصدر وعدم ملائمة لفظ الحرام بعينه في قوله حتى يعرف الحرام
بعينه لان المناسب له التعبير بحرمته لا الحرام ونسبة عدم ملائمة كلمة منه ايضا لا لفظ بعينه لاشعارهما بوجود الحرام في الشيء على سبيل
الاحتمال والتردد ولو ترمه علو الوصف عن الفائدة كما سيأتيه قوله وليس الغرض من ذكر هذا الوصف بحرد الاحتراز بل هو مع بيان
ما فيه للاشتباه فان الجملة الظرفية صفة لقوله لشيء وكل قيد وارد في الكلام اذا كان احترازيا فهو لافادة ثبوت الحكم لمحل القيد
ونفيه عن غير محل القيد وهو الاحتراز ومحل الوصف فيما نحن فيه ما فيه الاشتباه فثبت له الحلية الظاهرية المستفادة من قوله
فهو حلال لك ويخرج منه المذكورات لانتفاء الوصف عنها كما ذكره وفيه نظر لان حاصل ما ذكره ان الوصف لبيان موضوع الحلية
المذكورة وهو المشتبه مع اخراج المذكورات عن هذا الحكم ليكون مفاد الرواية اثبات الحلية للمشتبه ونفيها عما لا اشتباه فيه
هذه الفائدة حاصلة بدونه بملاحظة الغاية في قوله حتى تعرف لوجوب مغايرة الغاية للمغيا واذا كانت الغاية هي صورة معرفة
الحرمة فلا جرم يكون المغيا هو صورة عدم معرفة الحرمة ولا تكون الا صورة الاشتباه فالغاية بنفسها تفيد ذلك فتكون الرواية مسوقة
لبيان حكم المشتبه مع خروج المذكورات بذلك من هذا الحكم ولا حاجة معه الى اعتبار قيد اخر فيلزم خلو الوصف عن الفائدة كما
اشرنا اليه في الحاشية السابقة ويتضح ما ذكرناه غاية الاتضاح بالتأمل في ما في رواية اخرى عن الصادق عليه السلام كل شيء هو لك حلال
حتى يعلم انه حرام الخ وقد نقلها المصنف في ما بعد قوله سواء علم حكم الكلي فوقه او تحته والكلي المعلوم حكمه الذي فوق المشتبه كالمذكى

بالقياس الى اللحم المشترى من مجهول الحال المشكوك في حله وحرمته وهو بحيث لو علم ان اللحم المذكى لعلم حكمه وكذلك المشتبه بالقياس اليه
اذا علم انه واحد منهما والكلي المعلوم حكمه الذي تحت المشتبه كالفقاع بالقياس الى كلي المسكر المشتبه حكمه مع معلومية حرمة الفقاع المشكوك
في كونه مسكرا وهو بحيث لو علم تحقق المسكر فيه لعلم حكم المسكر ايضا لانه يعلم ان الفقاع انما حرم لاجل كونه مسكرا وهو كلي تحته والا فلا يعلم
حكم المسكر لانه يعلم انه انما حرم لعنوانه الخاص لا يخفى ما فيه من التكلف قوله فيلزم استعمال قوله فيه حلال وحرام في معنيين اي حاصل
المعنيين قابلية الاتصاف باحدهما وفعلية الاتصاف بهما على معنى انقسامه اليهما فيخرج بالاول ما لا يقبل الاتصاف اصلا وبالثاني ما لا يتصف
فعلا بهما او باحدهما وفيه المنع من ابتناء اخراج المذكورات على الجمع بين المعنيين في الارادة بل يكفي فيه اعتبار قابلية الاتصاف التي هي مفاد
الاشتمال الثاني المراد من الظرفية القاضي بارادة ما اشتمل حكمه من الصفة فانه لا احتمال لكونه حلالا او احتمال كونه حراما من جهة الاتصاف
بهما وهو عبارة اخرى لكونه قابلا للاتصاف بكل منهما والحكم المستفاد من قوله هو حلال لك معلق على وصف الاشتباه فيدل التعليق
بضابطة مفهوم الوصف على انتفاء ذلك الحكم عما انتفى فيه الاشتباه اما لعدم امكان انقسامه اليهما جميعا او بحكم او لعدم اتصافه الا باحدهما
سواء كان الاعتبار في موضوع المنطوق لشبهة نفس الحكم الشرعي او الشبهة موضوعه في المفهوم لجميع المذكورات كما ان المنطوق عام للشبهة
في الحكم والشبهة في الموضوع معا قوله مع انه لا معنى لاخراج المذكورات الخ ويندفع ذلك ايضا بظهور عود ضمير هو الى الشيء المراد به
حكمه لا الى المجهول بطريق الاستخدام وخروج المذكورات كما عرفت لاجل وصف الاشتباه الذي يجب لولاه لم يكن خارجة لكون الجميع
من الشيء كما هو المناط في كل قيد احترازي قوله مع انه لا معنى للتخريج واعتبار المفهوم المخالف اي لا معنى لاعتبار المفهوم المخالف في اخراج
المذكورات ويندفع ذلك ايضا بان خروج المذكورات ان استند الى اعتبار مفهوم المخالفة الا ان السالبة للانتفاء لا يثبت تنقيح الموضوع
بالمعنى المصطلح المنطقي وهو كون السلب باعتبار انتفاء ذات الموضوع لتحقق الذات في جميع المذكورات وهي التي ينهى عنها في الرواية بالشيء
لذا لو لا تقييده بالاشتباه والجهالة لدخلت فيه بتمامها الحكم المستفاد من الرواية والسالبة بعد التقييد المذكور انما هو باعتبار انتفاء
وصف موضوع المنطوق لان ان في القضية المفهوم من السالبة المتحققة الموضوع والسالبة باعتبار انتفاء المحمول عن ذات الموضوع المحقق
في القضية قوله نعم ولكن نقول لعل فائدة القيد هنا التنبيه الاولى ان يقال في فائدة القيد انه ذكر توضيحا لاحراز موضوع الحكم وهو المجهول
من الشيء فانه لا يبقى لا انما يتأتى في الفرد بناء على ما اشتمل على قسمي الحلال والحرام ولم يعلم انه من اي القسمين وتبنى هذا الاحتمال على جعل
الظرفية للاشتمال الفعلي الخارجي نحو اشتمال الكل على افراده وهذا وان كان اخذا بظاهر الظرفية الا انه لا بد معه من الاستخدام في الضمير مع
حمل قوله حتى تعرف الحرام منه بعينه على ارادة حتى تعرف انه حرام وهو خلاف ظاهر اخر بالنظر الى كلمة منه ولو حمل الاشتمال الفعلي الخارجي على
الحسي منه نحو اشتمال الكل على اجزائه كما في صورة اختلاط الحرام بالحلال بحيث تعذر التميز لم يلزم شيء من ذلك كما انه لو حملت الرواية على الشبهة
المحصورة لم يلزم شيء من ذلك الا ان الاشكال في صحة الحمل عليهما من جهة مخالفتهما الدليل من العقل الصحيح بل الاجماع بالقياس الى اولهما بعد
انها ضابطة المحرمات الواقعية بحيث كانت تشملها ولذا قلنا في صورة الاختلاط والاشتباه في الشبهة المحصورة المقتضية لوجوب الاجتناب حتى في
الصورتين قوله فيلزم استعمال الاخر للفظ في المعنيين وبعض لفظ المعرفة في صيغة تعرف فانها في الشبهات الحكمية تحصل من الدليل وفي
الشبهات الموضوعية من الامارة وهما فردان من المعرفة وقد يدل من لفظها وقيل المنع من ارادة المفرد بل الماهية من حيث هي مما لا تحصل
من الدليل ومن الامارة كالبينة وقول اهل الخبرة ونحوها فلا محذور قوله ولكن في شمول العام لنفس الحكم تامل واي للاشتباه المشبهة
الحكم وموجب التامل على ما اشار اليه في الحاشية ان العام الثاني قابل للعام الاول ولا يلزم من تخصيص بملاحظة قرينة البينة وهو كالجملة حجة
الى العام الثاني كذلك يحتمل رجوعه الى العام الاول وهذا هو معنى ما يذكر في ما بعد ذلك ايضا من ان تخصيص العام الثاني للبينة
من تخصيص الاول ويكفي في ذلك تطرق الاجمال الى العام الاول بالقياس الى الشبهة في نفس الحكم وفي دعوى التبعية نظر لا على تقدير عهدية
اللام في العام الثاني وح فان رجع التخصيص الى العام الاول سلم العام الثاني عن التخصيص لظهور ابتداء من جهة لام العهد في ارادة

الخصوص من دون ظهور له في العموم حتى يحتاج هو ايضا الى التخصيص بخلاف ما لو حمل العام الاول على ارادة العموم فانه يوجب ان يكون
العام الثاني ظاهرا في العموم فيتعين تخصيصه جمعا بالقرينة المقتضية للتخصيص فيبقى الكلام في حمل اللام على العهد ولعل وجه ظهور
العام الثاني في التاكيد للعام الاول لو خلى عن لو وبيها العام الاول بالاجمال من جهة التمثيل كان اولى فان التمثيل ولو قصر عن التخصيص لفادة
ظهور العام في ارادة الخصوص منه لانه يوجب اجماله على معنى عدم ظهوره في ارادة العموم سيما مع ملاحظة انه يكفي في العمل بمقتضى قاعدة ان
المثال لا يخصص العام عدم نص العام على خصوص الامثلة المذكورة في الرواية وتعقيبه بالقياس الى ما عداها من سائر الشبهات في الموضوع
فالتامل في عمومه للشبهات في نفس الحكم بدعوى تطرق الاجمال اليه من هذه الجهة لا ينافي تلك القاعدة ويمكن تنزيل العبارة على هذا المعنى
وان لم تساعد عليه ما في الحاشية فتدبر قوله واعلم ان المتبادر والظاهر من ملاحظة المصداق فطلقه هو اه غرضه من ايراد هذا الكلام تمهيد
مقدمة لرفع ما عسى ان يتوهم في المقام من شمول الحكم في رواية ابن سنان للشبهة الحكمية على البيان الذي ذكره في معناها بقوله فالظاهر من الرواية ان
كل شيء له نوعان او صنفان الى الحرمة لامكان ان يفرض في الشيء والكلي الذي له افراد حكم الشارع بحل بعضها وافراد حكم بحرمتها ولم نعلم ان محل الحاجة
كشرب التتن واللحم مثلا اذا شك في حرمته هل هو من افراد الحلال والحرام فهو حلال الى ان نعلم انه بعينه حرام وقد ذكر في المقدمة
قاعدتين يستند فيهما الى الظهور والتبادر من الكلي والمفهوم الذي عبر عنه بلفظ الشيء والفرد والمصداق الذي كنى عنه بالضمير في حديثها
الكلي القريب والفرد المحقق بحيث كان اطلاق الاول على الثاني معهودا في محاورات اهل العرف واخرجهما تبادر ما اخذ في عنوان حكم الكلي
من صفاته الممكنة في الادلة الشرعية كالمذكى فانه كلي محكوم بحليته وقد اخذ في عنوان ذلك الحكم في الدليل الشرعي الوارد فيه صفة التذكية
قوله فنقول ان الميتة ليس لها فردان اه الظاهر ان في العبارة حذفا وتقديرها ان الميتة ليست فردا من كلي معهود اطلاقه عليه لكونه
له فردان حلال وحرام ولم نعلم انها من اي الفردين حتى يحكم بحليتها الى ان نعلم انها حرام ولولا ذلك لاختلت العبارة لخلا الا وامحا
الا ان يتكلف بادراجها فيما علم حكم كلي فوقه بحسب ما تقدم في توجيه السيد الشارح للوافية للرواية وهو
في غاية البعد قوله وكان هنا ليس على عنوان اللحم بعنوان الشاة في حكم الميتة ليس من حيث انه لحم وله فردان بل من حيث انه حيوان لم
يقع عليه ذكاة ومن ذلك يعلم الوجه في عدم كون الشبهة فيها من جهة دورانها بين الطيب والخبيث حتى يحكم انها حلال الى ان يعلم كونها
من الخبيث قوله فضد الشرب عليه ولا ممنوع اه فان الشرب حقيقة في بلع المايعات وجذب النفس للدخان ليس منه وانما منع
حرمة مطلق استعمال الخبيث فلان القدر المسلم من حرمته اكله لا مطلق استعماله قوله والصوت المشتبه بالغناء اه والظاهر
بملاحظة ما ذكره في الحاشية الاتية ان مراده بالصوت المشتبه بالغناء ما اشتبه اندراجه بالنحو حجا له في مسمى الغناء وهو اما باعتبار
الشك في دخول الترجيع والطرب معا في مسماه او كفاية الترجيع فقط او الطرب كذلك فالصوت المشتمل على الترجيع فقط مشتبه
بالغناء او باعتبار الشك في كونه عبارة عن الصوت اللهوي اعني ما يعد في العرف من الحان اهل اللهو والطرب او الفسوق فيندرج فيه
ح بعض انغام المعروفة والرجعة المتداولة وهو ترقيق الصوت وتحسينه حتى يستتبع الطرب فقط فكل من المذكورين مشتبه
بالغناء قوله لكن الاظهر فيه ايضا جهالة الحكم اه علله في الحاشية بما ملخصه ان الشارع اذا قال الغناء حرام وفرض الغناء حلال
فالغناء وفرض الغناء امران نفس الامريان والتكليف بهما في نفس الامر مشروط بالعلم او الظن الاجتهادي القائم مقام العلم به ومع
انتفائهما كما في صورة الاشتباه ينتفي التكليف فيحتاج معرفة حكمه الى دليل وفيه نظر لانه اذا ارتفعت الجهالة عن مسمى الغناء
بمراجعة اللغة او اهل العرف او بتصديق اهل الخبرة زال اشتباه الحكم ايضا بلا حاجة لاثباته ومعرفته الى دليل وهذا انه يكون من
شبهة الموضوع لا الحكم غاية الامر انه يتم في معنى المراد من شبهة الموضوع بالقياس الى الشك في المصداق وهو هذه الصورة او في
الصدق كما في الامثلة المذكورة في الرواية الثانية قوله يدل على وجوب ترك الشبهات اه وجه الدلالة ان الامام ع بعد ما جعل الخبر
الشاذ النادر من الامر المشكل واوجب رد الامر المشكل الى الله ورسوله استدل عليه واستشهد له بكلام رسول الله صلى الله

عليه

عليه وآله في جعله الامور ثلاثة وجعله الثالث الشبهات بين ذلك من صفتها ان من تركها نجى من المحرمات ومن اخذ بها ارتكب
المحرمات وهذه هي القسم الذي عبر عنه الامام ع بالامر المشكل واوجب رده الى الله ورسوله وبالجملة استدل الامام لحكم
القسم الثالث اعني الشبهات وهو وجوب الرد الى الله ورسوله بما اعطاه رسول الله ص من حكم القسم الثالث اعني الشبهات
هو وجوب الترك فانه لولا ترك الشبهات واجبا في نظر رسول الله ص لم يطابق الدليل المدلول والشاهد للمشهود له وبالتامل
في صريح عبارة السؤال يعلم ان السائل في سؤاله توهم ان الامام ع جعل الخبر الشاذ النادر من قسم الامر المشكل الذي جعله من
قسم الشبهات فيلزم كون الخبر الشاذ النادر من المشتبه وعبر ان ظاهر عبارة الرواية كونه في نظر الامام داخلا في امر بين غيه لان
تعليل ايجاب الاخذ بالخبر المجمع عليه بانه لا ريب فيه يقتضي كون الشاذ النادر الذي امر بتركه مما فيه ريب فيدخل بذلك في امر بين
غيه كما ان المجمع عليه بسبب انه لا ريب فيه داخل في امر بين رشده والامر المشكل الذي يجب رده الى الله ورسوله هو الخبران المتعارضان
معا في صورة تساويهما من جميع الجهات المرجحة كما فرضه الراوي في اخر المقبولة فامره الامام ع بالارجاء حتى يلقى امامه قوله ولست
استدلال الامام ع بكلام مدح او يعطي ان استدلال الامام بكلام رسول الله ص ليس استدلالا حقيقيا البحث فيه من رعاية مطابقة المطلوب للدليل
من جميع الجهات بل هو استدلال صوري مقصود به تقريب المطلب الى ذهن الراوي وابداء الجهة الباعثة على منع النبي ص من اتباع الخبر الشاذ
النادر وامره بالايجاب بتركه وهو الوقوع في الريب الذي هو وقوع في مخالفة الواقع دائما عن علم ومعرفة ولو ظنية مستندة الى
امارة معتبرة شرعا تنطبق لها من باب التنبيه على الاقوى بالاضعف بالجهة الباعثة على منع رسول الله ص من ارتكاب الشبهات
وهو الوقوع في الحرام ومخالفة الواقع في بعض الاحيان مع كونه عن جهالة وحاصله انه اذا كان الوقوع في مخالفة الواقع في بعض الاحيان
عن جهالة موجبا للمنع من ارتكاب الشبهة تحريما او تنزيها فلا بد وان يكون الوقوع في مخالفة الواقع دائما عن علم ومعرفة ولو
ظنية موجبا للمنع من اتباع الخبر الشاذ النادر تحريما فليس غرضه عليه السلام من الاستدلال الا الاستشهاد التنبيه على كون منع رسول
الله ص من ارتكاب الشبهات تحريما بل التنبيه على كون جهة منعه من اتباع الخبر الشاذ النادر مقتضية للتحريم وبهذا الاشارة في كون منع
رسول الله ص تنزيها واعلم ان ظاهر عبارة المصنف حيث قال ابداء الحكمة وجه المنع من اتباع الامر المشكل انه ايضا زعم ان الخبر الشاذ النادر
في نظر الامام ع داخل في الامر المشكل الذي هو من قبيل المشتبه فقد عرفت منعه ولعل اللفظ المذكور سهو من قلمه قدس سره كما تنبه له
البعض قوله وان لم نوجه المقام بذلك والظهور منه قوله وان جعلنا المراد من الشبهات نظير الشاذ النادر والظاهر منه قوله وما استدل
عليه المعصوم ليس كذلك فان هذه كلها قرائن على انه يرجح دخول الخبر الشاذ النادر في نظر الامام ع في امر بين غيه لما فيه من الريب
الذي ليس في المجمع عليه لا في المشتبه بل لولا ذلك لم يتم ما ذكره في الزام الخصم من لزوم القول بعدم وجوب العمل بالمرجحات المذكورة
في المقبولة واستحباب العمل بها على تقدير عدم توجيه المقام بما ذكره قوله وان لم نوجه المقام بذلك اه اي ان لم نقل بدخول الخبر الشاذ
النادر في نظر الامام في امر بين غيه لا في المشتبه وان الاستدلال له صوري مقصود به ابداء الحكمة الباعثة على المنع من اتباعه لزم ما ذكره
من استحباب العمل بالمرجحات التي منها كون الخبر مشهورا بين الاصحاب مجمعا عليه عندهم وبيان الملازمة انه اذا كان الخبر الشاذ من المشتبه
كان المجمع عليه ايضا من المشتبه لان الاشتباه امر نسبي يقتضي منتسبين وهما في باب التعارض كلا المتعارضين وقضية ذلك ان يكون
الشبهة وجوبية لدوران الامر بين تعيين العمل بالمجمع عليه او التخيير بينه وبين العمل بالشاذ والاحتياط يقتضي التعيين ومذهب
الاخباريين في الشبهات الوجوبية كما ستعرفه على استحباب الاحتياط لا وجوبه وان المصنف ودده بناء على مختاره في مسئلة دوران
الامر بين التعيين والتخيير من اعمال اصل البراءة لنفي احتمال التعيين فوجوب الترجيح والعمل بالمرجحات المتفق عليه المسلم فيه
عندهم حتى الاخباريين وغيرهم من اهل القول بوجوب التوقف والاحتياط يقتضي بان لا شبهة مع وجود المرجح في احد المتعارضين
وانتفائه في الاخر فيكون الاول من الامر البين رشده الذي يجب اتباعه والثاني من الامر البين غيه الذي يجب اجتنابه على هذا فيجوز

انه يكون

ان يكون نقل الامام في الاستشهاد الى القسم الثاني في كلام رسول الله للخلاف الى التاويل المذكور لتصحيح الاستشهاد الوارد
حملته المراد من الشبهات منه قوله نظير الشاذ النادر فيما نحن فيه اه اي ان المشتبه بما يرجح حرمته ونظيرنا استندا الى امارة معتبرة
قوله ولكن النزاع فيما كان فيه الاحتمالان ولا امارة ان اه لانهما ترجح احتمال الحرمة والاباحة اذا الدالة على الحرمة قوله ومع استعداد الشيء
على المعصوم ليس كذلك الثاني فان الخبر الشاهد الذي تعلم ... المعصوم على المنع من ارتكابه ووجوب تركه كما في قيد لاحتمال
بل يرجح احتمال الحرمة والحلال قوله ونفي الشبهات نظائر اه فهذا موضع لدلالة الحديث على الشبهات بالشبهات هو من القضاء
على فعل المكروه وان المستحب قد يعبر عنه بالملزوم ويفرق بينه وبين القدم بان الاول فانما يترتب على ترك الواجب اللوم على ترك المستحب
وانضمها باقتضيته الغناء هو كراهة ارتكاب الشبهات واستحباب اجتنابها قوله الاول ان الامور المردد فيها محصورة معدودة يمكن
الاحاطة بها بلا عسر وصعوبة وغير اطلاق وصف الشبهة بالمحصورة وغير المحصورة في كلام الاصوليين ليس على الحقيقة بل
باعتبار متعلق الوصف لوضوح ان اطراف الشبهة التي هي محتملات المعلوم بالاجمال محصورة في الاولى وغير محصورة في الثانية
فلا اختلفت انظارهم في ما هو المعتبر في الفرق بينهما بحيث لم يوجد فارق منضبط بحيث يتميز به كل منهما عن صاحبه
الاخرى ومن ذلك ما اشار اليه المصنف من ان المحصور ما امكن احاطة الامور المرددة فيها المشتبه بلا عسر وغير المحصور
المحصور خلافه وذكر معناه ما عن الشهيد والمحقق الثانيين والشيخ والمحقق صاحب المدارك من تعريف غير المحصور بما يعسر عده عادة
ولا خفاء ما فيه من عدم الانضباط لان عسر العد وعدمه مما يختلف باختلاف الموارد والاشخاص والازمان فان المعسر عد الشيء بالعام
ولا يعسر بعض انه مثلا كما في الدنانير والدراهم ونحوها او عن المحقق الثاني تقييد عسر العد بما يقصر بعض الازمان وعدم
الانضباط ما لا يخفى والتحقيق ان يقال ان المحصور هنا بمعنى ما يمكن حفظها والعد لا يعلم من خاصه وهو مردد المشتبه
المعلوم بالاجمال بين محتملاته وتعيينها اليها فهو الذي ينقسم الى كونه حاصرا وغير حاصر بان يحفظ او عاد الجميع المحتملات وغيرها فظاهرها
لجميعها وهذا كما يقال في التقسيمات عند الحكم بالقسم بالقسم حاصر وغير حاصر لجميع افراد المقسم وانما يكون غير حاصر المحصور لعلمه
المكلف جميع المحتملات ذهنا او خارجا ولو لتعذر او تعسر استحضارها عادة بواسطة كثرتها عند تعيينه المعلوم بالاجمال اليها
تردده اياه بينها على وجه يجوز في نظره كونه حملة بانها المشتبه او في جملة ما لا يتبعض وعلى هذا فاسكن تعريف الشبهة المحصورة بما
كان المردد حاصرا لجميع محتملات المعلوم بالاجمال وغير المحصورة بما لم يكن المردد حاصرا لجميع محتملاته لتعذر استحضار الجميع ذهنا
او خارجا وتمام البحث في المقام والتعرض لما لم نذكره هنا قد اوردناه في التعليقة قوله مذهب جماعة من الاصوليين الى وجوب
الاجتناب اه اي وجوب الاجتناب عن الجميع ومبنى هذا القول على حجية العلم الاجمالي بمعنى حرمة مخالفته القطعية ووجوب موافقته وبهذا
بهذا المعنى على كفايته في تنجز التكليف وتوجه الخطاب الى المكلف فلا يحب ترتب علم موافقته وترتب على مخالفته كالعلم التفصيلي
وهو الحق المدلول عليه بالعقل والنقل على ما حققناه في شرح هذه التعليقة وكيف كان فالقول الذي نسب المصنف الى جماعة هو المشهور
وعن صاحب المدارك كونه مقطوعا به في كلام الاصحاب وعن فوائد المحقق البهبهاني نسبته الى الاصحاب مؤذنا بدعوى الاجماع عليه
من المسلم الفاضل الكاظمي في شرح الوافية دعوى الاجماع عليه صريحا قوله ولا يتم الا بالاجتناب عن الجميع وهذا اصح لوجوه ان
كان فيه نوع مسامحة في التعبير من جهة ان حصول امتثال التكليف غير متوقف على الاجتناب عن الجميع لامكان تحقق الاجتناب عن
واحد بل الذي يتوقف عليه انما هو امتثالها على وجه اليقين وهو المراد من الدليل وان تعرض عبارته فالاجتناب عن الحرام او النجس
المعلوم بالاجمال يقتضي الامتثال والخروج عن العهدة على وجه اليقين وهذا لا يتاتى الا بالاجتناب عن الجميع فيجب مقدمة والمنافشة
اما بانكار وجوب المقدمة او بانكار وجوب الموافقة الاولى مدفوعة في الاصول حجية العلم الاجمالي المقتضية لوجوب الموافقة القطعية كفايته
في تنجز التكليف وتوجه الخطاب كقوله اجتنب عن الخمر او النجس الى المكلف العالم بالاجمال كما يندفع الثاني بما تقرر في محله من وجوب

مقدمة الواجب ولو عقلية بل مثل الاخلاف في وجوب المقدمة العلمية قوله والفرق بين المحصور وغير المحصور اه اي الفرق بينهما في حكم
من حيث وجوب الاجتناب عن الجميع في الاول لتحقق في الثاني مع انه مقدمة علمية فيهما معا المقصود بيان وجه الفرق والا فالفرق حاصل
جزما قوله فيحصل اليقين بارتكاب الحرام او النجس اه هذا على ما سنعرفه لا يصلح فارقا بل الوجه الفرق عدم تنجز التكليف مع العلم
الاجمالي الحاصل في غير المحصور وعدم كفايته في توجه الخطاب بغير الشك فيه مع ان النكليف لا يعود ان المعلوم بالاجمال الغير بين ما
لم يحضره المكلف مما ابتلي به وما لا يحضر وبما لا ينبلي به ففي نحوه لشك في تنجز التكليف وتوجه الخطاب بذلك الاجمالي العلم
بالاجتناب عن المعلوم بالاجمال وقضيته الشك في التكليف هو اصل البراءة وحاصل الفرق ان من شرط حجية العلم الاجمالي وكفايته
في تنجز التكليف وتوجه الخطاب بجميع ما يكون في جميع اطراف الشبهة ومحتملات المعلوم بالاجمال محلا للابتلاء المكلف وهذا الشرط
منتف في غير المحصور بالنسبة الى ما لا يستحضره المكلف ذهنا او خارجا فهذا الشرط معتبر في وجوب الاجتناب عن الشبهة
المحصورة ايضا فلو انتفى فيها ما لم يكن بعض اطراف الشبهة محلا للابتلاء على وجه يكون المعلوم بالاجمال في نظره مرددا بين محل الابتلاء
وغير محل الابتلاء لرجوع الشك بالنسبة اليه لكونه في التكليف فيجري الاصل من ذلك ما لو علم المكلف بوقوع نجاسة فيما تردد في نظره
بين انائه الذي هو محل الابتلاء وانائه صاحبه الذي ليس محلا للابتلاء قوله فيحصيل اليقين بارتكاب الحرام ايضا حرام اه وفيه تكلف
بمنع تحريم تحصيل العلم بارتكاب الحرام الواقعي حيث لا دليل عليه من عقل ولا نقل بل المحرم هو نفس الارتكاب في موضع العلم به مع تنجز
التكليف ولانا فيما تقدم منا من حرمة المخالفة القطعية للعلم الاجمالي اذ ليس معناه حرمة القطع بالمخالفة على ان يكون معروض
الحرمة هو القطع بل معناه حرمة المخالفة المقطوع بها ولا تفاوت في قبحها عند العقل بين القطع بتحققها حال الارتكاب والقطع
بتحققها بعد الارتكاب بانه على ان الفرق بين مقدار الحرام وما عداه بحكم واضح على كلا التقديرين تنجز التكليف مع العلم الاجمالي وعدمه
قوله والحاصل ان التمسك بالعسر والحرج اه ملخصه ان القدر الثابت المسلم من نفي العسر والحرج انما هو بالنسبة الى الاشخاص لا
النوع لظهور الادلة الشافية لهما منها قوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر وقوله ايضا ما جعل عليكم في الدين من حرج
في اناطة التكليف وجودا وعدما ويكفي للاذعان بهذا الظهور ظهورا ضمنا بل بجمع الايتين في العموم الافرادي ويؤيده كون ورود تلك
الادلة في سياق الامتنان ومن لا عسر في حقه لا امتنان بالنسبة اليه مع ما يستلزمه دفع التكليف في حقه من تفويت مصلحة الواقع
بلا تدارك قوله فلم يثبت العلم بالتكليف حتى يجب الاجتناب من باب المقدمة اه هذا مع ما قبله يعطي انه يسلم في المعلوم بالاجمال
حرمته او نجاسته الواقعيتين وانما يمنع صيرورتها تكليفيا فعليا بالعلم التفصيلي بالحكم الواقعي وموضوعه عدم كفاية العلم
الاجمالي فيه فهو عنده بمنزلة الجهل فيما يجهل وجوبه او حرمته الواقعيتين ويعتبر ان التنزيل المذكور لا بد له من منزل عقلي او شرعي
والاول منتف لان العقل لا يقبح خطاب العالم بالاجمال ولا عقابه على مخالفته معلومة كما يقبح خطاب الجاهل الصرف عقابه على مخالفة
الواقع خصوصا فيما نحن فيه الذي علم المكلف بحكم الواقع تفصيلا في موضوع خارجي علم اجمالا مع تمكنه من امتثاله بطريق الاحتياط
مع كونه ملتفتا الى كل من الحكم الواقعي وموضوعه ومناط حكم العقل بالقبح في الجاهل الصرف لزوم تكليف الغافل او تكليفه ما لا يطاق ولا
يلزم شيء منهما في ما نحن فيه وكذلك الثاني اذ ليس في الادلة الشرعية ما يقتضي بان الشارع نزل المعلوم بالاجمال منزلة المجهول في عدم
توجه الخطاب فيه الى المكلف بحيث يكون شاغلا لذمته وتوهم الدلالة عليه من الاخبار التي اشار اليها فيما بعد ستعرف دفعه قوله فقها
اشترى منه اه هذا وسابقه مما لا مدخل لهما بما نحن فيه لكون المال المشترى من السلطان او عامله بعضا من اطراف الشبهة ولعلها كانت
من الشبهة الغير المحصورة التي قد عرفت عدم كون العلم الاجمالي فيها منجزا للتكليف وان المعلوم بالاجمال فيهما مردد بين ما يبتلى به المكلف
المشتري على ارتكابه فيقدر على اجتنابه وهو سائر ما بيد السلطان او العامل من الاموال والعلم الاجمالي في نحو ذلك لا يكون موثرا في
تنجز التكليف حتى انه لو كان ما بيدهما معلوم الحرمة بالتفصيل لم يكن يجب عليه الاجتناب عنه لعدم قدرته على الارتكاب فكيف بما لو كان

معلوم الحرمة بالاجمال ومن هنا ايضا لسنا مخاطبين بالاجتناب عن الاموال الماخوذة ظلما وغصبا التي في يد سلطان وغيرها
ولا طريق لنا الى ارتكابها وان علمنا تفصيلا كونها كذلك وعلى هذا فالشك في مورد الروايتين وهو المال المشترى منهما يرجع الى
التكليف الصرف لعدم معرفة كونه الحرام بعينه قوله واما الشراء بعينها فلا الا ان يكون من متاع السلطان الخ هذه الرواية تفيد
عدم الحلية ما يراه لان التطرق فيها ان كان الى الاستثناء الاول فهو غير صحيح ولا ظاهر في كون مقصوده من فرض الاختلاط تجويز
شراء المجموع لاحتمال كون المقصود تجويز شراء البعض فيما اوجب الاختلاط اشتباه السرقة والخيانة بغيرهما من الاموال لما
يرجع ذلك الى الروايتين وح فلا مانع من شراء البعض المشتبه ان صادف السرقة والخيانة في الواقع وان كان النظر الى الاستثناء
الثاني فهو ليس من الشبهة المحصورة لكان العلم التفصيلي بالسرقة ومعرفة كونها بعينها سرقة ولا بد ان يكون من ترخيص الامام في
شرائها لنكتة مخرجة لها عن العنوان المحرم ولعله هو الذي تنبه عليه المصنف واشار اليه في الحاشية وقال انه في قوله الا ان
يكون من متاع السلطان وجهين الاول ان متاع السلطان في حكم المسروق لكونه على غير حق فيدل على حلية الخراج الذي يأخذه
المخالفون الثاني انه لعل السرقة من مال السلطان فانه حلال لانه فيء للمسلمين لكونه ناصبيا والاول اوجه قوله والاخبار
الدالة على عدم المؤاخذة بدون العلم اه هذه الاخبار لا تتناول العالم بالاجمال من حيث الموضوع والتفصيل من حيث الحكم
وما نحن فيه بالنسبة الى ما يفيد الاطلاق والرخصة داخل فيما بعد الغاية لورود النهي في نوع المعلوم بالاجمال المتناول له
بالفرض كما علمت ان الفرض مبني على تسليم الحرمة او النجاسة الواقعيتين فيه قوله وما دل بالعموم على ان كل ما فيه حلال وحرام فهو
العموم ظاهر في مشتبهات الموضوع من الشك في التكليف خصوصا مع ملاحظة ما في بعضها من قوله ولعله لظهوره في انه
ليس في المقام الا مجرد الاحتمال مع امكان دعوى دخوله فيما بعد الغاية في قوله حتى تستبين لك غير ذلك لصدق استبانة غير
الحلية مع العلم الاجمالي بل يمكن دعوى دخوله فيما بعد الغاية في قوله حتى تعرف الحرام منه بعينه لما عرفنا ان المعلوم بالاجمال
بعينه حرام الا ان يحمل بعينه على ارادة التعيين ويدعى ظهوره فيه وبجميع ما قررناه من منع دلالة الاخبار المذكورة يندفع ما
يذكره في ما بعد من المعارضة ودعوى ان قاعدة اصل البراءة الاحتمال الثابتة بالادلة العقلية والنقلية تقتضي الحل خرجنا عن
مقتضاها في الانائين المشتبهين والوطي بالاجنبية والقصاص في المشتبه بمحترم الدم ونحوها بالدليل ويبقى الباقي تحت الاصل
لمنع جريان ادلة ذلك الاصل فيما نحن فيه قوله ثم ان بعضهم اسند الى الاخباريين اقوالا اربعة اه اسندها اليهم العلامة
البهبهاني قدس سره على ما حكي فزعم من اختلاف العبارات المذكورة اختلافهم في المعنى فاسند اليهم مذاهب اربع بحسب العبارات
الاربع وبيان الفرق على تقدير تسليم التغاير بينها بحسب المعنى لا يخلو عن تكلف والاولى منع التغاير المعنوي بينها بل هي عبارات
مختلفة عن معنى واحد حسبما اشار اليه قوله التوقف هو المشهور اه لعل المراد به الوقوف عن الفعل فوجوبه بمعنى وجوب
الوقوف عن الفعل وهذا عبارة اخرى لوجوب الاجتناب الذي هو عبارة اخرى لحرمة الارتكاب قوله والحرمة ظاهرا اي الحكم
المجعول الذي ظهر من الاخبار للمشتبه الحكم المحتمل للحرمة هو حرمة الارتكاب الذي هو عبارة اخرى لوجوب الاجتناب ووجوب
الوقوف عن الفعل قوله والحرمة واقعا او يراد بالواقع هنا ما يرادف نفس الامر فان الحكم المجعول للمشتبه المحتمل للحرمة اذا كان
حرمة الارتكاب بمعنى وجوب الاجتناب والوقوف عن الفعل فهو حكم هذا الموضوع في نفس الامر ويصح ان يراد منه الحرمة الواقعية
ايضا بهذا الاعتبار فان كل حكم مجعول لموضوع حكم واقعي في موضوعه يصح ان يقال له الحكم الظاهري لانه الذي ظهر من الادلة
الواردة لبيان حكم هذا الموضوع قوله ووجوب هذا الموضوع قوله ووجوب الاحتياط اه كان الاحتياط هنا من الالفاظ المرادفة
للاجتناب كما يقول الطبيب للمريض احتط عن الحامض مثلا فالاحتياط والاجتناب بمعنى واحد وهو معنى الوقوف عن الفعل وهو
بمعنى منع الارتكاب وحرمته وهو حكم هذا المشتبه ظاهرا باعتبار ما ظهر من الادلة وواقعا باعتبار ما ثبت لهذا الموضوع في نفس

الامر قوله واما التوقف والاحتياط فلم يتحقق الفرق بين مواردهما اه قد عرفت عدم الفرق بينهما بحسب المعنى وقد يحتمل وجه الاختلاف
بينهما في التعبير على كونه تابعا لعنوانات اخبار الباب من حيث كون بعضها آمرة بالتوقف وبعضها آمرة بالاحتياط قوله لكن الزام المكلف
بالاثقل مظنة الريبة ويندفع بان في الاقتصار على الاخف مظنة المؤاخذة لما فيه من احتمال فوات مطلوب الشارع ومظنة مؤاخذة اصلا
فيكون حسنا عند العقل والافتاء بالحسن كيف يكون حينئذ مظنة الريبة ان وليها خوف الضرر والمؤاخذة وهو دعاء للمكلف الى الخير
وحمله له على ما لا يفوت معه مطلوب الشارع ومظنة الريبة من جهة التشريع كما يدل عليه قوله لان الزام شيء لم يدل الشرع عليها ينتفي في كل
من الحمل في الافتاء وباعتبار الرجاء المذكور كما هو واضح قوله كان العمل بالاصل اولى اه يعني اصالة البراءة النافية للزيادة ويستفاد من ذلك
ان المستدل انما فرض الاشتغال بالنسبة الى الغسل لانه الذي يجب على المكلف بسبب تنجس المحل المغسول وعلى هذا فاشتغال الذمة بوجوب الغسل
والشك انما هو في وجوب الزائدة على الغسلة الواحدة وهذا شك في التكليف الذي يجري فيه اصل البراءة ومعه لا يجري اصل الاشتغال
فالجواب المذكور في محله ولنا كلام اخر في اعمال اصل الشغل في نحو المقام ولعلنا نورده فيما بعد عند تعرض المصنف لبيان مراد المحقق قوله
فيجب ان يوجدها حصل الاجماع على الطهارة لم يقولوا ما اجمعنا عليه من النجاسة اه يعني ان نجاسة الاناء بولوغ الكلب ثبت بالاجماع وكذا
وجوب الغسلة الواحدة في طهارته ثبت بالاجماع فلو قال المستدل لنتمسك باصل الشغل لا اجماع على طهارة الاناء بالغسلة الواحدة
نعارضه بانه لا اجماع على نجاسته بعد الغسلة الواحدة فالاجماع على النجاسة قد زال وارتفع بالاجماع على وجوب الغسلة الواحدة في
الطهارة لان القائل بكفاية هذه الغسلة لا يقول بالنجاسة بعدها كما ان القائل بوجوب الزائد لا يقول بالطهارة بعدها وقضية
الاجماع على النجاسة عدم ثبوت اشتغال الذمة بالزيادة فالاصل براءة الذمة وللقائل ان يقول بان توجيه المعارضة على هذا الوجه
لا يساعد عليه العبارة لظهورها في ان النجاسة المجمع عليها تزول بالطهارة المجمع عليها وتوجيهها ح ان النجاسة الاولى الثابتة بالاجماع
قبل الغسلة الواحدة ليست باقية بعدها بالاجماع ولا يكون الا من جهة حصول الطهارة في المحل بسبب تلك الغسلة واذا يكتفي
على القول باعتبار التعدد بما بقي من الغسلات المعتبر تعدده وعلى هذا فالنجاسة الثابتة بالاجماع قد زالت بالطهارة الحاصلة بالاجماع
فلا دليل على النجاسة بعد الغسلة الواحدة حتى يشتغل الذمة بوجوب الغسل عنها ويمكن المناقشة فيه بان الزائل بالغسلة الواحدة
على القول بالتعدد ليس هو النجاسة الثابتة بالاجماع تماما فالحاصل بتلك الغسلة عند هذا القائل ليس هو الطهارة في الحقيقة
بل خفة النجاسة فليس هناك طهارة مجمع عليها يزول بها النجاسة المجمع عليها قوله لا بد من حصول اليقين بعده او الظن القائم مقامه
للاستصحاب اه هذا يعطي كون مدرك اصل الاشتغال هو الاستصحاب لكونه عبارة عن نفس استصحاب الاشتغال وهو خلاف التحقيق
بل هو اصل برأسه مدركه العقل المستقل الحاكم بوجوب تحصيل القطع او الظن المعتبر بالبراءة عند القطع او الظن المعتبر باشتغال
الذمة دفعا للضرر او الوقوع في المهلكة ودفعا للخوف النفسي عن العقوبة المترتبة على عدم الامتثال والخروج عن عهدة التكليف بوجوب مقدمته
ولا مدخل للاستصحاب فيه اصلا كما تنبه عليه المصنف في باب الاستصحاب عند الكلام في حجة المحقق الخوانساري على ما يراه من الاستصحاب
قوله فاذا علمنا التكليف بالصلوة في الجملة فلا يثبت اشتغال الذمة الا بما ظهر لنا انه صلوة اه كانه اراد بذلك وبما بعده انه اذا ثبت
اشتغال ذمتنا بما ظهر لنا من الاجزاء والشرائط بالادلة الاجتهادية رجع الشك بالنسبة الى الزائد المشكوك في جزئيته او شرطيته
الى الشك في التكليف فيجري فيه اصل البراءة لا اصل الاشتغال وان اصل البراءة هنا وارد عليه رافع لموضوع اصل الاشتغال
فيجاب بانه بثبوت الاشتغال بالدليل في مورد الشك بعنوان القطع او الظن المعتبر بتحصيل البراءة لا حاجة الى التمسك باصل الاشتغال
بل يكفي في وجوب تحصيل البراءة وفراغ الذمة بعنوان القطع او الظن المعتبر نفس الدليل المثبت للاشتغال قوله فالمفصل يقول ان
الذمة مشغولة بوجوب التطهير اه كانه اراد بوجوب التطهير وجوب الغسل للتطهير فقوله لا يحصل اليقين براءة لا يحصل اليقين بالبراءة
وفراغ الذمة عنه قوله وفيه انه لم يثبت اشتغال الذمة في التطهير الا باحد الامرين وبالملهما الا انه القدر الثابت اه المراد بثبوت وجوب

ناظر الى الاقوال الثلث في مسئلة تعادل الامارتين من البناء على التخيير وهو الوجه الاول وعلى الوقف والتساقط والرجوع الى
الاصل الموجود في المورد وهو الوجه الثاني فان مقتضى ما ثبت من الاشتغال على اقل الامرين انما هو لنفي الزائد عليه باصل البرائة و
هو الاصل الموجود في المورد على القولين اعني الوقف والتساقط والتمسك باصل الاشتغال الاكثر محله على الاقوال الثلث المذكورة اما
على القول بالتخيير فلان مفاد اشتغال الذمة باحد الامرين وهو مخالف لاصالة البرائة عن تعيين الاكثر فيجوز اختيار الاقل واما على
القولين الاخرين فلعدم كون المقام من موارد اصل الاشتغال وان كان الشك المفروض فيه واقعا في بادي النظر في المكلف به فان ما انما
يوجب جريان الاصل المذكور حيث لم يكن راجعا الى الشك في التكليف وهو هنا ائل اليه بالنسبة الى الزيادة فيجري فيه اصل البرائة لا
غير كما نبهنا عليه سابقا وضابط ايل الشك الى التكليف مع كونه في بادي النظر في المكلف به هو وجود القدر المتيقن مما يحصل به
الامتثال كما في دوران المكلف به بين الاقل والاكثر شرطا فان الاقل هو القدر المتيقن مما يحصل به الامتثال كما في دوران المكلف به بين
الاقل والاكثر مطلقا فان الاقل هو القدر المتيقن مما حصل فيه الاشتغال والاكثر هو القدر المتيقن مما يحصل به الامتثال وقضيته
كون الاقل القدر المتيقن مما حصل فيه الاشتغال رجوع الشك الى اشتغال الذمة بالزائد ابتداء ومعه وهذا شك في التكليف ولازمه
جريان اصل البرائة لا غير كما عرفت ومما بيناه يظهر ضابط عدم ايل الشك في المكلف به اليه في التكليف وهو عدم وجود القدر المتيقن
مما يحصل فيه الاشتغال كما في دوران بين المتباينين كالظهر والجمعة والقصر والاتمام ونحوهما نعم يعتبر في جريان اصل الاشتغال مع
الشرط المذكور وجود القدر المتيقن مما يحصل به الامتثال ايضا فهو ليس مما يجري فيه اصل الاشتغال كما لا يجري فيه اصل البرائة بعد
بل هو من مجاري اصالة التخيير كما في دوران الامر بين المحذورين اعني الواجب والحرام كما لو نذر من عنده زوجتان وطي احديهما الرجحان
فيه وطلق اخريهما فاشتبهتا قوله وهذا ليس معنى استصحاب شغل الذمة بالتطهير المقتضي لايجاب السبع اه قد عرفت المناقشة
في التعبير باستصحاب شغل الذمة عن اصل الشغل الذي تمسك به المحقق كما عرفت ان المراد بالتطهير الذي فرض اشتغال الذمة به هو
الغسل والمترتب عليه قوله فيما بعد وهو الغسل فحاصل مراد المحقق مما حكاه من دليل المفصل على وجوب الاحتياط هو انه قد تيقن
اشتغال الذمة بغسل الاناء عن نجاسة الولوغ على معنى وجوب غسله يقينا والمكلف به مشتبه لدورانه بين الغسلة الواحدة والغسلات
السبع واليقين بالاشتغال يستدعي اليقين بالبرائة والامتثال ولا يحصل الا بالسبع فيجب وهذا هو معنى كونه مقتضيا لايجاب السبع
ما وجه المسند قوله وهو مراد المحقق لا ان اشتغال الذمة بوجوب الاجتناب ويعني مراد المحقق مما حكاه من المفصل ولما ان مراده مما
تمسك به فرض اشتغال الذمة بوجوب التطهير والغسل لا اشتغال الذمة بوجوب الاجتناب عن الاناء فلو جعلنا الاول ان الامارتين هنا
تعارضتا فيما يطهر به الاناء من مقدار الغسل ومراته لا في وجوب الاجتناب عنه والثاني ان المفصل لم يتمسك بالاصل هنا اثباتا لوجوب
السبع ولا بناء الا بفرض الاشتغال في الغسل التطهير لان المكلف به الذي لا يحصل القطع بالبرائة عنه الا بالسبع او لان الذي استصحاب
وجوبه يقتضي حصول التسبيع لكان الشك فيه وهو لا ينقض اليقين بخلاف اشتغال الذمة بوجوب الاجتناب عنه واستصحابه فانه لا
يقتضي الا حصول ما يرفع النجاسة من المطهر الشرعي في نفس الامر وحصول القطع به او الظن الاجتهادي القائم مقامه فلا ينافي الاكتفاء
بالغسلة الواحدة اذا حصل الظن الاجتهادي بانه الرافع والمفروض انه يحصل بالتخيير بين الامارتين قوله وفي الفرق من الوجه الثاني نظر اذ
كما يصح ان يقال ان اليقين باشتغال الذمة بوجوب الغسل يستدعي اليقين ببرائة الذمة عنه ولا يحصل الا بالسبع فكذلك يصح ان يقال
ان اليقين باشتغال الذمة بوجوب الاجتناب عن الاناء يستدعي اليقين ببرائة الذمة عنه ولا يحصل الا بغسله سبع مرات وكما يصح ان يقال
ان اشتغال الذمة بالغسل مستصحب الى ان يحصل السبع فكذلك يصح ان يقال ان اشتغال الذمة بالاجتناب مستصحب الى ان يحصل السبع
فلان لكان الشك في كفاية الغسلة الواحدة والظن الاجتهادي الحاصل من التخيير بين الامارتين ان سلمناه قاطع للاصل و
الاستصحاب على التقديرين فالفرق تحكم قوله حتى يحصل في الخارج ما ثبت واقعيته له في نفس الامر لا انها ثابتة حتى يثبت واقعيته ما هو

ثابت في نفس الامر اما الفرق بين التعبيرين ان الاول نص استصحاب ما ثبت استمراره الى ان يثبت واقعية ما هو ثابت في نفس الامر والمقصود من
ايراد هذا الكلام منع جريان الاستصحاب المذكور على التعبيرين مع نوع تفنن في العبارة اما على الاول فللقطع بحصول ما ثبت بالظن
الاجتهادي واقعيته لنجاسة الاناء في نفس الامر وهو الغسلة الواحدة واما على الثاني فللظن الاجتهادي بواقعية الغسلة الواحدة
المقطوع حصولها في الخارج وهو المراد من ثبوتها في نفس الامر قوله وبسبب خلاف الاستصحاب في الموارد الخ المقصود من ايراد هذا
الكلام بيان عدم صلاحية الاستصحاب لاثبات حكم شرعي لم يكن ثابتا في الان الاول الذي هو زمان اليقين السابق سواء وافق اصل البرائة
كما في استصحاب الطهارة وعدم ما تعيشه الذمة او خالفه كما في استصحاب النجاسة ووجوب الاجتناب لايجاب السبع فعلى التوهم المتمسك
به هنا انه يثبت فيما نحن فيه كما ثبت في مثال الطهارة والذي غفله عن ان المثبت لعدم التاقيت انما هو اصل البرائة وقاعدة التخيير
الثابتة في الامارتين المتعارضتين مع التكافؤ والذي هو ايضا مقتضى اصل البرائة وانت خبير بان اصل البرائة ايضا لا يصلح مثبتا للحكم
شرعي فان بطلان الاصل المثبت لا يختص بالاستصحاب بل يعم ساير الاصول العملية الفقاهية والذي يهون الخطب في دفع اشكال
العمل بالاصل المثبت فيما نحن فيه على المستدل هو انه ليس غرضه من الاستدلال باصل الشغل او استصحاب النجاسة ووجوب الاجتناب عن الاناء
اثبات وجوب السبع على انه الحكم الشرعي الواقعي المجعول للواقعة بل يقول ان الشغل اليقيني يستدعي البرائة اليقينية كما ان النجاسة
المستصحبة بحكم اليقين السابق الذي لا ينقضه الشك تستدعي رفعا يقينيا ولا يدرك الا الغسل سبع مرات فايجابه على انه مبرء يقيني
من باب المقدمة العلمية وعلى انه حكم ظاهري مجعول للجاهل بالمكلف به الواقعي كاعتباره على انه رافع يقيني للنجاسة المستصحبة
ليس اثباتا للوجوب على انه حكم شرعي واقعي كما هو واضح قوله ولعل الى ذلك ينظر كلام العضدي كما فسره التفتازاني الخ وكلام
العضدي على ما فسره التفتازاني ليس على ما ذكره من عدم حجية الاستصحاب من جهة اثباته للطهور بتقييس التفتازاني في شرحه قول
الحنفية الذي حكاه العضدي على التفصيل في حجية الاستصحاب بين كون المستصحب عدم تكليفا وثبوته او على التفصيل بين كونه الامر
العدمي او الامر الوجودي مطلقا فالحجية في الاول وعدمها في الثاني وهو المراد من الدفع والاثبات اي دفع التكليف واثباته او نفي وجود
الشيء واثباته نعم يمثل له باستصحاب حيوة المفقود بما يوهم ما ذكره قدس سره لكان التعبير ببقاء ملكه ولكن يحتمل ارادة عدم خروج
املاكه عن ملكه وعدم انتقال امواله الى غيره وعدم اثبات الملك له في مال مورثه ايضا من جهة استصحاب الامر العدمي وهو عدم
انتقال مال الذي للمورث اليه فلذلك قوله وان ثبت فلا هنا الى التعارض اصلان ولا مرجح لاحدهما او الترجيح للمتاخر اراد
بالاصلين المتعارضين استصحاب النجاسة المقتضي لايجاب الاكثر واصل البرائة عن الزايد المقتضي للاكتفاء بالاقل ورجح فاما ان يحكم
على التخيير بينهما في العمل فيختار العمل باصل البرائة او يرجح اصل البرائة لانه المتاخر وفي اصل التعارض نظر وفي ترجيح اصل البرائة
نظر اخر اما الاول فلورود استصحاب النجاسة لكون شكه سببيا واما الثاني فلفقد المرجح وان كان مبناه على الترجيح بالتاخر كما
في خبرين متعارضين وكان صدور احدهما متاخرا عن صدور الاخر مع علم التاريخ فيرجح بانه يقدم المتاخر فيفيد بانه لا يتمشى فيما نحن فيه
اذ لا صدور في الاصلين ولا تاريخ ولا تقدم ولا تاخر الا ان يراد المتاخر بحسب الرتبة باعتبار كون شكه مسببا ويرد ان التاخر بهذا
المعنى يقتضي ترجيح المتقدم لا ترجيح المتاخر قوله مثل الامر بقضاء الفائتة المشتبهة ولو مثل بالتكليف بالصلوة يوم الجمعة
المرددة بين الظهر والجمعة وبالصلوة المرددة بين القصر والاتمام في المسير الى ما دون اربعة فراسخ كان اولى واقرب بعلم ظهور معنى الامر الذي
كلف به من الشرع والجهل في الفائتة المرددة بين الخمس طار بعد ما كانت معلومة الا انه لا فرق بينهما من حيث الحكم وان كان ربما يذكره
رده ان تمت من لزوم تاخير البيان عن وقت الحاجة لا يتم الا في الاول قوله ومثل اشتراط صحة الصلوة بعد التكفين والاولى ان
يمثل لذلك باشتراط الصلوة بستر العورة المرددة بين القبل والدبر او ما بين السرة الى الركبتين قوله مسلم ان تاخير البيان
يمكن منع الملازمة بجواز صدور البيان واختفائه علينا او عدم وصوله الينا مع ان العلم الاجمالي بالمكلف به مع التمكن من الامتثال

بالاحتياط الذي طريقه الجمع بين المحتملات من غير تعذر ولا تعسر بعد العلم التفصيلي بحيث الحكم الواقعي مما يرفع موضوع الاغراء
بالجهل وقبحه ولذا يجوز تنجز التكليف معه كما يتضح من اوائل بحث الشبهة المحصورة وربما يحسن بالجهل البيان عن وقت الحاجة بعد العلم
لزومه حالا للمكلف على الامتثال بطريق الاحتياط لتكامل اجره وتضاعف مقام قربه قوله ان الاجماع وقع على ان من ترك الامرين
بان لا يفعل شيئا منهما يستحق العقاب الخ هذا الاجماع وقع على ذلك باعتبار ان احدهما المعين عند الشارع مطلوب له لا باعتبار ان
مطلوبا لاحدهما المخير فيه ولو فرض في الاجماع نحو اجمال من هذه الجهة كفى للاذعان بالاول حكم العقل المستقل بكفاية العلم الاجمالي في الكلفة
بسمع التمكن من الامتثال في تنجز التكليف فلا موجب لاسقاط اعتبار التعيين والعدول الى التخيير وهو مع ذلك خلاف فرض اشتباه
المكلف به ودورانه بين المتباينين فانه انما يتاتى بعد الفراغ عن احراز التعيين وعدم العلم بالمعين وكونه على وجه الحكم الظاهري المجعول
للعالم بالاجمال يحتاج الى دليل ولا دليل عليه من عقل ولا نقل نعم يتم البناء عليه فيما لو كان الاشتباه ناشيا من تعارض النصين مع فقد
المرجح منهما والتخيير على اطلاق الحكم قوله ولذلك لم يقل بوجوب الاحتياط وترك العمل بالظن الاجتهادي من قال ههنا في نفس الاحكام ممن
هو قائل بالدليل وهو الاجماع على الاكتفاء في امتثال احكام الله المعلومة بالاجمال بالامتثال الظني التفصيلي عن الامتثال العلمي الاجمالي
وان كان ذلك هو الاولى بالنظر الى الاصل العقلي فان الاجماع محصلا ومنقولا لا يخرج عن الاصل العقلي ويفترق بان احدا من العلماء لم يلتزم
بالاحتياط في كل الفقه او جله والاولى في تقريره الاجماع القطعي على عدم كون المرجع في امتثال احكام الله المعلومة بالاجمال بعد
انسداد باب العلم وعدم ثبوت حجية اخبار الاحاد من حيث هي الاحتياط في الدين والالتزام بفعل كل ما يحتمل الوجوب ولو موهوما و
ترك كل ما يحتمل الحرمة كذلك ولا الاجماع على ذلك في موضوعات الاحكام التي منها ما نحن فيه خصوصا والاشتباه لا يتاتى في فرضه الا فيما
فقد الظن الاجتهادي بالمكلف به والا تعين العمل به كنفس الاحكام لعموم حجيته قوله من دون اشتراط تعذر العلم به وعليه ينبئ كلام المحقق
كما ذكره صريحا وسياتي نقل عبارته المصرحة بذلك في باب الاستصحاب قوله والا لم يمكن اثباته ويكفي في اثباته كون الاشتباه مفروضا
على هذا التقدير كما اشرنا اليه سابقا بل الثابت في الفائتة المنسية كان عارضا بعد معرفة التعيين والجهل بالمعين كان حاصلا بعد
توجه الخطاب بقضائه الى المكلف ولا دليل على كون الثابت الطاري والجهل المسبوق مما يرفع هذا الخطاب بعد توجهه وسقط هذا
التكليف بعد ثبوته فلا يلزم من بقائه مما اغراء بالجهل ولا تاخير البيان ولا بطريقهما من قبل الشارع فليس عليه ان يحول بين المرء و
لا بين المكلف وجهله بل الواجب عليه ان يجعل حكما عاما يتعبد به المكلف في الجهل خصوصا ما هو مفروض هذا المثال ولا يكون الا
وجوب الاحتياط لمنطق الى حكومة العقل اولا وتعدد النص في مورد بخلاف الامر والقضاء المشهود على الثلث في ذلك اتباع للنص ولولاه لا يظن
بهم انكار حكومة العقل في الخمس ولا يلزم من التزامه تكاب بخلاف ظاهر في اوامر قضاء ما فات لانها انما دلت على وجوبه قبل الاشتباه ولا
دليل من عقل ولا شرع على كون نحو هذا الاشتباه الذي منشاه طرو النسيان وعروض الجهالة بعد المعرفة رافعا لهذا الوجوب بعد
ثبوته بتلك الاوامر فظهورها في صورة العلم وان كان مسلما الا ان الوجوب بعينها قد ثبت حال العلم اذ لا بحث في المقتضي بل في قلع
العارض وعلى المدعي للقلع الاثبات وانى له بذلك مع ما عرفت من حكومة العقل بخلافه قوله لان اشتراط قصد التعيين في الامتثال
بالمكلف به من المسائل الاجتهادية تارة ويكفي في احرازه هذا القصد قصده في الذمة فانه معين عند الله فينوي به الاتيان بجميع المحتملات
احتياطا من اول العمل الموصل اليه في ضمن الجميع على وجه يحصل اليقين به نظرا الى ان العلم الاجمالي عند العمل في نحو المقام كالعلم التفصيلي
فكما يحرم مخالفته بعنوان القطع فكذلك يجب موافقته بعنوان القطع بوجوب المقدمة العلمية مضافا الى وجوب دفع الضرر المحتمل
فانه لو اكتفى باحد المحتملات احتمل العقاب في ترك الباقي لاحتمال كونه الواجب الواقعي وقد بقي في الذمة وهذا احتمال للضرر فيجب دفعه
بالاتيان به ايضا لا نعني بالموافقة القطعية الا هذا قوله لان الصلوة الموافقة للفائتة في العدد اقرب اليها من المخالفة فان
التخيير بين الخمس على ما يراه المصنف مما يؤدي الى الاخبار بما لا يوافق الفائتة في عدد الركعات ايضا فضلا عن عدم موافقته في الجهر و

الاخفات وقصد التعيين كما لو كانت الفائتة بحسب الواقع ظهرا وعصرا مثلا وقد اختار الصبح والمغرب او بالعكس بخلاف الاحتياط
بفعل الخمس فان الفائتة غير خالية عن احديها فيحصل الموافقة لها في عدد الركعات لا محالة اقول وليت شعري ما الذي دعاه الى التخيل
عدم الموافقة في غير العدد مع ان الموافق في العدد لا ينفك عن كونه موافقا في الجهر والاخفات بل وقصد التعيين ايضا فان مقارنة
فعل الجميع من حين الشروع بقصد التوصل في ضمن الجميع الى قضاء ما فات يتضمن قصد التعيين اجمالا باعتبار كونها معينة في علم الله
سبحانه كما اشرنا اليه في الحاشية السابقة ومن هنا علم ان جعل ذلك من الظن بالبراءة دون العلم بها غير سديد بل فان الاحتياط في جميع
موارده طريق موصل الى ادراك الواقع لا محالة فلا ينفك عن العلم بالبراءة ولذا سمي بالمقدمة العلمية نعم يتم ما ذكره من عدم الموافقة في غير
عدد الركعات على ما هو المشهور من الاكتفاء بالثلث عملا بالنص لان الرباعية المأتي بها مكان ثلث صلوات يخير فيها بين الجهر والاخفات
فكثيرا ما يتفق المخالفة فيهما لكن مبنى الاحتياط ليس على ذلك بل على الاتيان بالخمس قوله ومرادنا في هذه البدلية غير مثل المغايرة
الحاصلة لاصل الفائتة المعلوم مع تداركها في العبارة من التعبد اللفظي مع عدم مطابقة وصف المعلوم للموصوف في التذكير والتانيث
ما لا يخفى وحاصله تقرير العبارة ان مغايرة القضاء للفائتة المعلومة وانما عبر عن البدلية بالمغايرة لان كل بدل مغاير لمبدله و
القضاء بدل من الاداء فيكون مغايرا له باعتبار الوقوع في الوقت وفي خارجه هذه المغايرة مما لا محيص عنه في القضاء الذي هو
بدل الاداء حتى في صورة التذكر ومعلومية الفائتة والصلوة الموافقة للفائتة في عدد الركعات فقط بدل للقضاء لا الاداء
فتتضمن مغايرة اخرى زائدة على مغايرة القضاء للاداء وهو المراد من قوله ومرادنا في هذه البدلية الخ قوله وما يتمسك به
هنا الخ هذا من تتمة قوله وبعض مغايرة ذلك لان ذلك اقرب البدلين وحاصله ان القائل بوجوب الخمس لو تمسك لاثبات وجوب
تدارك الفائتة المنسية بالادلة الدالة على وجوب قضاء ما فات يرد عليه عدم تناول هذه الادلة لما نحن فيه لانها تدل على وجوب
نفس القضاء الذي هو بدل الاداء وكلا المتنازع بدل القضاء الذي فرضناه اقرب البدلين واذا كان غير القضاء فلا يدخل في ادلة
وجوبه وانت بما بنا لم فيما قررناه سابقا تقدر على دفع ذلك فالتمسك بالادلة المذكورة في محله قوله واما الكلام في مثل
التكفير الخ هذا على ما تقدم من اشتراط الجهل المورد بين امور كيف يجعل من باب الشبهة المحصورة الا ان يعتذر بان النظر في ذلك
الى الحكم التكليفي وهو التحريم المستفاد من النهي المعروض فيه حالا له على الاصلي النفسي فانه يدل بالمطابقة على تحريم فعله وبالالتزام
على شرطية عدمه في الصلوة قوله لحرمة كل منهما على فرض ثبوت الاخرى هذه الحرمة تشريعية لا تشريعية فمن تفصي بالاحتياط
قوله فالاتيان بهما مجتمعا باعتقاد انه احد افراد المامور به هذا مما لا قائل به وليس هذا معنى وجوب الاحتياط بالجمع بين المحتملات
فانه عند قائليه عبارة عن توصلي بحت عقلا من باب المقدمة العلمية لا على انه احد افراد المامور به او على ان التكليف بمعنى الوجوب
الاصلي النفسي مردد بين هذا وهذا وكليهما قوله ولكنه يحتاج الى اثبات رجحان ذلك الخ ويكفي في ذلك كون الاحتياط حسنا
على كل حال وان العقل مستقل بادراك حسنه لما فيه من الوصول الى الواقع والخروج عن شبهة مخالفة الواقع ودفع الوقوع في مفسدة
حصول مفسدة الترك او فوات مصلحة الفعل ولا حاجة معه الى التجشم بالنظر الى اعتبار ان اخر قوله لكنه اذا فعل احدهما لاجل
الامتثال ثم فعل الاخر لاحتمال ان يكون هو المراد في نفس الامر انما جعل بفعل احدهما اولا امتثالا مع قيام احتمال كون المامور به
الواقعي هو الاخر بناء على مختاره من التخيير المقتضي لكون فعل احدهما اولا بداعي امتثال الامر والا فليس معنى الاحتياط المبحوث
عنه هو هذا بل هو عبارة عن الجمع والاتيان بجميع المحتملات بداعي امتثال الامر بالمامور به الواقعي المتحقق في ضمنه لا محالة قوله
ولكن خوف الوقوع في الوسواس حاصل في البناء على الاحتياط الخ والفرق بين الوسواس والاحتياط ان الاول عبارة عن كل اعتناء
بما من شانه شرعا ان لا يعتنى به ومرجعه الى الاعراض والتولي عما قرره الشارع واكتفى به عن المكلف وهذا هو السر في قبحه عقلا و
حرمته شرعا والثاني عبارة عن الاتيان بالعبادة وشبهها اعادة او قضاء لرجاء كونها مطلوبة للشارع ندبا او حتما بحيث

على النفس عن الوقوع في محتمل المؤاخذة والعقوبة من تركها وإليه يرجع تفسير المصنف بأن الأخذ بها هو الأوثق للنفس ونحوهما
مرجحها إذا خاف المكلف أن يبلغ الحد عدم الاعتناء بما من شأنه الاعتناء به ومما يشتبه عليهم حاله فيحدث في نفس الوسواس
وهو يظنه احتياطا ويسميه باسمه فينبغي له أن يفتش نفسه ويراقب حاله كيلا يقع في خطيئة الوسواس من مكيدة الخناس [illegible]
فإن من رأيناه يدعي أهل التقوى بما هو في صورة التقوى قوله واستقل أمثال هذه المقامات لا يحسن إيرادها في هذه المسألة
اه فإن المقصود من عقد مسألة أصل البراءة التعرض لأمور ترجع إلى تأسيس قاعدة البراءة والاشتغال والاحتياط وجودا
أو عدما والإشارة إلى نبذة من الفروع المتفرعة عليها والمسائل المتقدمة إليها الإشارة مستنبطة عن الأدلة الاجتهادية لا عن نحو
هذه الأصول والقواعد قوله أما مسألة الخنثى أه الظاهر أن المراد بها استحباب جمعها في الصلاة لكونه من شرائطها الواقعية في
النساء وحرمتها استقر به من وجوبه محله بل يجب عليها معه الاجتناب عن الحرير فيها أيضا لكونه من شرائطها الواقعية في الرجال
فيجب عليها الاحراز منهما معا تحصيلا لليقين بالبراءة منها والخروج عن عهدة التكليف بها نظرا إلى تساوي الاحتمالين وأما في غير
حال الصلاة فوجوب الستر عليها عن الرجال لاحتمال الأنوثية وحرمة لبس الحرير عليها لاحتمال الذكورية محل إشكال لرجوع الشك
في كل منهما بالنسبة إليهما إلى التكليف والأصل براءة الذمة عن كلا التكليفين ولا ينافيه العلم الإجمالي الناشي من تساوي الاحتمالين
لعدم كونه في المكلف به بعد العلم التفصيلي بأصل التكليف وتوجه الخطاب بل هو علم إجمالي في أصل الخطاب المردد بين كونه خطابا
للرجال وهو قوله لا تلبس الحرير مثلا أو خطاب النساء وهو قوله استري بدنك عن الرجال ونحو ذلك في تنجز أحد التكليفين عليها
وكونه مقتضيا على فرض التأثير للموافقة القطعية لا الاكتفاء بعدم المخالفة القطعية غير معلوم بل يمكن منع التأثير أولا وفاقية
الشك فيعمل بأصل البراءة فيهما معا فيقال بعدم وجوب الستر عن الرجال وعدم حرمة لبس الحرير عليها ومنع كونه مقتضيا للموافقة
القطعية ثانيا على فرض تسليم التأثير بل غايته حرمة المخالفة القطعية فيجوز لها أحد الأمرين من ترك الستر ولبس الحرير من غير
جمع بينهما وأيهما اختارت فتخييره بدوي لا يجوز معه العدول إلى الآخر لئلا يلزم المخالفة القطعية وبالجملة فالإشكال في المسألة
قوي وطريق الاحتياط واضح وهو غاية فعل الستر وترك اللبس لكن الكلام في وجوبه وهو واضح المنع لفقد المقتضي للوجوب
قوله وجعلها بين حكمي الرجل والمرأة لاشتغال ذمتها بالأحكام قطعا وهي مرددة بين الرجل والمرأة فالمكلف به مشتبه بين
أحكامهما فلا بد من الجمع بينهما تحصيلا لليقين بالبراءة قوله ومن هذا الباب الجمع بين المحتملات ظاهر العبارة وجوب هذا
الاحتياط أيضا ويبنيه سقوط اعتبار الاحتياط في نفس الأحكام والمسائل المبتنية على الظنون الاجتهادية بالإجماع بعد تعذر أو تعسر
أولهما أشرنا إليه سابقا فاكتفي فيها بالامتثال الظني التفصيلي عن الامتثال العلمي الإجمالي وإن كان الأصل العقلي يقتضي اعتباره
بعد تعذر الامتثال العلمي التفصيلي لولا الإجماع قوله وإن جهر به في مواضع الجهر فيهما أولى أه وجه الأولوية عدم مخالفة جهرها
الواقع على كلا تقديري الأنوثية والذكورية لأنها إن كانت امرأة جاز لها الجهر رخصة وإن كانت رجلا جاز لها الجهر عزيمة ويشكل
بأنه إنما يتم لو كان الإخفات للمرأة في الصلاة الجهرية رخصة وأما على العزيمة فيتعين التخيير ولا وجه لأولوية الجهر ولذا قد يفصل بأنه
إن قلنا بكون الإخفات في العشائين والصبح رخصة للمرأة جهر الخنثى بهما وإن قلنا إنه عزيمة لها فالتخيير إن قام الإجماع على عدم
وجوب تكرار الصلاة وفي حكمها فقوله منها قوله صح دع ما يريبك إلى ما لا يريبك في المجمع يروى بفتح الياء وضمها والفتح أكثر والريب
مجهول لعله الشك بل نوع خاص منه وهو ما يبلغ الخوف وهو اضطراب القلب حاصل معناه خوف المؤاخذة والعقوبة فوجه
الاستدلال أن ارتكاب ما يحتمل الحرمة يوجب للمكلف خوف المؤاخذة والعقوبة عليه لو فعله وتركه لا يوجب ذلك ولا ذو
فيه فيجب ترك الأول في اختيار الثاني إما استفادة الندب لا لأن الأمر يفيد الوجوب قوله ويحتمل هذه الكلمة على عباد الله محل الريبة قبل الحوق
عن المؤاخذة أه قد سبق منا عند نقل كلام المحقق ما يدفعه ومن بهذا أن التقوى بالاحتياط الذي هو محتمل الكلفة إنما هو في وجب

الأمر الوارد لا مطلقا فليس المراد الحمل على شيء لم يدل الشرع عليه فليس فيه ريبة وخوف مؤاخذة قوله فلا يبقى لنا ريبة أه حاصله أن ارتكاب
الشبهة إنما يكون مريبا حيث لم يأذن فيه الشارع وقد ثبتت الرخصة بأدلة البراءة من الآيات والعقل النافي للمؤاخذة المستوية عنه
فلا ريبة فيه لتدعو إلى الاجتناب عنه فلا بد من حمل الخبر على غير صور الشك في التكليف من الشك في المكلف به بعد القطع بالتكليف
حيث لم يكن انتهائه إلى الشك في التكليف قوله لأنها يوجب الشك أه منشأ هذا الإشكال جعل البراءة متعلق الشك واليقين وليس كذلك
بل الظاهر أن متعلقهما المؤاخذة والعقوبة وأن المراد من الشك ما يبلغ الخوف ولا ريب أن الإتيان بما خالف الاحتياط في كل من الشك
في التكليف والشك في المكلف به مطلقا إنما يوجب خوف المؤاخذة على مخالفة الواقع المحتمل تحققها في الثاني بخلاف الاحتياط والإتيان بما
وافق الاحتياط تركا أو فعلا لا يوجب خوف المؤاخذة بل يوجب اليقين بعدمها لمكان اليقين بموافقة الواقع والوصول به فلا حاجة إلى
ارتكاب خلاف الظاهر بالحمل على إرادة ما ذكر بل يقين عدم حصول المأمور به بالشك في حصوله ليكون نفي الرواية في الشك في المكلف به
وجوب عدم الإتيان بشيء حتى ينتهي يقين عدم الحصول على حاله أو يلزم التفكيك بين الريبتين فلا داعي إلى حملها على إرادة ما لا يوجب
التهمة ومما بيناه علم أنها لا تشمل ما يحتمل الاستحباب أو الكراهة إذ لا مؤاخذة فيهما فلا حاجة إلى تخصيص خروج المستحب والمكروه
ولا إلى ارتكاب التجوز بإرادة مطلق الرجحان لأجل ذلك قوله بأي عنكم تخالف أو الحديثان اه هذا الترديد يحتمل أن الشك في السائل بأن من
الراوي عنه لما اشتبه عنده ما سمعه من السائل أو أن الحديثان ويحتمل به نفس الكلام المسموع من المعصوم وأطلقه عليه شايع والخبر يريد
به الكلام الحاكي لذلك الكلام قوله إنهما معا موافقان للاحتياط أو مخالفان له اه يمكن فرض مثال الأول فيما لو تعارض خبران في مسألة
تخلل حدث أصغر في أثناء غسل الجنابة يدل أحدهما على التوضي له بعد تمام الغسل ثم تجديده والآخر على التوضي بعد استيناف
الغسل ومثال الثاني فيما تعارضا في مسألة نسيان الفائتة مثلا يدل أحدهما على الاكتفاء بواحدة مخيرا والآخر على الإتيان
بثلث قوله وذلك لأنه لا يقدر على الاحتياط معهما أه كأنه فرضهما في الغافل الغير الملتفت وإلا فالجاهل الشاك قادر على الاحتياط
ولكن الغفلة يمكن فرضها مع الجهل بالموضوع أيضا وبالجملة من علم الحكم وشك في الموضوع مع من علم الموضوع وشك في الحكم سيان في
القدرة على الاحتياط قوله فلا يجوز العمل بالأصل من دون فحص أه هذا في الشبهات الحكمية كما يعطيه عنوان المصنف وعدم جواز
العمل به قبل استفراغ الوسع في الأدلة للإجماع محصلا ومنقولا ولقضاء العقل المستقل بعدم كون الجهل المتوسط بين العلم الإجمالي و
التمكن من العلم التفصيلي عذرا فيصح المؤاخذة والعقوبة على المخالفة الناشئة من هذا الجهل ولبناء العقلاء على الفحص والسؤال
عند العلم الإجمالي والتمكن من العلم التفصيلي وعدم البناء على أصل البراءة من غير فحص كما يكشف عنه طريقتهم في النظر إلى الأوامر
الصادرة من السيد والسلطان إلى العبد والرعية مع أنه لولاه لزم الهرج والمرج في الدين وعدم التدين بشريعة سيد المرسلين بل
المخالفة القطعية في الوقايع المعلومة بالإجمال مضافا إلى الأوامر الواردة بتعلم الأحكام والتفقه في الدين والسؤال فيما لا يعلم كتابا
وسنة كقوله تعالى ولولا نفر من كل فرقة طائفة ليتفقهوا في الدين الآية وقوله أيضا فاسئلوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون وقوله
طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة إلى غير ذلك من الروايات المتواترة عن أهل بيت العصمة ومقتضى هذه الأدلة كلها كون موضوع
أصل البراءة في الشبهات الحكمية هو العجز عن العلم بالحكم الواقعي ولا يحرز إلا بالفحص فيجب وبالجملة أصل البراءة إنما يعمل به عند
الاضطرار بعد انقطاع اليد عن الدليل واليأس عن وجوده ولا يعلم ذلك إلا بالفحص وبالتأمل فيما ذكرنا يعلم أن الفحص يترتب عليه فائدتان
متبادلتان إحديهما تحصيل العلم بالحكم الواقعي والأخرى إحراز موضوع أصل البراءة فمن حيث يقصد به الفائدة الأولى يراد بوجوبه
الوجوب الشرعي المتضمن للطلب الحتمي باعتبار كونه مقدمة لتحصيل العلم الواجب عليه ومن حيث يقصد به الفائدة الثانية يراد بوجوبه
الوجوب الشرطي العري عن الطلب لعدم واجب على هذا التقدير يجب مقدمته فالوجوب المحمول عليه هنا يراد به المعنى الدائر الأعم من
النوعين وأما قولنا بالشبهات الحكمية لعدم وجوب العمل بأصل البراءة في الشبهات الموضوعية إجماعا محصلا ومنقولا فإن الفحص

لابن شرط في العمل به فيها نعم يعتبر فيها شرط آخر لم يتعرض لذكره المصنف وهو ان يكون الشك في الواقعة لم يكن هناك اصل موضوعي يجري في
الموضوع المعلق عليه الحكم الالزامي المشكوك فيه ابتداءً مع وجود الاصل المذكور لا يجري اصل البراءة ليعمل به كما في اللحم المشكوك احتمال
من جهة التذكية والعدم فان الاصل فيه عدم التذكية فانه يقتضي وجوب الاجتناب عنه ومعه لا يمكن اعمال الاصل البراءة لحكومة اصالة
الاصل المذكور عليه كما تعلم وجهه بالتأمل قوله ولكن بعض المتأخرين وهو الفاضل التوني في الوافية ومن الغريب
ان ما هو شرط حقيقة لاعمال البراءة وهو الفحص لم يتعرض لذكره صريحا وذكر الفاضل شرطين لا مورد للشك كما تعرفه
قوله فلا بد للمفتي التوقف لصاحب الواقعة الصلح اه اسقط من اجزاء كلامه في بيان هذا الشرط ما هو العمدة من بيان وجه
الاشتراط فانه علله بما ملخصه ان شرط التمسك باصل البراءة فقدان النص مع احتمال اندراج الواقعة في عموم قاعدة الاضرار
وقوله لا ضرر ولا ضرار في الاسلام نظرا الى عدم كون نفي الضرر على حقيقته لانه غير منفي بل الظاهر ان المراد نفي الضرر غير
جبران بحسب الشرع ومع احتمال اندراجها في الصورة المذكورة لا يحصل العلم ولا الظن بفقدان النص بل يحصل القطع
بتعلق حكم شرعي بالضار من كونه بمجرد التعزير او الضمان او هما معا فينبغي له تحصيل العلم ببراءة ذمته بالصلح
للمفتي الكف عن تعيين حكم لان جواز التمسك باصالة البراءة والحال هذه غير معلوم قوله بل المثبت لتلك الاجزاء هو
اه هذا غير موافق لمفاد صريح عبارته في بيان وجه الاشتراط فانه قال بل كل نص بين فيه جزء ذلك المركب كان دالا على عدم
جزئية ما لم يذكر فيه فيكون نفي الجزء المختلف في جزئيته منصوصا لا معلوما بالاصل كما لا يخفى قوله فاذا فرض كون الاشتداد
بموجبا لشغل الذمة من جهة اخرى بالوجه لمنعه لان ذلك دليل اقتضاه اطلاق الدليل على اصل البراءة غير سديد لما ذكرناه
من ان مرجع قاعدة مؤداها خلو ذمة المكلف عن التكليف الالزامي المشكوك فيه وان كان ثابتا بحسب الواقع او نفي استحقاق
المؤاخذة والعقوبة على مخالفة الواقع المشكوك فيه على تقدير كونه الحكم الالزامي مع ان اعماله لا يوجب اشتغال الذمة بشيء في غير
من موارده وما توهم من الامثلة كونه من هذا القبيل سهو كما ستعرف وجهه فيما يذكره من مثال الدين والحج وان المثال الذي
ذكره الفاضل ليس من هذا الباب لان وجوب الاجتناب عن الاناء الآخر ليس من مقتضى اصل البراءة عن وجوب الاجتناب عن احدهما بل
على تقدير جريانه هنا بل من مقتضى العلم الاجمالي المفروض فيه المنجز للتكليف في مطلق الشبهة المحصورة كما بيناه فلولا وجوب الاجتناب
عن الاناء الآخر لزم طرح العلم الاجمالي وهو لكونه مستلزما لحرمة المخالفة القطعية فالوجه في عدم جواز التمسك به هنا ليس ما ذكره
من كونه مثبتا لحكم شرعي من جهة اخرى بل عدم جريانه من جهة ثبوت وجوب الاجتناب عن الشبهة المحصورة من باب المقدمة العلمية
او لكان العلم الاجمالي المنجز للتكليف المانع من جريان ادلة ذلك الاصل من النقل والعقل لانه لا يأبى معاقبته من جهة ارتكابه الحرام
او النجس الواقعي المعلوم بالاجمال او لانه على تقدير الجريان معارض بمثله فانه يجري في كل من الانائين فاعمالهما معا يوجب طرح العلم
الاجمالي والمخالفة القطعية واعماله في احدهما المعين ترجيح بلا مرجح وكلاهما باطلان فهو العمدة هو الوجه الاول وتحصيل ان
المقام من مجاري اصل الاشتغال وقاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل لا يجري اصل البراءة قوله فالتمسك باصل البراءة عن ذلك
الدين يوجب ايجاب الحج عليه اه وجوب الحج انما يثبت بدليله المعلق على الاستطاعة وهو تملك الزاد والراحلة او التمكن منهما
واصل البراءة مع الشك في الدين انما هو لرفع المانع من تحقق الاستطاعة عند فعلية المال الا عن احدهما فانه لو وجب صرف المال
في اداء الدين على تقدير تحقق الدين لم يبق لوجوب صرفه في الزاد والراحلة محل فينبغي شرط وجوب الحج وهو التمكن من الزاد والراحلة
وبالجملة سبق وجوب صرف المال في الدين مانع من الاستطاعة والتمسك باصل البراءة لرفع ذلك المانع لا لانه مقتضي لوجوب
الحج وثبت له قوله لمعارضته باستصحاب طهارة الماء وطهارة الملاقي اه ويمنع المعارضة بورود اصالة عدم الكرية على
الاستصحابين لكون شكهما مسببا هذا هو سر تقديم الاصل الموضوعي كما في ما نحن فيه على الاصل الحكمي ويرد على الفاضل توهمه كون

في الادلة العقلية

اصالة العدم هنا مثبتة منع ذلك فان وجوب الاجتناب عن الماء المشكوك بلوغه مع فرض ملاقاته النجاسة من اللوازم الشرعية
لعدم الكرية فانه يوجب تنجس الماء بالملاقاة وهو المقتضي لوجوب اجتنابه ولا حرج في ترتيب الآثار واللوازم الشرعية على الحالة السابقة
والاثني بنفسها مشكوك البقاء وما اشتهر في الالسنة من عدم حجية الاصول المثبتة فانما هو بالقياس الى اللوازم العقلية والعادية
وان شئت قلت هنا ايضا ان التمسك باصالة العدم في نحو المثال انما هو لرفع المانع من التنجس وهو الكرية لا لانه المقتضي
للتنجس او وجوب الاجتناب قوله وقد عرفت انه لا يجوز التمسك باصل البراءة مع ثبوت الدليل بل قبل الفحص عن الدليل اه هذا
وان كان صحيحا في نفسه الا انه لا تعلق له بما ذكره الفاضل في بيان الشرط الثاني بناء على ما نقلنا عنه من تعليل الاشتراط بعدم العلم
ولا الظن بفقدان النص الماخوذ في موضوع اصل البراءة بل الوجه في جوابه هو ان مجرد احتمال اندراج الواقعة في القاعدة المزبورة لا
يوجب رفع اليد عن الاصل لان الماخوذ في موضوعه انما هو العجز عن العلم بالحكم الشرعي الواقعي والعجز حاصل في المقام واحتمال
الاندراج ما لم يبلغ حد الرجحان غير مجد وفقدان النص انما اعتبر لاحراز الشك الذي هو الماخوذ في موضوعه لا ضرر ولا
فمنشأ الشك قد يكون اجمال النص ثم ان المعلوم تعلقه بالضار فيما نحن فيه انما هو الاثم والتعزير ان كان متعمدا لا مطلقا فلا يعلم
مع عدم التعمد وجوب شيء عليه فلا يجب عليه تحصيل العلم بالبراءة ولو بالصلح مع ان التعزير في صورة التعمد حكم يتعلق
بالحاكم لا بالضار والكلام انما هو في تعلق الضمان عليه ولا مقتضي له على تقدير عدم القطع ولا الظن بالاندراج والا فالذي
ينبغي ان يقطع به هو اندراجها في قاعدة الاتلاف فلا مناص من الضمان فلا معنى للتمسك بالاصل النفي قوله لا يرتاب في انه ليس
على حقيقته بان يكون المراد نفي تحقق ماهية الضرر في الخارج فيلزم الكذب في الرواية لان تحقق الضرر بحسب الخارج مما بين
العباد في الكثرة بحيث لا يعد ولا يحصى كما انه منفي على فرض الرواية خالية عن قيد في الاسلام كما سيشير اليه الا انه مع فرض وجوده
فالحمل على الحقيقة اعني نفي الجنس والماهية بالبيان الذي سنذكره لا يستلزم الكذب اصلا كما انه لا كذب في قولنا لا رجل في الدار
باعتبار وجود هذا القيد بمعنى وزه ان نفي تحقق الماهية ووجودها في الدار المستلزم لنفي جميع افرادها لا ينافي وجودها وتحققها في
خارج الدار قوله يعني تحريم الضرر والضرار اه على معنى ارتكاب التأويل في الرواية بحمل الاخبار فيها على الانشاء وحاصل معناه
كون كل منهما محرما ومنهيا عنه من الشارع او ان كل واحد من المكلفين منهي عن اضرار غيره وايصال الضرر اليه قوله او المراد
ان المنفي هو الضرر الخالي عن الجبران اه على معنى التأويل فيها بطريق التقييد المستلزم لاضمار الخلو عن الجبران فيكون المقدر
لا ضرر ولا ضرار خاليا عن الجبران او مجردا عن الجبران ولو قدر بلا جبران لكفى ومبنى هذا التأويل كما ارتكبه جماعة منهم
الفاضل التوني فيما نقلنا من عبارته على عدم دخول عدم تدارك التلف والنقص في عين ومنفعة وغيرهما بدفع عوضه مثلا
او قيمة او نحوهما الى المستضر لمن يحكيه في مفهوم الضرر والاضرار ودخوله في مفهومه كما هو الاظهر بشهادة العرف والوجدان
فالضرر والنقل لا يصدق الا مع عدم الجبران وهو تدارك التلف والنقص ومن فرض عدم الحاجة في تعريف الضار او تعيينه
استنادا الى قوله لا ضرر ولا ضرار الى تكلف الاضمار كما صنعه الجماعة فان عدم الجبران جزء من ماهية الضرر فنفيها يقتضي
عدم ايصال المنقصة الى الغير وابقاءها بما يجبرها من مثل او قيمة حتى انه لو حملت الرواية على النهي فهو يقتضي حرمة ابقاء غرامة
الضرر الذي بالخبر تاده بعدم ايصال المنقصة والحرمة تدارك على معنى دفع ما يجبرها من العوض فالتدارك بعد ايصال المنقصة
على هذا الاعتبار امتثال للنهي وتركه مخالفة له قوله بل يمكن ان يقال انها ليست ضررا اه الا ان ضمان القتل لعدوانه ومقاصة
الحق من المنكر له واخذ العين من الغاصب لما سنذكره من ان هذه تدارك الضرر لا انه نفس الضرر فان الضرر بعد تحقق من القاتل
والمنكر والغاصب هذا الضرر يتدارك بالامور المذكورة بحكم الشارع قوله اما الضمان فيحتاج الى دليل آخر اه وعلى
ما بيناه من دخول عدم التدارك في مفهوم الضرر وماهيته من دون ان يكون هنا تقييد ولا اضمار لا حاجة لاثبات الضمان

الى دليل اخر نعم يرد على هذا المعنى كونه مجازا فلا يصار اليه من دون قرينة لما عرفت من عدم تعذر ارادة الحقيقة ومع الغض عن ذلك
فهو يقتضي بعدم اطراد القاعدة بالقياس الى ضرر يرجع اليه نفسه وبيده وقد وقع او يقع اليه من غيره كثيرا ما يستعملونها لنفي الحكم الضرري
وهو الحكم المؤدي على تقدير ثبوته من الله سبحانه الى ضرر العباد وهذا هو الفرد الواضح اليه وسند نفي لزوم العقد لاثبات الخيار في ابواب
الخيارات حيث يسند ثبوتها الى قاعدة نفي الضرر ونفي ايجاب الصوم على المرضعة في طول النهار وشدة الحر اذا ادى الضرر فيها او في الرضيع
ونحوها المريض الذي يضره الصوم ونفي وجوب الطهارة المائية الى بدلية التراب اذا استلزم طلب الماء او استعماله ضررا ونفي وجوب الحج
الى الحج اذا طرئه بسببه التلف او العدو او نحو مع لا تحقيقا الى غير ذلك من موارد هذا النحو من الضرر المنفي بحكم القاعدة ولا ريب ان النهي
التحريم بالقياس الى ما يسند اليه تعالى غير معقول قوله لان معنى الرواية حينئذ لم يجوز الله للعباد او بعبارة اخرى كل ضرر رخص فيه الشارع
جوزه فهو مع الجبران ولا يلزم من ذلك ان يكون كل ضرر بين العباد لم يجوزه الشارع مع الجبران فلا يثبت ما الضمان في افراد هذا الضرر التي
منها الامثلة المتقدمة في كلام الفاضل التوني فلا بد لاثبات الضمان فيها من التمسك بقاعدة الاتلاف والا فلا مناص من التمسك باصل
البراءة انتهى قوله ويتلوح في تمولات المعنى الاول ما في بعضها النهي والتحريم وحاصله انه يحرم على المشتري الزام البيع على البايع لانه ضرر عليه
والضرر حرام فيجب عليه تركه برد المبيع عليه لو استرده وهذا هو معنى الخيار للبايع لغبن ونحوه وفيه نظر لان اللزوم من احكام البيع
ويراد به ما يقابل جواز الرجوع والضرر مترتب عليه ولا مدخل فيه لفعل المشتري لعدم كونه من ارادته ونوع حتى بالامتناع من رد المبيع على
تقدير رجوع البايع فيحسب من اثار الخيار لا ان الخيار من ارادته فكيف يقال انه ثبوته من ثمرات المعنى الاول قوله ويمكن ان يقال يجب تداركه
من بيت المال اه هذا في غاية البعد على ما ذكرناه من حمل عدم التدارك في معنى الضرر وبهيئته سقط هذا الكلام من اصله لان الضرر
مما هيته يسند الى المتلف لانه محرم عليه لا على غيره فيتعين كون تداركه على المتلف عليه من ماله لا غير قوله نعم روي ابن بطاء ابيعي هذه
الروايات تدل على ضمان المضر بالمسلمين المسترقين بان احدث شيئا او وجب تضررهم في طريقهم من حفر بئر او نهر او القاء تراب وصب ماء او بنا
ما اوجب تضييقه وبناء سور دار من تحته فيجب عليه جبران ضررهم المترتب على ما احدثه من تلف مال او نفس او نقصان في المال او جنايات
في الاطراف ولكنه خارج عما نحن فيه لان الكلام في استفادة الضمان في الامثلة المذكورة من رواية لا ضرر ولا ضرار على تقدير حملها على
النهي والتحريم لا غير قوله بعد ما ينا مل في استفادة الضمان بمعنى وجوب تدارك الضرر من رواية ابن بطاء ايضا لاحتمال ان يراد من الضمان
كون دفع ما احدثه في الطريق في عهدته على معنى كونه مخاطبا من الشارع برفعه لئلا يتضرر به المسلمون ولكنه خلاف الانصاف الظاهر ضمان
الضرر وتداركه قوله وهو الاظهر اه دعوى الاظهرية في المعنى الثالث وان كانت في محلها ولكنه على وجه يتعدد في الاسلام في لفظ الرواية
كما نقل عن كتب العامة والخاصة وادعى الاستفاضة فيه فقد نقل عن سابل عن فخر المحققين في كتاب الرهن ادعاء تواتره الخبر بجار عن حقيقة
قوله لا ضرر ولا ضرار لان الاسلام هو الدين بدليل قوله تعالى ان الدين عند الله الاسلام والدين عبارة عن مجموع الاحكام الالهية
اصولية وفرعية فيكون المراد نفي وجود ماهية الضرر والضرار في الاحكام الالهية وحاصل معناه نفي وجود الحكم الضرري وهو
ما يؤدي اثباته او نفيه في شرع الاسلام الى ضرر العباد بحيث يسند الضرر اليه تعالى باعتبار كونه متسببا عن الاثبات والنفي الصادرين
منه تعالى كما هو معنى قوله تعالى ما جعل عليكم في الدين من حرج يراد به نفي وجود الحكم الحرجي عما بين احكامه المجعولة فان الضرر المسند
الى شخص قد يكون باعتبار المباشرة وقد يكون باعتبار التسبيب والاول بالنسبة اليه تعالى محال فتعين الثاني والتسبب منه تعالى لضرر
العباد في احكامه قد يكون باثبات وقد يكون بنفي وكل منهما اما ان يكون في حكم تكليفي او في حكم وضعي فالاقسام اربع كلها مندرجة في
عموم النفي الاول اثبات حكم تكليفي يؤدي الى ضررهم كوجوب الطهارة المائية لمن يتضرر بها ووجوب صوم المرضعة عند تضرر
من تضرر رضيعها به ووجوب المسير الى الحج لمن يصيبه ضرر اللص والعدو الثاني اثبات حكم وضعي يؤدي اليه كلزوم العقد لذوي الخيارات
والسلطنة للانسان على التصرف في ملكه بحيث يتضرر به الجار وهو لا ينتفع به كما اصلا ومنه سلطنة سمرة بن جندب على العذق

على عذقه من دون استيذان الانصاري على ما سيذكره من حكايته الثالث نفي حكم تكليفي يؤدي ذلك النفي الى ضررهم كنفي اباحة
اكل الميتة في المجاعة ونفي حرمة التعرض للعدوان الرابع نفي حكم وضعي يؤدي الى ضررهم كنفي مطلق السلطنة عن المالك
ونفي حق حضانة الام حيث تتضرر بمفارقة الولد ونفي حق الشفعة الموجب لتضرر الشريك بدخول الاجنبي المشتري لشقص
شريكه ونفي ضمان المتلف لمال الغير على وجه العمد وغيره ومنه الامثلة المتقدمة من فتح باب القفص وحبس الشاة وامساك
الرجل عن دابته فنفي الضرر في احكامه تعالى معناه نفي اثبات احكام يؤدي ثبوتها الى ضرر العباد تكليفية او وضعية او نفي
احكام يؤدي نفيها الى ضررهم كذلك وبالجملة نفي ماهية الضرر في الاحكام لا معنى له الا مجعولية نفي الحكم الضرري سواء كان
ذلك الجعل باثبات او بنفي في حكم تكليفي او وضعي ومما يرشد الى ارادة المعنى المذكور مضافا الى قيد في الاسلام وورود الرواية
في معرض الامتنان كآية نفي الحرج ولانه لا يراد نفي ما يسند على تقدير وقوعه اليه تعالى ومن الظاهر ان نفي الضمان في الامثلة
المذكورة ونظائرها يؤدي الى ضرر العباد بحيث يصح اسناده اليه تعالى على وجه التسبيب فيكون منفيا ولازمه ثبوت الضمان
فتثبت المعنى الثالث الذي عليه مدار استدلال الفقهاء على نفي اضرار الله بانه لم يرض لعباده بضرر لا من جانبه ولا من جانب
بعضهم لبعض بسر على ما ينبغي الا ان يكون المراد من عدم رضاه بضرر العباد من جانبه ما يرجع الى عدم جعله الحكم الضرري
كما يقتضيه التنظير بنفي العسر والحرج قوله فقال رسول الله صلى الله عليه واله للانصاري اذهب فاقلعها وارم بها اليه
ودعا ابو اشكال في حكمه بقلع العذقة من جهة انه لا يقتضيه القواعد ونفي الضرر لا يوجب ذلك وفيه مع انه من فعل المعصوم
ووجهه غير معلوم فيكون قضية في واقعة وغاية ما هنالك عدم جواز الاستدلال بها في نظائرها وهذا لا يقدح في اصل قاعدة
نفي الضرر المستفادة من الرواية انه يمكن ان يقال في وجهه انه ضرر ادخله سمرة على نفسه بسوء اختياره فان الوجوه المحتملة في واقعته
غير خالية عن دخوله الى عذقه بغير استيذان الانصاري او دخوله اليه باستيذانه او بيعه له بثمن المثل او بازيد منه الى ان يبلغ
اعلى القيم وابقائه بعذقه في الحائط او منعه من الدخول والانتفاع به راسا او قلعه لينتفع بحلوه والاوفق بالقواعد
هو الاخير بعد بطلان الاول بكونه ضررا وايذاء بالانصاري فيتعينه عصيا لا ضرر ولا ضرار وامتناعه من الثاني والثالث والرابع
فان النبي صلى الله عليه واله وسلم امره ولا باحد هذه الثلث جمعا بين الحقين ودفعا للضرر عن الشخصين فلما ابى الجميع دار امره
بين الاخيرين وكل منهما وان كان ضررا عليه الا انه بنفسه ادخله عليه وانما امر صلى الله عليه واله بالاخير على التعيين لكونه اقل
الضررين وقاعدة نفي الضرر كما تنفي اصل الضرر كذلك يقتضي بوجوب مراعاة اقل الضررين في محل التعارض هذا مع وجوه اخر
للذب عن الاشكال ذكرناها في رسالتنا المنفردة في تاسيس قاعدة نفي الضرر قوله وكذلك الكلام في الضرر اه يعني ان وجوه
الاشكال كما هي جارية في قاعدة نفي العسر والحرج كذلك يجري في قاعدة نفي الضرر ايضا والها فحاصل ما يندفع به انا نرى ان الله تعالى
لم يرض لعباده ما فيه ضرر وكما يعلم من تتبع طريقة الفقهاء في ابواب الفقه مع انه منقوض بما ثبت في الشريعة من التكاليف الضررية
مما هو اعظم مما نفي كالامثلة التي ذكرها وغيرها كوجوب شراء الماء للطهارة ولو باضعاف ثمن المثل واعلى القيم قوله هي التي
تزيد على ما هي لازمة لطبايع التكليفات الثابتة اه توضيح الفرق بين الحرج او الضرر الذي هو من لوازم ماهية التكليف
كما في الامثلة المذكورة ونظائرها وما هو من عوارض شخص التكليف وهو ما يترتب على بعض افراده كتكليف المريض بالقعود
قائما وتكليف الشيخ والشيخة بالصوم والتكليف بالطهارة المتوقفة على طلب الماء فيما يؤدي الى ضرر المكلف باصابة لص او عدو
او غيرهم والقاعدة انما تنفي الثاني لا الاول ويشكل هذا البيان بالنسبة الى الثاني من جهة عدم انضباطه بل انتقاضه بما ذكرناه
في الحاشية السابقة من مثال الطهارة فان الضرر المفروض فيه ايضا من عوارض الشخص فهو غير منفي واي فرق بينه وبين المثال
الذي ذكره مدعيا نفيه احدهما دون الاخر قوله بل هي مستغنية من اصلها اه اضراب عن البيان المذكور للفرق وكانه لانه تفطن بما

اشرنا اليه من اشكال الفرق بين مثال الطهارة ونظائرها وملخصه ان كل ضرر منفي بالنظر الى عموم دليله الا ما ثبت بدليل
خاص ويلزم ثبوت حرج بقدر ما ثبت فالمنفي قد يكون من لوازم ماهية التكليف كما في التكليف باجتناب الجديد المثبت
بالدليل قد يكون من عوارض الشخص كمثال الطهارة حسب ما بيناه وتامنا قوله الا فيما ثبت وبقدر ما ثبت ظاهره دفع
الاشكال بالتزام تخصيص القاعدة بدليل هذه التكاليف الضررية او الحرجية لكونه اخص من دليل القاعدة وحاصله ان
القاعدة لعموم دليلها نافية لجميع افراد الضرر الا فيما قام دليل خاص على وجود تكليف ضرري بالخصوص فيخصص عموم القاعدة
ولعله يقتضي للفاضل النراقي في عوائده عن الاشكال بما ملخصه ان الضرر منه ما لا عوض له ومنه ما ثبت له عوض والقاعدة انما تنفي
الاول دون الثاني والعوض اعم من الدنيوي والاخروي وهو الاجر والثواب ومع ثبوت العوض لا يتحقق الضرر لا سيما اذا كان ما
بازائه اضعافا كثيرة ولا شك ان كلما امر به من التكاليف الموجبة للنقص في المال من الخمس والزكوة والصدقة وانفاق العيال وامثالها
مما ثبت بازائها اضعاف كثيرة في الآخرة واستشهد لذلك بعدة آيات منها قوله تعالى ومثل الذين ينفقون اموالهم في سبيل
الله كمثل حبة انبتت سبع سنابل في كل سنبلة مائة حبة والله يضاعف لمن يشاء ووافقه في ذلك صاحب العناوين ايضا مع جعله خروج
التكاليف المذكورة من القاعدة خروجا موضوعيا لعدم صدق الضرر على نقصان المال المتدارك بما يساويه او يزيد عليه من العوض
وفيه بحث اوردناه في الرسالة المنفردة ويمكن التزام الخروج الموضوعي بطريق آخر وهو انتفاء الكراهة عما يتحمل من موارد
هذه التكاليف من نقصان المال فان المعتقدين من عباد الله يصرفون اموالهم في هذه الموارد بالطوع والرغبة وطيب النفس
كصرفهم اموالهم في الضيافات والزيارات والوقوف والهبات ونحوها اذ لا يصدق حينئذ عدم صدق الضرر في هذه الموارد
مع ما فيها من نقصان المال مما لا يخفى والسر فيه ان لا دخول لكراهة صاحب المال عما اصابه من النقصان في مفهوم الضرر بحسب مفاهيم
العرف كما حققناه في الرسالة قوله قاعدة لزوم البيع تعارض قاعدة الضرر وبينهما عموم من وجه اه والتحقيق ان هذه القاعدة
كقاعدة نفي الحرج لا يعارضها سائر القواعد والادلة المثبتة للاحكام تكليفية او وضعية اذا كانت بينهما نسبة العموم من وجه
حتى يرجع الى قواعد الترجيح كما زعمه وتبعه صاحب العوائد لحكومة هذه القاعدة عليها فان دليلها وهو لا ضرر ولا ضرار في
الاسلام بدلالته اللفظية متعرض لبيان مقدار موضوع سائر القواعد والادلة العامة وهو ما لا يترتب عليه ضرر ونحو قاعدة
الحرج وقضية ذلك انتفاء التعارض بينهما لان الدليل المحكوم عليه الذي بين مقدار موضوعه لا ينافي الدليل الحاكم لكونه
كالمفسر له نظير ما لو قال في خطاب اكرم العلماء وفي آخر اضف الفقراء وفي ثالث اخلع الفراق وهكذا ثم قال في خطاب عام آخران
موضوعها احكام العدول وهذا كما ترى بيان لمقدار موضوع الخطابات المذكورة لا ان مدلوله ينافي مدلولها كما هو معنى
التعارض المعرف بتنافي مدلولي الدليلين وهذا هو الوجه بتقديم الدليل الحاكم على المحكوم عليه لا انه يرجح عليه لمرجح داخلي او خارجي
لان الترجيح فرع على التعارض وقد عرفت انتفائه مع الحكومة وانما لا يحكم القاعدة على ادلة التكاليف الضررية كالامثلة المتقدمة
لعدم قبول موضوعاتها التفصيل والتقسيم الى مورد الضرر وغير مورد الضرر قوله سيما اذا استلزم التصرف في ملكه نفعا او الغني
مع نفي الضرر بنفسه بترك هذا التصرف اذ لا اشكال مع عدم تضرره بترك التصرف وما ذكره من مسئلة تعارض الضررين مرجع
الاشكال الى انه هل يجوز للمالك ان يتصرف في ملكه وان استضر به غيره ما لم يقصد الاضرار اولا بل يجب عليه ترك التصرف
دفعا لضرر الغير وان استضر به بنفسه قوله فلا بد من الاكتفاء بما قل الضرر فيه اه هذا احد القولين واحد الاقوال في
المسئلة وحاصله الرجوع الى مراتب الضرر والاخذ باخف الضررين فيمنع تصرف المالك ان كان الضرر اللازم منه على الجار
اعظم ويجوز ان كان الضرر اللازم عليه من ترك التصرف اعظم وان كان اطلاق قوله فلم يظهر وجوب دفع الضرر عن الجار مع تضرره
نفسه لا يخرج عن تهافت وقصور وكيف كان فلعل الوجه فيما ذكره من ترجيح قلة الضرر الاعتبار العقلي ومن تقديم الاعتبار لا ينحصر

التخصيص قاعدة الناس مسلطون على اموالهم ويمكن ان يكون وجهه ان القدر الزائد من الضرر الاعظم ضرر يسلم عن المعارض فتنفيه
قاعدة نفي الضرر وبعد فعار في حبس المالك عن ملكه ومنعه من التصرف في موضع الحاجة اليه من الضرر النفساني ما يصعب
على النفوس تحمله وهذا ضرر آخر زائد على ما يتوجه اليه من الضرر المالي بترك التصرف ولا يعارضه مثله في جانب الجار فالزامه
على تحمله مما ينفيه عموم القاعدة والقول الآخر جواز تصرف كل مالك في ملكه وان تضرر به الجار ونسب الى المشهور وربما
نفي فيه الخلاف لعموم الناس مسلطون على اموالهم وقاعدة نفي الضرر ولو بالقياس الى الضرر النفساني اللازم من منع المالك من
التصرف ومع قطع النظر من الضرر المالي اللازم من ترك التصرف فلا يتوجه اليه المعارضة الموجبة لعدم امكان العمل بالقاعدة
لدوران حكم التصرف بين الجواز لمراعاة ضرر المالك والمنع لمراعاة ضرر الجار وكلاهما حكمان ضرريان ولا يمكن نفيهما معا ونفي
احدهما ترجيح بلا مرجح على انه لو تم المعارضة فغايته التساقط فيبقى عموم قاعدة السلطنة سليما عما يعارضه ويحكم عليه ويرد
على اطلاق هذا القول انه يعم ما لو تساوى الضرران او كان احدهما اقل فقط بل اطلاقه على المشهور يعم ما لو كان تصرف المالك في
ملكه لدفع ضرر يرد عليه على تقدير عدم التصرف او يكون لجلب نفع يفوت عليه على تقدير ترك التصرف نعم لو كان لا لدفع
ضرر ولا لجلب نفع بل يكون لغوا لا يعتد به عند العقلاء فلا حكم له من الجواز فيمنع المالك منه اذا ادى الى ضرر الجار اجماعا
وللقاعدة ولا ينافيها بل ذلك باطلاق الاصحاب او الاكثر بالجواز ولا باطلاق نفي الخلاف في كلام جماعة لمنع اطلاق عباراتهم
وان كان يعطيها بصورة الاطلاق فان مطلق التصرف في كلامهم ينصرف الى التصرفات العادية العقلائية وهي التي يقصد بها
فائدة معتد بها من دفع ضرر او جلب نفع وتمام الكلام في الرسالة المنفردة ولصاحب الرياض تفصيل آخر نقلناه ثمة قوله اذ
ورود النص في كون شيء جزء عبادة لا يدل على انتفاء غيره اه لاختلاف النصوص المتعرضة لبيان اجزاء العبادات في تعرضها الاجزاء
قلة وكثرة وانما يستفاد مجموع الاجزاء من مجموع النصوص فالسر فيه ورود كل واحد منها على استيفاء الاجزاء بتمامها والسر فيه
انها وردت على حسب خطابات المخاطبين السائلين فمن احتمل في الجزء المجهول عنه ورود نص لبيانه غير بالغ الينا قوله وهو كون
حكم او وصف يقيني الحصول في الآن السابق الكون تام في الناقصة والحكم والوصف نوعان من المستصحب والمراد بالاول الحكم الشرعي اعم من
التكليفي والوضعي وبالثاني هو الحيوة والرطوبة والبرائة الاصلية وعدم كل شيء ومنه عدم طرو الرافع وما اشبه ذلك و
هما في محل الرفع على الاسمية ويقيني الحصول نصب على انه خبر ومشكوك البقاء خبر بعد خبر باسقاط العاطف على حد حلو حامض
ويحتمل الخبر في الاول على انه صفة للاسم فيكون الثاني وحده خبرا ويرد عليه انه تعريف لمحل الاستصحاب ومورده لا انه نفسه
لقول صاحب المعالم فالعمل انه ثبت حكم في وقت ثم يجيء وقت آخر ولا يقوم دليل على انتفاء ذلك الحكم فهل يحكم
ببقائه على ما كان وهو الاستصحاب الخ وربما وجه بجعل الكون من كون التامة بمعنى الثبوت مضافا الى فاعله مع كون في الآن
اللاحق متعلقا به ليكون المعنى ثبوت الموصوف بالوصفين في الآن اللاحق لا مشكوك البقاء لان الشك في البقاء يلزمه كونه
في الآن اللاحق فيدل عليه بالالتزام ولا حاجة معه الى التصريح به في التعريف ويعينه مع ما فيه من التكلف الواضح انه لا يجدي
نفعا في اصلاح التعريف لان ثبوت الحكم في الآن اللاحق حال من احوال المستصحب لا انه نفس الاستصحاب لانه على ما يستفاد من
كلماتهم ما يسند الى المكلف ولو بعض لا وحد كالمجتهد لا كل مكلف ولذا يعرف تارة بابقاء ما كان واخرى بالحكم بالبقاء فيما ثبت
باثباته فيما ثبت وذا بعد بالتمسك بثبوته فيما ثبت الخ مع انه لو جعل من الحكم العقلي فهو عبارة عن حكم العقل ببقاء وان اخذ من
الاخبار فهو عبارة عن وجوب الحكم ببقاء ما كان فلا يصح تعريفه على التقديرين بثبوت الحكم في الآن اللاحق لمكان البينونة بين
المعرف والمعرف قوله والمراد من المشكوك اعم اه يعني ان المراد من الشك المأخوذ في تعريف الاستصحاب ما يعم الظن الغير المعتبر
بالبقاء او بعدم البقاء لان الظن الغير المعتبر في حكم الشك وهذا بحسب الاصطلاح والقرينة على ارادة العموم في الاخبار قوله الا

بيقين سابق قوله وما قيل بعدم جريانه في الاحكام الطلبية قائله الفاضل المولى في الوافية وقد نقل المصنف قوله بالمعنى
ملخصا مع نوع قصور في النقل لانه على ما هو صريح عبارته انكر جريان الاستصحاب في الاحكام التكليفية الابتدائية
مطلقا حتى التخييرية لا الطلبية فقط ومراده بالطلبية ما يعم الندب والكراهة والمراد بالتكليفية الابتدائية ما عدا
التكليفية اللازمة من الاحكام الوضعية لجريانه فيها عنده تبعا للاحكام الوضعية كوجوب الاجتناب عن النجس اللازم
من الطهارة وفي التيمم اذا وجد الماء في الصلوة وما اشبه ذلك فانه قال في آخر كلامه فظهر مما ذكرناه ان الاستصحاب المختلف
فيه لا يكون الا في الاحكام الوضعية اعني الاسباب والشرائط والموانع للاحكام الخمسة من حيث انها كذلك ووقوعه في
الاحكام الخمسة انما هو بتبعيتها قوله وكذلك في صورة الدلالة على التكرار وغيره اه وهذا في تكرار الامر والنهي انما
يتم اذا كان الشك في عروض القادح او في قدح العارض كصوم التطوع عند الشك في تحقق المسافرة او مع المسير الى
ا وبعد فراسخ او في يوم يشك كونه احد العيدين والنافلة المبتدئة مع خروج ما اشتبه بدم الحيض من الموية وكذلك
صوم التطوع واما لو كان الاستصحاب باعتبار الشك في الاستمرار فلا يمكن جريانه لانتفاء الشك من جهة وجود
المقتضي للدوام والتكرار والمراد من غيره صورة الدلالة على الفور في الامر والاستصحاب انما يتم جريانه اذا ثبت الفور
على وجه الاهمال من دون دلالة في دليلها اعني الامر على كون زمان الفور قيدا للمامور به ولا على عدمه كرد السلام عند
فوات زمان الفور والتحقيق في دفع كلام الفاضل ان يقال ان الضابط في منع جريان الاستصحاب في حكم تكليفي او وضعي
او غيرهما عدم تحقق بعض شروطه من اليقين السابق والشك اللاحق وعدم سريانه وبقاء موضوع المستصحب فلا
جهة لعدم جريانه في الاحكام التكليفية الابتدائية بل الوضعية المبنية على الدوام او التوقيت حسبما زعمه الفاضل ايضا
الا توهم عدم تحقق شك فيها وانكار تحققه على وجه السلب الكلي يشبه ان يكون من انكار الواضحات فان الحكم التكليفي قد
يثبت بدليل لم يعلم استمراره لقيام احتمال الفورية فيشك في بقائه بعد انقضاء زمان الفور كوجوب رد السلام مثلا
بعد فواته في زمان الفور وقد يثبت مع العلم باستمراره في الجملة ولكن يشك في مقدار استمراره كوجوب صلوة الكسوف
المشكوك في استمراره الى الشروع في الانجلاء او الى تمام الانجلاء ومحرمات الحائض ومكروهاتها المشكوك في استمرار
الحرمة والكراهة فيهما الى الحصول نقاء الدم او الى حصول الاغتسال واباحة تناول المفطرات واستحباب بعضها ايضا
ليلة الصيام المشكوك استمرارهما الى الفجر الاول والثاني ووجوب العشاء ووجوب صلوة العصر المشكوك استمراره الى
استتار القرص او ذهاب الحمرة وقد يثبت ويعلم استمراره الى غاية معينة ويشك في بقائه للشك في وجود الغاية وقد
يكون من الموقت او الموسع الغير الموقت ويشك في بقائه للشك في الاتيان به واباحة التصرفات والاستمتاعات ايضا
قد يشك في بقائها للشك في عروض ما يرفعها من فسخ او اقالة او غيرهما قوله لا يجري فيما كان من قبيل الموقت كالحيض او
التابيد والدوام كالزلزلة ويجري في بعض لمطلقاته اه وضابطه الحكم الوضعي الثابت بدليل على وجه الاهمال من دون
اقتضاء الدليل بدوامه ولا توقيته ويظهر مما ذكرناه في ذيل الحاشية السابقة انه يجري فيما كان مبنيا على الدوام ايضا
كالملك الثابت بسببية الايجاب والقبول عند الشك في طرو ما يرفعها واعلم انه اقتصر في الاحكام الوضعية التي نقل
فيها هذا التفصيل على الاسباب والشروط والموانع كما تقدم من نقل عبارته وان كان التسامح في العبارة حيث عبر عن
الحكم الوضعي بما ذكر لا بالسببية والشرطية والمانعية وظاهر كلامه انه فرض جريان الاستصحاب في ذات السبب والشرط
والمانع لا في نفس الحكم الوضعي قوله فتارة من جهة الحال السابق اه يراد بالمستصحب باعتبار تيقن ثبوته في زمان سابق
على زمان الشك في البقاء الذي يعبر عنه بالزمان اللاحق والسبق واللحوق في وصف الزمان انما يعتبران بالقياس

زماني المتيقن والمشكوك وهما الثبوت والبقاء لا بالنسبة الى زماني حدوث اليقين والشك فانه قد يكون حدوثهما
في زمان واحد وهو ما زمان الثبوت كتيقن حدوث الجنابة لاجل ظهور العين المقرون بالشك في بقائه بعد انقضاء
وقت الفور او زمان البقاء على تقدير عدم طرو الشك فيه كما لو تيقن اليوم عدالة زيد مثلا بالامس مع مقارنته
حدوثه لحدوث الشك في بقائها اليوم قوله انه الوجودي والعدمي اه يعني ان المستصحب المتيقن ثبوته في الآن السابق
قد يكون وجود شيء وقد يكون عدمه والاول كوجوب شيء وحرمته وطهارته او نجاسته وجوده زيد او صحته والثاني كعدم
التكليف وعدم الرطوبة وعدم الكرية وعدم النقل وعدم القرينة والظاهر انه ادرجهما معا في النزاع كما هو قضية العبارة
الآتية عن بعضهم والقول بخروج الاستصحاب في العدميات عن محل النزاع بدعوى الاجماع فيه على الحجية استنادا الى جملة من
الامور الغير الناهضة عليه سهو كما ذكرناه مشروحا في التعليقة قوله وانه ما ثبت من الشرع او العقل والحس والاول
قسمان احدهما ما يسمى حال النص والآخر ما يسمى حال الاجماع كما اشار اليهما فيما بعد بقوله وهل ثبت بالاجماع او غيره
من الادلة وامثلتهما من الاحكام التكليفية والوضعية واضحة والثاني ما يعبر عنه بحال العقل لاستناد ثبوته الى حكم
العقل والمعروف من معناه هنا البراءة الاصلية اعني عدم التكليف الايجابي او التحريمي الذي يتيقن ثبوته بحكم العقل قبل
وجود المكلف وقبل تميزه لقبح خطاب المعدوم وغير المميز وقد يحتمل في حال العقل كونه عبارة عن مطلق الامور العدمية
بالمعنى الشامل للاحكام التكليفية كعدم الوجوب والحرمة وغيرهما والاحكام الوضعية كعدم الطهارة او النجاسة او
غيرهما والامور الخارجية كعدم اليبوسة والرطوبة وغيرهما والموضوعات المستنبطة كعدم النقل والوضع او غيرهما عللا
بان الحاكم بالعدم في العدميات مطلقا هو العقل حيث اطلع على انتفاء علة الوجود وهو موضع تامل والثالث هو الامور
الوجودية الخارجية التي يدرك ما بالحس والمشاهدة كالكرية والقلة والرطوبة واليبوسة والحيوة والصحة قوله وقد يكون
معلوما ويحصل الشك في ضد فرائه وهذا كالبول والمني الذي علم كونه مزيلا للطهارة الحدثية او الخبثية وعلم مفهومه
ماهيته ايضا ولكن شك في صدقه على البلل المشتبه بين الماء والبول والمذي والمني قوله وقد لا يكون معلوما اصلا او
شك في حصوله او في صدق فرائه ولعله قصد بذلك مثل النوم الذي لا يعلم انه مجرد زوال الحس عن العين او هو مع زواله
عن الاذن والقلب المشكوك تارة في حصوله واخرى في صدقه على الخفقة والفرق بينه وبين سابقه مع اشتراكهما في الشك
في صدق المزيل على الشيء الحاصل ان ذلك الشك قد يكون لجهالة حال ذلك الشيء الحاصل كالبلل المشتبه باقسامه الى البول
او المني وقد يكون لجهالة حال المزيل باعتبار عدم العلم بمفهومه تفصيلا كالخفقة المشكوك اندراجها في النوم ولكن
يبقى البحث في جعل ذلك مما لا يكون معلوما اصلا فان ما ذكرناه معلوم بالاجمال الا انه لا يكون معلوما اصلا الا ان يراد
به ما لا يكون معلوما بالتفصيل وهو بعيد فالعبارة لا تخلو عن اختلال قوله فقد يثبت الحكم في الجملة اه وحاصل هذا
التقسيم على وجه منضبط ان الحكم الثابت قد يشك في استعداده للبقاء والاستمرار كخيار الغبن مثلا وقد يشك في مقدار
استعداده للبقاء والاستمرار كالطهارة الحدثية الباقية بها لتيممه او ضرورة اخرى المشكوك في ان مقدار استمرارها
هل هو ما دامت الضرورة او ما لم يحدث شيء من النواقض وقد يشك في حصول غاية استمراره بعد ما علم استمراره الى غاية
معينة كصيام نهار رمضان المستمر وجوبه الى المغرب قوله فان العضدي معنى استصحاب الحال اه ظاهره كون الاستصحاب عنده
عبارة عن نفس هذا القياس المؤلف من المقدمتين وان كان خلاف التحقيق ولعله انما دعاه الى ذلك ما عهده منهم من اطلاق
الدليل على الاستصحاب وعده من الادلة العقلية مع ما عهده من كون الدليل عبارة عما تألف من مقدمتين ولا يقدح فيه
الخلاف الذي نقله نظرا الى رجوعه الى الكبرى لانه خلاف في تمامية هذا الدليل باعتبار الاختلاف في صدق كبريته او

كثيرها ولذا علل قول الفريقين بإفادته ظن البقاء وعدم إفادته إياه قوله ولا فرق عند من يرى حجيته إلخ قيد عدم الفرق بهذا القيد
لما يحتمل فيه من الإهمال القابل للإيجاب الجزئي كما لو قيل بجواز العمل بخبر الواحد والقول بالبطلان لكونه في معنى القول بعدم
صحة الاستدلال فهو نص في كونه على وجه السلب الكلي كما لو قيل لا يجوز العمل بخبر الواحد فيفيد بنصوصيته عدم الفرق
ولا حاجة له إلى بيان وتنبيه بخلاف القول بصحة الاستدلال به قوله والنفي الأصلي الذي ذكره أعم من البراءة الأصلية إلخ
على معنى أنه أراد به العدم الأزلي الذي هو الأصل في الأشياء ومنه البراءة الأصلية المعبر عنها بحال العقل قوله لأن منشأ
البقاء لا يتم إلا باعتبار استصحاب عدم المزيل إلخ فإن بقاء الرطوبة واليبوسة لا يكون إلا على تقدير عدم طرو ما يزيلهما فاستصحاب
أحدهما لا يتم إلا باعتبار استصحاب عدم طرو ما يزيله وكان إثبات والد العضد أيضا بقوله والأصل البقاء حتى يثبت معارض
والأصل عدمه أي حتى يثبت ما يزيله والأصل عدمه فيتم استصحاب البقاء باستصحاب عدم المزيل قوله فليتأمل إلخ لعله إشارة
الحث على تعميق النظر ليدفع به ما عساه يورد من أن استصحاب بقاء وجود الشيء مما يستغنى عنه باستصحاب عدم مزيله فلا
حاجة إلى التكلم في صحة الاستدلال باستصحاب الوجود بل يلغو بتوسيطه بعد ملاحظة عدم المناص من توسيط استصحاب
عدم المزيل والمفروض أنه قائم من غير وجود الأول وضده ووجود مزيله وطريق الدفع منع اطراد ما ذكر من الاستغناء بالاستصحاب
العدمي إذ كثيرا ما يختلف الضد الوجودي مع الضد العدمي في الآثار والأحكام كما في عدالة زيد وعدم فسقه فإن استصحاب
عدم الفسق لا يثمر في ترتب الأحكام المعلقة على صفة العدالة من جواز الائتمام به وقبول شهادته وصحة الطلاق بحضوره ونفوذ
حكمه وفتواه وجعله قيما على صغير أو مجنون أو غائب واستنابته عن الميت في الحج والصوم والصلوة بل لا يثمر في ترتب الأحكام المعلقة
على عدم الفسق كجعله وصيا واستحقاقه الزكوة والخمس وغيرهما بناء على عدم اشتراط العدالة في المستحق وإنما يعتبر الفسق
فلا بد لترتب آثار العدالة عند الشك في طرو الفسق من إثبات العدالة إما باستصحابها أو باستصحاب عدم الفسق والثاني
غير صحيح لابتنائه على القول بالأصل المثبت فتعين الأول ولا بد من الاستدلال باستصحاب بقاء الأمر الوجودي أيضا ولا
يستغنى عنه باستصحاب عدم المزيل بقول مطلق وحيث إن العضدي ذكر صحة الاستدلال بالاستصحاب في النفي الأصلي بقول مطلق
فيقتضي ذلك صحة الاستدلال به في غير الحكم الشرعي أيضا قوله إنه عند التعارض لا ينقض به إلخ أراد بالتعارض هنا اجتماع الشك
لليقين ومنعه من أن يحصل إلا ما هو نظير تعارض الدليلين ولا التمانع بمعنى حصول المنع من الجانبين وإنما يكون كذلك إذا كان
اليقين بالحكم في معرض حصوله في زمان الشك لوجود المقتضي لثبوت الحكم فيه ولكنه لم يحصل لوجود المانع من حصوله فيراد
باليقين الذي لا ينقض بالشك اليقين الثاني وهو الذي من شأنه الحصول لولا المانع ووجب الحمل عليه لأنه أقرب إلى حقيقة
اليقين بعد تعذرها وهو اليقين الفعلي لأنه لا يجامع الشك الفعلي في زمان واحد فيخرج اليقين الاحتمالي وهو ما لو كان
الشك المفروض في محله باعتبار المقتضي لثبوت الحكم من جهة الشك في استعداده له عن مورد قوله ع لا ينقض اليقين
بالشك والفارق بين المقامين أن انتفاء اليقين فيما ذكره مستند إلى وجود المانع وفيما ذكروه إلى فقد المقتضي فيقال
في الأول إنه لولا الشك لحصل اليقين وفي الثاني إنه لو علم وجود المقتضي لم يحصل الشك قوله قلت فيه تفصيل إلخ
حاصل التفصيل أن الشك في كون الشيء مزيلا للحكم مع اليقين بوجوده على قسمين أحدهما أن يكون الشك المذكور لشبهة
موضوعية وهو الشك في صدق المزيل الواقعي الذي هو الغاية المعتبرة في الواقع على الشيء الموجود في الخارج
كالخفقة المشكوك كونها مزيلة للطهارة للشك في صدق النوم عليها الذي هو الغاية المعتبرة للطهارة والمزيل
الواقعي لها وقد علمنا صدقه على زوال الحس من العين والأذن والقلب ففي مثل هذه الصورة لا ينقض اليقين
بالشك لرجوعها في الحقيقة إلى الشك في وجود المزيل وحصول الغاية فيشملها الروايات وثانيهما أن يكون لشبهة

حكمية

حكمية وهو الشك في كون الشيء الموجود أيضا مما جعله الشارع مزيلا للحكم أم لا كالمذي المشكوك في كونه من نواقض
الطهارة كالبول والغائط والريح ففي نحو هذه الصورة لم يظهر من الروايات عدم جواز نقض اليقين بالشك لرجوع
الشك فيه إلى كونه باعتبار المقتضي لعدم ثبوت استمرار الحكم إلى حصول هذه الغاية أعني وجود المذي بالدليل قوله
فظهر مما ذكرنا المخالفة في المقامين الأخيرين إلخ يعني المقام الثاني وهو كون الاستصحاب من جهة المزيل لأنه أنكر الاستصحاب
في صورة الشك في كون الشيء مزيلا لشبهة حكمية والمقام الثالث وهو كونه من جهة حصول الحكم السابق أعني كونه باعتبار
الشك في المقتضي للبقاء والاستمرار فأنكره فيه مطلقا قوله وهذا الظن ليس من محض حصوله في الآن السابق إلخ وقد
وافق في ذلك السيد صدر الدين فقال لعدم تحقق رجحان البقاء أن الرجحان لا بد له من موجب لأن وجود كل معلول يدل
على وجود علة له إجمالا وليست هي اليقين المتقدم بنفسه لأن ما ثبت جاز أن يدوم وجاز أن لا يدوم ويشبه أن يكون هي كون الأغلب في
أفراد الممكن القار أن يستمر وجوده بعد التحقق فيكون رجحان وجود هذا الممكن الخاص للإلحاق بالأعم الأغلب هذا
إذا لم يكن رجحان الدوام مؤيدا بعادة أو أمارة فيتقوى بهما ويعرف على الوجود حال العدم إذا كان يقينيا انتهى وكلامه
قده في تتميم الدليل يتضمن دعويين أحدهما نقضا الوجدان بحصول ظن البقاء في موارد الاستصحاب وأخرى بهما كون
منشأه الغلبة وكل محل بحث قوله بل عدم المقتضي هو مقتضي العدم إلخ والأولى أن يقال إن تعارض الاحتمالين
واندفاع كل منهما جميعا ليس إلا تحقيقا للشك في حدوث الرافع وعدم حدوثه وهذا يوجب الشك في ثبوت الحكم في
الآن الثاني وانتفائه فكيف يحكم ببقاء الحكم الثابت سليما عن رافع ولو استلزم ذلك الحكم بظن ثبوته في الآن الثاني لزم
اجتماع النقيضين لأنه ترجيح لاحتمال الثبوت وهو بنفس التساوي قوله لأن الرجل ينام إلخ الظاهر أن الاحتمالات جملة ينام كونه
من المجاز بالمشارفة الذي مبناه على ملاحظة المناسبة بين زمان الفعل الذي حقه أن يسند إلى زمان وقوعه قوله أيوجب
الخفقة والخفقتان عليه الوضوء أم لا إلخ الظاهر بحملانه كونه سؤالا عن ناقضية الخفقة والخفقتين لمكان الشك في كونهما
من النوم ومنشأه جهل السائل بحقيقة النوم وأنه لا يكفي في تحققه مجرد زوال الحس عن العين بل لا بد معه من زواله عن
الأذن والقلب لذا تعرض الإمام ع في جوابه لبيان حقيقة النوم لما استفاده من حال السائل من جهله بها وأنه الباعث
له على السؤال بل على اشتباه حال الخفقة والخفقتين قوله قد تنام العين إلخ أراد بنوم العين زوال الحس عن هذه الحاسة
على معنى صيرورتها بحيث لا تنفذ على الإحساس لا النوم الحقيقي قوله فإن حرك إلى جنبه شيء وهو لا يعلم به إلخ أي لا
يستشعر وعلى معنى عدم سماعه حركة المتحرك هذا سؤال عن صلاحية كون عدم سماع حركة المتحرك ثم هذا سؤال عن صلاحية
كون عدم سماع حركة المتحرك إلى جنبه من يعرضه الخفقة والخفقتان أمارة على تحقق النوم الذي وصفه الإمام ع قوله
لا حتى يستيقن أنه قد نام حتى يجيء من ذلك أمر بين إلخ يعني أن المدار في تحقق النوم على استيقانه أي اليقين به وحصول أمر
واضح يكشف عنه وعدم استشعار الحركة أمر خفي لا يوجب اليقين لأنه قد يكون لعدم تفرغ القلب وتوجهه إلى شاغل
آخر لا لسقوط الحاسة عن الإحساس والإدراك بالمرة لغلبة النوم عليها فإن الإنسان المستيقظ كثيرا ما لا يستشعر
الحركة ولا يسمع الصوت لأجل ذلك فيكون أعم والأعم لا يلازم الأخص ولا يصلح دليلا وأمارة عليه فقضيته إناطة تحقق
النوم باستيقانه عدم كفاية الظن فيه أيضا كالشك والوهم فلو حصل الظن أيضا من مثل استشعار حركة المتحرك لا يكفي
في الحكم بتحقق النوم الناقض للطهارة الموجب للوضوء ومن هنا ظهر أن مورد الرواية بعد هو مورد لا لنهيها على
الاستصحاب من قبيل الاستصحاب من جهة الشك في وجود الرافع كما فهمه المحقق السبزواري لا من جهة الشك في رافعية
الموجود كما قد يتوهم قوله وإلا فإنه على يقين من وضوئه إلخ كلمة إلا هنا لفظ مركب من الشرط والمنفي الفعل بهذا

الدليل

النفي محذوف كما ان جواب الشرط ايضا محذوف فيكون التقدير وان لا يستيقن انه قد نام فلا يجب عليه الوضوء والفاء في قوله فانه هي الفاء التي حقها الدخول على الجواب فيكون جزائية وقد دخلت على علة الجواب فيدخول الفاء على العلة وجوب الوضوء في صورة عدم استيقان النوم فيكون من العلل المنصوصة وهي حجة فيفيد عموم الحكم للمورد ولغيره باعتبار كون الاضافات والخصوصيات الموجودة في جانب العلة ملغاة في متفاهم العرف فالتعليل بعد ملاحظة سقوط الاضافة وعدم مدخلية الخصوصية يفيد ان العلة في عدم وجوب الوضوء عليه هو عدم جواز نقض اليقين بالشك ولا يعني من الاستصحاب الا هذا الوجه الكلي الا هذا لانه بعمومه واطلاقه يعم اليقين والشك في الاحكام الشرعية تكليفية او وضعية والامور الخارجية وجودية او عدمية ومما يفصح عن ذلك انه يصح دخول ان على قوله لا ينقض اليقين بالشك فيكون التقدير وان لا يستيقن انه قد نام فلا يجب عليه الوضوء لانه لا ينقض اليقين بالشك كما نقول الطبيب للمريض لا تاكل الرمان لان الحامض مضر فلو تاملت لعرفت ان ذلك لانه حامض كان للتنبيه على تحقق العلة في الخصوصية في الرمان لا لمدخلية الخصوصية ومن هنا يعلم ان قوله فانه على يقين من وضوئه للتنبيه على تحقق موضوع العلة وهو اليقين والشك في المورد وانه راجع بهذا الاعتبار في عموم قاعدة الاستصحاب نظرا الى ان العلة هو عدم جواز نقض اليقين بالشك لا نفس اليقين والشك وان جاز اطلاق العلة على اليقين ايضا لضرب من المجاز قوله لعدم انفكاك الطبيعة عن الافراد فان عدم نقض طبيعة اليقين بطبيعة الشك بضابطة ان الطبيعة لا تنفك عن شيء من افرادها يستلزم عدم نقض شيء من افراد اليقين بشيء من افراد الشك قوله لانه بعيد عن اللفظ وجه البعد ان لام الاستغراق كما يراد وانما العموم موضوعة لسراية الحكم ايجابيا كان او سلبيا الى جميع افراد موضوعه ولذا يسمى لام الاستغراق فجعل النفي الوارد عليها لرفع الايجاب الكلي اخراج لها عن الاستغراق كما لا يخفى مضافا الى انها على ما ذكره اهل العربية للاشارة الى تعريف الماهية من حيث وجودها في ضمن جميع افرادها ولذا تعد المعرف بها من اقسام المعرف بلام الجنس فتعلق الحكم عليها يفيد عمومه لجميع وجوداتها ايجابيا كان او سلبيا فيكون مفاد قوله لا ينقض اليقين بالشك عدم نقض ماهية اليقين بجميع وجوداتها وهذا ايضا يرجع بالاخرة الى عدم نقض شيء من افراد ماهية اليقين بشيء من افراد ماهية الشك قوله وينضم التاكيد بقوله ابدا وهذا التاكيد لا يجدي نفعا في افادة عموم السلب لان هذا اللفظ وضع للتابيد ومفاده تاكيد النفي المستفاد من الكلام كليا كان او جزئيا فيجامع رفع الايجاب الكلي الذي هو اعم من السلب الكلي والسلب الجزئي فيصدق مع السلب الجزئي ايضا قوله مع ان جعل ولا قوله ينقض اليقين ابدا بالشك في قوة الكبرى الكلية وانما جعله في قوة الكبرى الكلية لا نفسها لانه بظاهر التركيب جملة فعلية غير انه في حاصل المعنى ينحل الى قضية قولنا اليقين لا ينقض بالشك وكل يقين لا ينقض بالشك فقوله لا ينقض بحسب المعنى من محمول القضية والحكم السلبي وارد على المهملة وعلى افرادها فالقضية اما طبيعية تؤول الى المحصورة الكلية او محصورة كلية فهي على التقديرين كبرى كلية ينتظم بها بعد انضمامها الى صغرى محققة في المورد التي اشار اليها الامام عليه السلام بقوله فانه على يقين من وضوئه قياس من الشكل الاول وهكذا هذا على ما وصفه الرجل به بالالتفات الى وضوئه السابق يقين تعقبه الشك في النوم وكل يقين لا ينقض بالشك فهذا لا ينقض بالشك كما انه لو قال الطبيب لا تاكل الرمان لانه حامض والحامض مضر كان في قوة ان يقول ان الرمان حامض وكل حامض مضر فالرمان مضر وبالجملة فقول الامام عليه السلام فانه على يقين من وضوئه ولا ينقض اليقين بالشك بحسب المعنى نظرا الى متفاهم العرف بملاحظة التعليل في قوة القياس بطريق الشكل الاول المشتمل على صغرى محققة وكبرى كلية فاندفع بما توهم مع

الايجاب

الايجاب الكلي من قوله لا ينقض اليقين لوجوب الكلية في الكبرى قوله فيكون الكبرى بمنزلة التكرار اه هذا غير جيد لان التكرار المتوهم هنا لا يدل على تكرار الاوسط ولا محيص عنه لكونه من شروط الانتاج وعلى هذا فلو قرر القياس مثلا من الرواية بان هذا الذي وصفه الرجل يقين في الوضوء وكل يقين في الوضوء لا ينقض بالشك لا يكون فيه بلزوم التكرار لاشعار قوله فانه على يقين من وضوئه بكون اليقين في الوضوء بل الوجه في دفع التوهم هو ما اشرنا اليه من قضاء التعليل بسقوط اعتبار الاضافة وعدم مدخلية الخصوصية كما هو مناط حجية العلة المنصوصة وفائدة اخذ الخصوصية في اللفظ مع عدم مدخليتها في الحكم التنبيه على تحقق العلة او موضوعها في المورد الخاص كما في قول الطبيب لا تاكل الرمان لانه حامض اذ لا يصح الغاء الخصوصية والتعليل بان الحامض مضر وبما ذكرناه يندفع ايضا توهم كون سبق حكاية يقين الوضوء قرينة على ارادة العهد من اللام كما يندفع ايضا احتمال كون قوله لا ينقض اليقين بالشك جواب الشرط المستفاد من قوله والا لا الفعل المحذوف كنفس الشرط فان التعليل اما يمتنع لذلك او يوجب ظهور كون الشرط وجوابه معا مقدرين قوله لليس لاحد من نظره الى اثبات الطهارة اه يعني كما انه اعتبر الاستصحاب في الطهارة التي من قبيل الاحكام الشرعية كذلك اعتبره في نفي تحقق النوم الذي هو من قبيل الامور الخارجية قوله لان ذلك انما هو من شانه اه التعليل من هنا القول بالتحقيق لانه دليل على النفي بل الدليل عليه ان عدم كون بيان الامور الخارجية من شانه لو سلمنا الملازمة لا يقتضي بعدم الاعتبار وبيانه لشيء منها لو وقع مضافا الى ان الاستصحاب في الامور الخارجية عند الاشتباه مع كونها من موضوعات الاحكام وانبائها حكم شرعي ليس بيانه الا من شانه غايته كونه حكما ظاهريا قوله لكنا قاطعين بالبقاء ايضا اه لوضوح ان الشك عبارة اما عن تساوي احتمال الارتفاع لاحتمال البقاء او من مطلق احتمال الارتفاع في مقابلة احتمال البقاء وفرض عدم عروضه انما هو بمعنى عدم عروض احتمال الارتفاع ولازمه كون احتمال البقاء في مرتبة القطع به فيفي باستصحاب القوم ايضا بصدق انه لولا الشك لكان اليقين بالبقاء وانما لم يحصل اليقين به لمزاحمة عروض الشك وهو معنى المعارض قوله لان عدم العروض انما يكون عند القطع بانه خرج خرج علة الوجود لم يرتفع اه وانما ذكر ذلك لتتميم الايراد بصورة المعارض حيث ان المحقق المذكور خص حديث عدم نقض اليقين بالشك بصورة التعارض وفسره بان يكون شيء يوجب اليقين لولا الشك وهذا الشيء في نظره الدليل الدال على استمرار الحكم المقتضي لثبوته في زمان الشك ايضا لولا عروضه وقد جعله المورد في استصحاب القوم علة ثبوت الحكم المقتضية على تقدير عدم ارتفاعها الى زمان الشك لثبوته فيه لولا عروضه ويشكل بوضوح الفرق بين المقامين فان المقتضي فيما ذكره المحقق محقق الوجود والشك ليس من جهته وعلة الحكم في استصحاب القوم تقديري الوجود في زمان الشك فانها على تقدير عدم ارتفاعها الى زمان الشك كانت مقتضية لثبوت الحكم والكلام انما هو في صحة التقدير وفرض عدم عروض الشك انما هو نفرض عدم ارتفاع العلة وفرض الشيء لا يحقق المفروض لذا يقال على طريقة المحقق انه لولا الشك لحصل اليقين لوجود المقتضي لحصوله وعلى طريقة القوم انه لو علم وجود المقتضي بالمعنى الاول بالقياس الى دليل الحكم وعلته لم يحصل الشك لفقد ما نعه فلم يتحقق شيء يوجب اليقين لولا الشك الا ان يقال ان عدم ارتفاع العلة في زمان الشك انما هو باعتبار عدم ارتفاع العلة فهي شيء يوجب اليقين لولا الشك ولذا جعل المصنف ضابطة الشك من باب الاستدلال الاني على معنى كون العلة الموجدة هي العلة المبقية لكون انتفاء الشك كاشفا عنه وفيه انه لا يدفع الاشكال لعدم خروج الشيء عن التقدير والاحتمال فالعلة شيء تقديري احتمالي ودليل الاستمرار الذي غايته معتبرة على طريقة المحقق شيء محقق وفرض انتفاء الشك ليس باعتبار تقدير بقائه وعدم ارتفاعه قوله فان المراد من الشك هنا ما ينافي اليقين اه فينطبق توهم ثبوت الواسطة بين الشك واليقين وهو الظن بارتفاع الحكم فلا يلزم من انتفاء الشك ثبوت اليقين لجواز الظن بالارتفاع ووجه السقوط ان المراد بالشك ما يعم الظن المذكور وفرض انتفائه لا يتاتى الا بفرض انتفاء الظن ايضا فلا واسطة ايضا قوله والحاصل

ان المراد بالشك هنا احتمال زوال الحكم السابق لا مجرد التردد بين الاحتمالين فان الشك بمعنى مطلق احتمال الزوال
اذا فرض انتفائه لزمه اليقين بالثبوت لا الشك بمعنى التردد دون تساوي الاحتمالين لان انتفائه اعم من انتفاء احتمال
الزوال وانتفاء احتمال البقاء وهذا الوهم انقطع بالزوال كما في الاول والوهم الاخير بالبقاء قوله ولا يحتاج الى اعتبار
عدم الآن الثاني اه توضيحه يحتاج الى تمهيد وهو ان شمول الآن الثاني لعروض الشك ليكون علامة باعتبار عدد دخوله
بل غاية ما هنالك مقارنة عروضه لدخوله فيكون الآن الثاني ظرفا للشك وقضية ذلك ثبوت اليقين فيه لولا
عروض الشك ومرجعه الى انه لا يتفاوت في ظرفية الآن الثاني بين كون مظروفه الشك او اليقين قوله لكن يحتمل
ان يقال اه يعني لا يبعد ان يفرق في لفظ اليقين اما بحمله على اليقين الثاني او بحمله على حكم اليقين الاول لكن بادعى
من الثاني بل الثاني اولى لان الظاهر المتبادر من الرواية المنع من نقض اليقين السابق بالشك اللاحق والمراد من نقض
حكم اليقين رفع اليد عن الاحكام الشرعية المترتبة على اليقين السابق ومرجعه الى اجراء هذه الاحكام باسرها في زمان
الشك الى ان يحصل اليقين بزوال الحالة السابقة قوله وعلى الثالث كل شيء مجهول الحال اه كان غرضه ذكر مثال
لما يشك في كون بعض الاشياء فردا لماهية معلومة لا اجمال فيها اصلا للقطع وان لم يندرج في موارد الاستصحاب الا
فلا [illegible] حلية ان ما ذكره من امثلة الشبهة المحصورة ولا يجري في احد المشتبهين المشكوك في كونه فردا من المغصوب
او من المباح استصحاب الاباحة ملاحظة البراءة الاصلية الثابتة قبل وجود المكلف او قبل بلوغه ولكن تطبيقه على الاستصحاب
باعتبار الشك في الرفع لا يخلو عن تكلف والمثال الموافق للمقام ما لو اصاب ثوبا طاهرا او [illegible] رطوبة مرددة بين البول
والماء هل يستصحب طهارة المحل ام لا والفرق بين الصورة الثالثة وسابقتها مع كونهما من الشك في فردية شيء لمفهوم
كلي ان الشك في الفردية قد يكون لجهالة في المفهوم كالصورة السابقة وقد يكون لجهالة في حال الفرد كالصورة الثالثة
مثلا قد يشك في كون البلل ماء وقد يشك في كون المايع الصافي المحتمل كونه من الجلاب المسلوب الطعم والرائحة ماء
كلاهما من الشك في صدق القضية ولكنهما الا ان الاول لاشتباه حال المحمول والثاني لاشتباه حال الموضوع قوله
هي مذكورة في زيادات كتاب الطهارة من التهذيب قال فيه عنه عن حماد بن حريز عن زرارة قال قلت له اصاب ثوبي دم
رعاف او غيره او شيء من مني فعلمت اثره الى ان اصيب الماء فاصبت وحضرت الصلوة ونسيت ان بثوبي شيئا وصليت
ثم اني ذكرت بعد ذلك قال تعيد الصلوة وتغسله قلت فان لم اكن رايت موضعه وعلمت انه قد اصابه فطلبته فلم
اقدر عليه فلما صليت وجدته قال تغسله وتعيد قلت فان ظننت انه قد اصابه ولم استيقن ذلك فنظرت فلم ار شيئا ثم
صليت فرايت فيه قال تغسله ولا تعيد الصلوة قلت لم ذلك قال لانك كنت على يقين من طهارتك ثم شككت فليس
ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك ابدا قلت فاني قد علمت انه قد اصابه فلم ادر اين هو فاغسله قال تغسل من ثوبك
الناحية التي ترى انه قد اصابها حتى تكون على يقين من طهارتك قلت فهل علي ان شككت في انه اصابه شيء ان انظر
فيه قال لا ولكنك انما تريد ان تذهب الشك الذي وقع في نفسك قلت ان رايته في ثوبي وانا في الصلوة قال تنقض الصلوة
وتعيد اذا شككت في موضع منه ثم رايته وان لم تشك ثم رايته رطبا قطعت الصلوة وغسلته ثم بنيت على الصلوة لانك
لا تدري لعله شيء اوقع عليك فليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك قوله وصحيحة الاخرى بعنا اه ذكر هذه
الصحيحة في عداد اخبار الاستصحاب وان كان يوهمه قوله ولا ينقض اليقين بالشك ولكنه لا ينطبق على الاستصحاب
الا اذا حمل الركعة المضافة الى الثلث المحرزة على الركعة المتصلة المؤداة قبل التسليم نظرا الى ان البناء على الاقل في
الشك في عدد الركعات من مقتضى الاستصحاب ولكنه لا يوافق ما استقر عليه مذهب الامامية من البناء على الاكثر فعينا

الى عدم مساعدة صدر الرواية المتكفل لبيان حكم الشك بين الاربع والثنتين لظهوره في البناء على الاكثر ولو حملت
الركعة المضافة على الركعة المنفصلة المؤداة بعد التسليم اعني الركعة الاحتياطية كان مخالفا للاستصحاب لانه على
ما عرفت يقتضي البناء على الاقل لا الاكثر نعم قد يوجه بان اليقين الذي لا ينقض بالشك في مورد الرواية هو اليقين
السابق بالاشتغال بالصلوة فانه لا ينقض بالشك في حصول البراءة بل انما ينقض باليقين بالبراءة ولا ياتي ذلك
الا بالبناء على الاكثر دفعا لاحتمال الزيادة ثم الاتيان بركعة الاحتياط بعد التسليم دفعا لاحتمال النقيصة وقضية
دفع الاحتمالين هو اليقين بالبراءة اذ لا مزاحم له الا احتمال الزيادة بتخلل التسليم والتكبير على تقدير النقصان في الركعات
الماتي بها والخطب في ذلك بعد تمام الدليل على كون هذه الزيادة على تقدير وقوعها مغتفرة سهل ولكن يضعف بعد
كون الرواية نصا ولا ظاهرة في كون نظر الامام عليه السلام الى اعطاء قاعدة الاستصحاب لقوة احتمال كون النظر الى
تاسيس قاعدة الاشتغال التي لا نظر فيها الى الحالة السابقة فان اليقين بالاشتغال يستدعي اليقين بالبراءة ولا يكفي
معه الشك في البراءة فليتدبر قوله وبينهما فرق بين اه حاصل الفرق ان الاول لحظ بقاء الحالة السابقة داخل في
مفهوم الاستصحاب وانه مناط لحجيته والثاني ظن بحجيته حاصل من الاخبار الجزئية وان لم يحصل منه الظن ببقاء
الحالة السابقة قوله والحمل على المعنى الثالث دون الاول ليس بعيد لفظا ومعنى اما بعده لفظا فانه لظهور كل
شيء في استغراق الجزئيات فلا يناسب العناوين الكلية التي هي الموضوع الاولي في الشبهات الحكمية واخرى لعدم تناول
العلم باعتبار حقيقته الظن الاجتهادي واما بعده معنى فلان اطلاق الحكم بالطهارة مع انه في الشبهات الحكمية مشروط
بالفحص في الادلة قوله وكذا المراد المعنى الاول دون الثاني اه فانه ايضا بعيد لفظا ومعنى اما بعده لفظا فلظهور
قوله حتى تعلم في انشاء اصل الطهارة للموضوع المشتبه فلا يتحمل الانشاء استمرار الطهارة للموضوع المعلوم طهارته
في وقت المشكوك بقائها في وقت اخر واما بعده معنى فلاطلاق الحكم المذكور مع انه في مورد الاستصحاب مشروط بوجود
الحالة السابقة وملاحظتها وعلى هذا وما سبق فالرواية ظاهرة في المعنى الثاني وهو اصالة الطهارة بمعنى قاعدتها
في الموضوعات الخارجية المشتبهة المرددة بين عنوانين كليين احدهما معلوم الطهارة والاخر معلوم النجاسة كالماء والبول
والخل والخمر هذا ولكن الانصاف عموم الرواية للقسمين الاخيرين اللذين يجمعهما اصالة الطهارة فانها تعم الشبهات الموضوعية
والشبهات الحكمية وان حمل العام على استغراق الجزئيات فان الموضوع الاولي في الشبهة الحكمية وان كان هو العنوان الكلي
ولكن محل الشبهة باعتبار ابتلاء المكلف كثيرا ما يكون من جزئيات هذا العنوان نظرا الى ان الشك في طهارة الموضوع
الخارجي ونجاسته قد يكون مسببا عن اشتباه الحكم الشرعي في عنوانه الكلي وقد يكون مسببا عن اشتباه العنوان الصادق عليه
هل هو ما علم طهارته او ما علم نجاسته كالامثلة المتقدمة ونظائرها والشبهة على الاول حكمية وان كان مورد الشك الذي
هو محل الابتلاء جزئيا وعلى الثاني موضوعية وبالجملة يراد من كل شيء الموضوعات الخارجية التي يشك في طهارتها باعتبار
الشك في حكم نوعها المعلوم صدقها عليها او باعتبار الشك في صدق النوع المعلوم حكمه عليها قوله فان الاعتقاد بما سنته
واجبة الاولى ان يعبر مكان الاعتقاد وعدم الاعتقاد بما سنته باجراء الحكم وعدم اجرائه كما ان على الوجه الذي سنته على
معنى ترتيب اثاره عليه الذي هو نوع من فعل المكلف قوله ولعل نظره الى ان اشتغال الذمة مستصحب لا بمعنى اثبات
الاستصحاب مطلقا باستصحاب اشتغال الذمة ليتوجه اليه الدور بل بمعنى اثبات وجوب الحكم ببقاء التكليف عند الشك في
دخول الغاية الذي هو معنى الاستصحاب باصل الاشتغال نظرا الى انه لو لم يتمثل التكليف المشكوك فيه في ذلك الوقت لم يحصل
الظن بامتثال التكليف اليقيني من اول الامر فلم يحصل امتثاله وحيث ان الشغل اليقيني يستدعي اليقين بالبراءة الذي يقوم مقامه

الظن بها وهو موقوف على امتثال ذلك التكليف عند الشك في دخول الغاية فوجب امتثاله وهذا الحق وعلى
بقائه في ذلك الوقت وهو معنى الاستصحاب لا يذهب عليك ان هذا التقرير لا يتم في غير مثل وجوب الصوم الذي دل
الدليل على استمراره الى دخول الليل الذي هو الغاية المعينة فيه الا بتكلف وهو الذي اشار اليه اخيرا بقوله فالمكلف
به امرا الخ ومحصله ان كل حكم دل الدليل المثبت على استمراره الى غاية معينة ولو كان بنحو الطهارة المستمرة الى غاية حصول
النوم او البول او غيره من الاحداث فقد اقتضى دليله الالزام ووجوب اجرائه الى دخول تلك الغاية والاجراء المذكور من
قبل المكلف به الذي وجوبه شغل يقيني به وينحل الى اصل الاجراء واستمراره الى الغاية على معنى اجرائه في وقت دخول
الغاية فعند الشك في دخولها يجب اجرائه ايضا تحصيلا لليقين بالبراءة عنه وينتج ذلك وجوب الحكم ببقاء الحكم المذكور
في ذلك الوقت المشكوك في بقائه فيه وهو الاستصحاب قد ثبت باصل الاشتغال ولولا هذا التوجيه لم يستقم البعض
من الحكم بالمكلف به وجعله امرا غير نفس الحكم واجرائه الى الغاية ولا ريب ان اجراء الحكم غير نفس الحكم والاول من فعل المكلف بخلاف
نفس الحكم فتدبر قوله فمعنى استصحابهم لم يثبت شغل الذمة الا بالحكم في الجملة اه فالشك بالنسبة الى اجرائه في زمان الشك
وما بعده يرجع الى كونه في التكليف فلا يجري فيه نحوه اصل الشغل قوله والحاصل ان الاستصحاب وان امكن فرض تحققه فيما
نحن فيه اه قصد بذلك دفع توهم ان مرجع الاستدلال باصل الشغل الى استصحاب اشتغال الذمة ومحصله ان الشغل في نفسه
اصل الحق لا مدخل للاستصحاب فيه وان امكن فرضه في مورده ولعل الموجب للتوهم في نظره ما ذكره سابقا عند التعرض لبيان
مراد المستدل بقوله ولعل نظره الى ان اشتغال الذمة مستصحب الا فلا موجب له في كلام المستدل كما لا يخفى قوله وهذا الكلام
سار في مطلق التكاليف الثابتة اه يعني ان استدعاء الشغل اليقيني ليقين البراءة الذي يقوم مقامه الظن الاجتهادي لا اختصاص
له بما دل الدليل على استمراره الى غاية معينة بل يجري في جميع التكاليف الا ان فيه الثابتة بعنوان اليقين علم المكلف به بعينه مع اليقين
باصل التكليف او شك فيه بحيث دار بين امرين او امور وان لم يكن التكليف اليقيني مما ثبت له الاستمرار الى غاية والاستشهاد
بكلام الخونساري وشرح الدروس بنقل جميع فقراته انما هو لتقريب هذا المطلب الى ذهن المبتدي والا فاصل المطلب من جملة
الواضحات التي لا حاجة لها في نظر اهل الفن الى شاهد قوله او اشياء كذلك اه اي اشياء معينة في الواقع مجهولة عندنا
ومن امثلة الاول الفائتة الواحدة المشتبهة المرددة بين الخمس ومن امثلة الثاني الفوائت الثلث مثلا المرددة بين الخمس من الفرائض
الى الصلاة المشتبهة بين الجهات الاربع مع كونها كسابقتها من امثلة ما يحقق قدر مشترك بين الاشياء وهو كلي الصلوة قوله
او غايات كذلك اه اي غايات معينة في الواقع مجهولة عندنا ومثال الاول دخول الليل المجعول غاية للصيام الواجب المردد في
الفيئتين غاية بين قوله او متباينها بالكلية اه ومن امثلة الاشياء المتباينة ما لو وجب بالنذر مثلا امور مع نسيان المتعلق في
كل نذر الموجب لاشتباه لحدها بين اضحية غنم او صدقة دينار والاخر بين غسل الجمعة او صوم يوم الخميس والثالث بين عتق
مملوك او وقف عقار في سبيل الله ومن امثلة الغايات المتباينة استمرار نجاسة الاناء من ولوغ الكلب الى ان يحصل التعفير
المردد بين كونه بالتراب اليابس او بما يمتزج منه بالماء وبغسل ايضا بالماء الصافي او الماء الكدر مثلا قوله سواء استركا في
امر اه كما لو ورد لفرض يوم الجمعة نص بوجوب الظهر ونص اخر بوجوب الجمعة وكذلك في المسافر الى اربعة فراسخ اذا ورد نصان
بالاتمام والقصر قوله او تباينا بالكلية اه كما لو ورد نص في كفارة الظهار بعتق رقبة ونص اخر بصيام شهرين وكذلك الخطا
في غسل يوم الجمعة وصوم يوم الخميس مع العلم بوحدة التكليف فيهما قوله وكذلك الحكم في ثبوت الحكم الى الغاية اه كما لو ورد
نصان في استمرار نجاسة بدن الميت الى الغسل بماء السدر والى الغسل بماء الكافور مثلا وكذلك النصان في استمرار نجاسة محل
النجو الى الغسل بالماء او الى التيمم بالاحجار قوله فلاحظ وتامل اه حيث ورد في مبحث اصل البراءة عند الكلام في وجوب

الاحتياط وعدم وجوبه على قوله بوجوب الاحتياط في العبادات بالاتيان بجميع المحتملات اذا حصل اليقين بالتكليف
بامر معين عند الله ولم يظهر معنى ذلك الامر للمكلف بحيث كان في نظره مرددا بين امور بما ملخصه منع اصل
هذا التكليف مع جهل المكلف بالمكلف به لاشتراط التكليف بشيء بالعلم بالمكلف به لئلا يلزم تاخير البيان و
الاغراء بالجهل فاما لا يجب عليه مع جهالة المكلف به شيء او انه بعد التسليم يجب عليه ان لا يترك الجميع لا انه يجب
عليه فعل الجميع وانما اورده عليه لعدم عثوره على تقييده وجوب الاحتياط باتيان المحتملات بصورة علم فيها بعدم
اشتراط التكليف بالشيء بالعلم بالمكلف به فانه بعد ثبوت هذا الشيء في مفروض كلامه فلا محيص من الاحتياط بالجمع
والاتيان بالمحتملات تحصيلا لليقين باداء المكلف به الواقعي المعين عند الله المجهول عندنا قوله وكذلك الكلام
في الامر المستمر الى غاية معينة عند الله مبهمة عندنا اه اشعر بذلك بالجواب عن استدلال الخونساري لاثبات
الاستصحاب باصل الاشتغال بقوله مطلقا ومحصله ان اصل الاشتغال لا يجري الا على وجوب الاحتياط وهو مبني
على شرط غير متحقق في موارد التكليف اصلا او انه على تسليم التحقق في كمال الندرة وعلى هذا فلا تسليم وجوب الاحتياط
في الامر المستمر الى غاية معينة عند الشك في دخولها فلا يجري اصل الاشتغال فلا يمكن اثبات الاستصحاب بقوله مطلقا
بذلك الاصل وامكان اثباته به في بعض الموارد وهو ما علم عدم اشتراط التكليف في الغاية المعينة بالعلم بها لا يجدي
نفعا ولنا في دفع استدلاله والجواب عن دليله طريق اخر اوردناه في التعليقة قوله لما ظهر لك ان استصحاب الحكم في زمان
الشك في الاستمرار وهو معنى الاستصحاب اه فان من اقسام الاستصحاب على ما نقلنا عند المقسم عنه استصحاب الحكم
المشكوك في استمراره مع ما يشك في كونه ذا فعل بعدما اقتضى الدليل المثبت له باعتبار اطلاقه استمراره وظاهر
كلام المحقق بملاحظة تمثيله بعقد النكاح المقتضي لاستمرار حل الوطي الذي يحقق من الالفاظ ما يشك في وقوع الطلاق
به بسبب وقوع الخلاف فيه منطبق عليه فيكون قولا منه بهذا القسم من الاستصحاب فيما قررناه ينفتح ان ما ذكره المصنف
من موافقة ما اختاره الخونساري لمختار المحقق ليس على ما ينبغي لما تقدم في كلام الخونساري من نفيه صريحا حجية
الاستصحاب في صورة الشك في رافعية الموجود لشبهة حكمية بل التدبر في عبارة المحقق يعطي القول بالاستصحاب في
جميع صور الشك باعتبار المانع لانه اذا قال به في صورة الشك باعتبار المانع لانه اذا قال به في صورة الشك في رافعية
الموجود التي هي اخص صور الشك باعتبار المانع والاستصحاب فيها اهون اقسامه باعتبار هذا الشك فلان يقول
به في سائر صوره وباقي اقسامه بطريق الاولوية فهو في المختار مخالف لكل من الخونساري والسبزواري لانه مفصل
فيما بين الشك باعتبار المقتضي فنفاه مطلقا وبين الشك باعتبار المانع فاثبته مطلقا نظرا الى الاستلزام الذي يقتضيه
الاولوية حسبما بيناه قوله وبذلك يحرم الفاضل المذكور بجوابه اه وهذا من الفاضل المذكور في كمال الغرابة لكمال
وضوح الجواب لان الاستصحاب لا بد وان يعتبر في نبوة موسى وعيسى عليهما السلام وشريعتهما الا في نبوتهما لان النبوة
بنفسها صفة ثابتة في شخص النبي وهي غير قابلة للاستصحاب لانها من النبوة بمعنى الرفعة تابعة لذات الموصوف
غير زائلة عنه حيا وميتا ومن النبا بمعنى الاخبار لانه يخبر عن الله سبحانه منقطعة عنه بموته او عروجه الى السماء
فعلى التقديرين لا معنى لاستصحابها لانتفاء الشك اللاحق بقاء على الاول وارتفاعا على الثاني واما بالنسبة الى
شريعتهما فجوابه ان الشريعة عبارة عن مجموع ما جاء به النبي من الله سبحانه ونحن معاشر المسلمين نعتقد ان من جملة ما
جاء به موسى وعيسى عليهما السلام ان الله سبحانه انما هو بشارتهما لقومهما برسول ياتي من بعدهما اسمه احمد فان اراد
الكتابي بالشريعة المستصحبة ما لم يشتمل على هذه البشارة فنحن لا نعتقدها ومعه يستحيل استصحابها لانتفاء اليقين

السابق فلا استصحاب بل هنا بدو وان اراد ما يشملها فهي منقطعة بحكم الفرض وبعبارة اخرى شريعة عيسى التي نحن
نعتقدها كانت مغياة بغاية معلومة وهي حدوث شريعة محمد ص وكذلك شريعة موسى ان قلنا بعدم انقضائها في عهد عيسى
على حسب ما يقتضيه ثبوتها وهذا لا يحتاج الى الاستصحاب والتي لم تكن مغياة بالغاية المذكورة نحن لا نعتقدها
فلا يعقل استصحابها الملزم لنا الا انتفاء اليقين السابق هذا مع انه لو اراد بالاستصحاب الذي تمسك به اقامة الدليل
الاقناعي لنفسه من دون قصد الى الزامنا فيرد عليه ان الاستصحاب في نحو المقام من الاصول التي يشترط في العمل بها
الفحص عن الدليل وهو في اصول الدين ممكن بل متيسر لانفتاح باب العلم فيها لوفور الطرق العلمية الموجودة فيها التي
تشترط في العمل بها الفحص عن الدليل وهو في اصول الدين ممكن بل متيسر لانفتاح باب العلم فيها لوفور الطرق منها
المعجزات فتمسكه بالاستصحاب ان كان قبل الفحص فغير معتبر وان كان بعد الفحص بما هو حقه وعلى الوجه الذي يتوقف
به اتمام حجة الله تعالى على خلقه وبه ينقطع العذر فغير جائز لكون الفحص على الوجه المذكور مؤديا الى العلم باحد الطرفين
لا محالة بل الى خصوص الانقطاع ومع العلم لا معنى للاستصحاب وان اراد منه الزامنا على بطلان ديننا او على حقية دينه
فيرد عليه ان الاستصحاب الملزم للخصم هو ما يجريه الخصم لا غير وهو موقوف على احراز شروطه التي منها اليقين السابق
والشك اللاحق واليقين بثبوت نبوة موسى وعيسى في زمانيهما وان كان حاصلا للمسلمين الا ان الشك في بقائها
وارتفاعها في زمان نبينا محمد ص منتف بالكلية لانهم لا نزاع مع جماعة ولا شك في انفسهم شك في نسخ هذه النبوة بنبوة محمد ص شك
الكتابي ان كان لا يقبل موضوعا للاستصحاب المسلم فالاستصحاب الذي توهمه الكتابي وفرضه من عند نفسه لا ينهض
لالزام المسلم على بطلان دينه ولا على حقية دين الكتابي هذا ايضا مضافا الى وجهين اخرين ذكرناهما في التعليقة قوله
فمع امكان كونها النبوة الممتدة الى زمان نبوة محمد ص كيف يجري الاستصحاب الى اخر الابد اه هذا الالزام الكتابي
على بطلان استصحابه لا يصير فيه ان كان مبناه في نظره على ظن البقاء الحاصل من الوجود الاول ومن الغلبة كما هو الظاهر
اذ مع احتمال الامتداد الذي مرجعه الى احتمال التوقيت لا يحصل ظن بقائها بعد ظهور محمد ص لان ظن البقاء في افراد الكلي
المتفاوتة في مقدار البقاء يتبع اقلها استعدادا للبقاء ومع انتفاء ظن البقاء لا معنى للاستصحاب الا من جهة الاخبار
والكتابي لا يقول بها لانها من شريعة محمد ص وهو منكر لها ومقصد الالزام بما هو من طريقة المسلمين من تتميم الاستصحاب
بالاخبار يندفع بان الاخبار على طريقة المسلمين دلت على المنع من نقض اليقين الا بيقين مثله واليقين بنبوة موسى او
عيسى عندهم منقوض بيقين مثله الحاصل لهم بمعجزات نبينا ص فلا استصحاب على طريقتهم ينهض لالزامهم قوله او في
سببه كالكر المتغير بالنجاسة اه ولا بد من استخدام في الضمير المجرور لان التغير الزائل بنفسه في الكر المتغير بالنجاسة
ليس سببا لنفس الموضوع وهو الماء بل سبب لحكمه وهو النجاسة فيعود الضمير الى الموضوع عن صحيح والى حكمه استخدام
قوله ويمكن ان يقال ان المعيار هو تبدل الحقايق عرفا لا محض تغير الاسماء اه يعني المعيار في الاستحالة المطهرة
انما هو تبدل التسمية الناشئ من تبدل الماهية لا مجرد تبدل التسمية ولا ريب في عدم حصولها بهذا المعنى في تحول
الحنطة المتنجسة طحينا او خبزا ولا في تحول اللبن سمنا وحصولها في تحول الكلب ملحا والعذرة رمادا او دودا او
ترابا هذا مضافا الى وجه اخر وفق بالتحقيق وهو ان النجاسة في الحنطة والسمن وما اشبههما ليست تابعة للعنوان كما
في الكلب والعذرة ونحوهما من الاعيان النجسة بل عارضة لهما من حيث تنجسهما في الجسم الملاقي للنجاسة وهذا غير متبدل
فيهما بتبدل الحالات والصورة النوعية بل هو في نحو الحنطة يوجب اختلاط اجزاء محل الملاقاة بغيرها وهذا ان لم
يؤكد بقاء النجاسة على حالها لا يوجب زوالها قطعا قوله بل لانه جسم لاقي نجاسة اه حاصل الفرق ان النجاسة في الكلب

العذرة وغيرهما من الاعيان النجسة تابعة للحقيقة النوعية وهي في الملح والرماد والدود والتراب غير باقية
فيستحيل بقاء النجاسة وفي الخشب المتنجس تابعة للحقيقة الجنسية اعني الجسمية وهي غير منتفية لان الرماد ايضا جسم
غاية الامر مسيس الحاجة في الحكم بنجاسته الى الاستصحاب ولا يجري فيه لبقاء موضوع المستصحب وهو الجسمية قوله لثبوت
التعارض بين ما دل على حكم حقيقة المستحال اليه وما يستصحب من حكم المستحيل اه وفيه ما لا يخفى من عدم الاستقامة
لوجهين عدم جريان استصحاب النجاسة بعد تبدل موضوعه وعدم معقولية التعارض بينه وبين دليل الطهارة بل الوجه
في الحكم بالطهارة بعد الاستحالة الذي هو معنى كون الاستحالة من المطهرات ان العذرة بعد ما صارت رمادا مثلا يرجع
فيه الى الادلة الاجتهادية على تقدير وجودها في عنوان الرماد فان كان فيها عام او مطلق يتناول بعمومه او اطلاقه لهذا
الفرد المتولد من استحالة العذرة يحكم بطهارته لاجل العموم او الاطلاق والا فيندرج في عموم اصالة الطهارة المستنبطة
من قوله ع كل شيء نظيف حتى تعلم انه قذر وهكذا في الملح والدود والتراب وغيرها من موارد الاستحالة فالطهارة فيها
باسرها تثبت اما بعموم الدليل او بالاصل العام ولعله الى ذلك يرجع كلام المصنف وانما وقع التعارض من قلمه سهوا قوله
ودلالة الاخبار غير واضحة اه بل ممنوعة وسند المنع ان الظاهر المتبادر من قولهم عليهم السلام لا تنقض اليقين بالشك كون
القضية المشكوكة بعينها هي القضية المتيقنة موضوعا ومحمولا وكما وكيفا وغيرها بلا اختلاف بينهما الا في اليقين والشك
ولا ريب في تعدد القضيتين مع تبدل الموضوع فلا يشملها الاخبار الظاهرة في اتحاد القضيتين قوله مع ما ورد من الاخبار
المعتبرة بالفحص اربع سنين اه لا شهادة فيه بما استشهد له من مقاومة الاستصحاب للدليل فان مبنى ما عليه جمهور المتاخرين
من استصحاب الحالة السابقة في مال المفقود الى ان يحصل العلم العادي بموته على تقدير عدم حصول الفحص اربع سنين فرح فلا
دليل في مقابلة الاستصحاب وحيث حصل الفحص اربع سنين فهو قاطع شرعي للاستصحاب لا نظر جمهور المتاخرين انهم معرضون
عنه على هذا التقدير بالعمل بالاستصحاب دون قاعدة الفحص التي هي بمنزلة الدليل الحاكم على الاستصحاب بحكومة دليلها على
دليله نظير الظن الاجتهادي اذا حصل في مورد على خلاف مقتضى استصحاب الحالة السابقة قوله لفقد الظن مع الدليل على
خلافه فلا استصحاب اه فانه على الفرض المذكور عبارة عما دخل ظن البقاء في حجيته فانتفاؤه يوجب انتفاء ماهية الاستصحاب
ضرورة انتفاء الكل بانتفاء احد اجزائه قوله فاذا تحقق دليل بدل الظن بالوهم اه والاولى ان يقال فاذا تحقق دليل على
خلاف مقتضى الاستصحاب كان ما نعا من حصول ما هو مناط حجيته وهو الظن الحاصل من الوجود الاول ومن الغلبة سواء كان
ذلك لتبدله اياه بالوهم كما اذا حصل الظن في جانب الدليل او بالشك كما اذا لم يحصل ظن باحد الجانبين قوله ان الظن
الاستمراري لا يقاوم الظن الاطلاقي على الوجه الاول اه اي على تقدير بناء حجية الاستصحاب على الظن فانه ظن تعليقي ومعناه
انه معلق على عدم ورود دليل على خلاف الاستمرار فمع وروده ارتفع ذلك الظن بظن الدليل المفروض وروده على الخلاف
لكونه ظنا مطلقا غير معلق بعلم الظن الاستمراري اي غير مقيد بعدمه وهذا هو معنى عدم مقاومة الظن الاستمراري للظن
الاطلاقي قوله كما في الجلد المطروح اه وفيه منع التعارض لان استصحاب عدم التذكية اصل موضوعي وهو وارد على استصحاب
الطهارة الثابتة حال الحيوة لكونه اصلا حكميا قوله وقد يقرر ان الموت حتف الانف اه لا يخفى عليك ان حتف الانف الذي
هو ضد ما زهاق الموت من خصائص الانسان وليس لنا ان نحوانا ت حتف انف في موتها فاريد من الموت حتف الانف وح ما يكون
مسببا عن سبب اخر غير التذكية فان الموت قد يكون مسببا من التذكية وهو فري الاوداج الاربع مثلا وقد يكون
مسببا عن غيرها وطهارة الجلد من مقتضى التذكية والثاني يقتضي النجاسة واستصحاب عدم تحقق التذكية يعارضه استصحاب
عدم تحقق غير التذكية لا يكلفهما حادثان ومرجعه الى عدم امكان تعيين الحادث بالاصل والسر انه لا استصحاب في الواقع

لانتقاض الحالة السابقة في احد الجانبين وبقائها في الجانب الاخر بعنوان اليقين وقد اشتبه الحالة المنتقضة بالحالة
الباقية وهذا الاشتباه اوجب الشك اذ لولاه لا شك اصلا لليقين بارتفاع احد الحالتين السابقتين وبقاء الحالة
الاخرى فيما ذكره من انه لا يترجح لاحدهما فهو والا فبينا فطان عن سديد فلا بد في نحو المقام من الرجوع الى اصل
ثالث وهو في المثال من حيث الطهارة والنجاسة اصالة الطهارة ومن حيث حل الاستعمال وحرمته اصالة الاباحة
واصل البراءة ومن حيث جواز الدخول معه في الصلوة وعدمه اصالة الاشتغال وهكذا قوله مثل الموضع الطاهر
الذي نشر عليه الثوب المغسول من المني اه الاقوى فيه وفي مثال الصيد الآتي ونظائرهما تقديم استصحاب المزيل
لسببيته شكه وفاقا للعلامة في اكثر كتبه على ما حكي وتبعه الشهيدان حيث حكموا في مثال الصيد بنجاسته لما تحكيما
لاصالة عدم التذكية المقتضية لنجاسته نظرا الى نجاسة الميتة على استصحاب طهارة الماء واختاره بعض مشايخنا
قده فالقول باعمال الاستصحابين مع سببية احدهما ضعيف جدا كضعف القول فيهما بالتعارض الموجب للتساقط
والرجوع الى المرجحات كما عن تمهيد القواعد في مسئلة تعارض الاصلين وتفصيل الكلام في تحقيق المقام يطلب من
التعليقة ففي المقام اقوال اربع تقديم الاستصحاب السببي مطلقا واعمالهما معا في غير محل التنافي والتساقط ثم
الرجوع الى الاصل الثالث يجري في المورد كما كان من البراءة او الاشتغال او التخيير والرجوع الى المرجحات والاقوى
الاول قوله هو الحكم على الكلي بما وجد في الجزئيات اه وبعبارة اخرى الانتقال من حال الجزئيات الى حال الكلي ومن جهة
الى انكشاف الملازمة بين الكلي وما وجد في جزئياته من الوصف والحكم بعنوان القطع والظن فيتولد من تلك الملازمة
كبرى كلية يقينية او ظنية فلا يستدل بها على حكم بعض جزئيات الكلي حيث اشتبه حاله فينتظم من جهته قياس بطريق
الشكل الاول مؤلف من صغرى وجدانية وكبرى كلية محرزة بالاستقراء واللازم من ذلك في نحو الفرض من حيث الحاجة
الى اعمال حجتين احديهما الاستقراء المنطقي للانتقال الى حال الكلي فتحرز به الكبرى الكلية واخريهما القياس المنطقي
للانتقال الى حال الجزئي المذكور قوله وهو يفيد الظن الغالب اه بشرط ان يظن عند تصفح الجزئيات بعدم وجود فرد
للكلي مخالف لافراده الغالبة في الحكم والوصف اذ الظن بالملازمة مبني على هذا التقدير فيتولد منه كبرى كلية
ظنية لوضوح منافاة وجود الفرد المخالف للملازمة اذ معنى الملازمة كون ما وجد في الافراد الغالبة من الوصف
والحكم من لوازم الكلي المقتضي لعليها وعلى غيرها من الفرد النادر ولا يكون كذلك الا على تقدير عدم انفكاكه من
الكلي ووجود الفرد المخالف ولو نادرا دليل على الانفكاك وهو ينافي اللزوم ويكفيك شاهدا بذلك بعد
الوجدان ان اليقين في الاستقراء التام لا يكون الا مع اليقين بعدم وجود فرد مخالف فلا باعث على ظنية الاستقراء
الناقص في الاغلب الا احتمال وجود الفرد المخالف فيما بين الافراد الغير الغالبة التي لم يعثر عليها حال تصفح الجزئيات
والتقييد بالاغلب في العبارة لعله لاجل انه قد يحصل اليقين في الاستقراء الناقص ايضا حيث اتفق اليقين حال
التصفح بعدم وجود فرد مخالف في الافراد الغير الغالبة التي لم يعثر عليها او لانه قد لا يحصل منه ظن اصلا
للقطع بوجود فرد مخالف او للظن بوجوده او للشك في وجوده والعدم وعلى هذا فالانتقال من حال الجزئيات الى
حال الكلي بعنوان القطع او الظن في باب الاستقراء يتبع القطع او الظن بعدم فرد له مخالف لجزئياته المستقرئة فيها
في الوصف والحكم قوله وليس ذلك من باب القياس حتى يشمله ادلة حرمته اه اشارة الى دفع توهم من توهم كون الحاق
مورد الشك بمورد الغالب عند الافراد الغالبة في الحكم استنادا الى الاستقراء كما هو متداول بين الفقهاء والاصوليين
وتريهم كثيرا ما يقولون الظن يلحق الشيء بالاعم الاغلب من باب القياس الاصولي الذي يقال له التمثيل عند المنطقيين

لانه

لانه انتقال من حال الجزئي وهو الافراد الغالبة الى حال الجزئي الاخر وهو الفرد المشكوك فيه وقد تقدم بيان هذا
التوهم مع دفعه في مسئلة الفور والتراخي من الاوامر وحاصل الدفع ان الحاق مورد الشك بمورد الغالب انما هو بوسيلة
القياس المنطقي الذي يحرز كبراه بالاستقراء كما بيناه في الحاشية السابقة لا بواسطة القياس الاصولي الذي هو تمثيل
منطقي كما لا يخفى وقد اختلط الامر على المتوهم ومعنى قولهم الظن يلحق الشيء بالاعم الاغلب ان الظن في الكبرى الظنية
يوجب لحوق مورد الشك بالافراد الغالبة لحوقا ظنيا نظرا الى ان النتيجة تتبع اخس مقدمتيها قوله قست الارض
بالقصبة اي قدرتها اه وقست الثوب بالذراع اي قدرته ثم القصبة احدى الات المساحة وهي على ما في الفوائد
البهائية ثلث وهي الذراع والقصبة والاشل والذراع يقال بالاشتراك على ذراع اليد وذراع الحديد والذراع الهاشمية
والمعروف الغالب التداول هو الاول وهو ست قبضات معتدلة والقبضة اربع اصابع معتدلة والاصبع عرض ست
شعيرات معتدلة والشعيرة ست شعرات من ذنب البرذون فهو حينئذ اربعة وعشرون اصبعا وذراع الحديد سبعة وعشرون
اصبعا والذراع الهاشمية ذراع وثلث بذراع اليد فيكون اثنين وثلثين اصبعا اما القصبة فهي ثمانية اذرع بذراع
اليد والاشل حبل طوله ثمانون ذراعا بذراع اليد فهو عشرة امثال القصبة والعشير مضروب القصبة في نفسها
والقفيز عشرة امثال العشير والجريب عشرة امثال القفيز فمضروب الاشل في نفسه جريب وفي القصبة قفيز وفي الذراع
عشير وثلثا عشير قوله فاذا فعلوا ذلك فقد ضلوا اه وفي دلالة ذلك على المنع من القياس بالخصوص نظر بل منع لجواز
كون الضلالة باعتبار الافتراق على الوجه المذكور لعدم وفاء كل من الكتاب والسنة والقياس بانفراده بجميع احكام الدين
وهذا ينافي كون اتفاق الكل على العمل بالجميع هداية قوله ثم نقول ان الاصل في الاحكام الفقهية جواز العمل بالظن
اه اي الظن الغير القياسي فالحكم العقلي وهو جواز العمل غير متناول للظن القياسي رأسا فيلزم باخراجه التخصيص في الدليل
العقلي وذلك لان موضوع ذلك الدليل بحكم الفرض انما هو الظنون الاجتهادية الغير القياسية المتعلقة بالاحكام
الشرعية الفرعية ولو عقب الاصل المذكور باستثناء القياس عنه مما خرج من الدليل العقلي خروجا موضوعيا
كان من الاستثناء المنقطع لا غير قوله واما الاثبات فلان نفاة جواز القياس اه نظرا الى ان مفادها السلب الجزئي
هو ان الاحكام في بعض الاشياء لا تتبع الصفات الذاتية وهذا ينافي القول بجواز القياس لابتنائه من قائله على القول
بتبعية الاحكام للصفات الذاتية على وجه الايجاب الجزئي والا فلولا ذلك للزمهم انكار جواز النسخ لابتنائه على ارتفاع
علة الحكم فلو كانت الاحكام باجمعها تابعة للصفات الذاتية استحال النسخ لامتناع زوال ما بالذات وانفكاكه عن
الذات والتالي باطل اذ لم نر احدا منهم ينكر جواز النسخ وايضا فان العلة عند القائسين قد تكون غائية وقد تكون
فاعلية كالعصبيات ولا ريب في خروجهما من الموضوع وعدم كونهما من الصفات الذاتية وهذا كله يكشف عن عدم كون
القضية في قولهم بتبعية الاحكام لتلك الصفات موجبة كلية بناء فيها نفاة الاثبات نظرا الى ان السالبة الجزئية نقيض
الموجبة الكلية قوله ولا يليق ذلك بجاهل فضلا عن الله تعالى اه لكون تقدير الكلام على تقدير ارادة القياس دون
الايقاظ هكذا يخربون بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين فقيسوا النبيذ على الخمر والذرة على البر ونحو هذه العبارة
خارج عن قانون العرف واللغة لعدم الارتباط والمناسبة قوله ويقولوا ان انتم الا بشر مثلنا اه حيث ان المكذبين
للرسل قاسوهم على انفسهم في انتفاء الرسالة الجامع البشرية التي هي علة الحكم في الاصل المفروض وعدم تعرض الرسل لرد
الاستدلال بكونه قياسا وهو باطل فيكون ذلك تقريرا منهم دالا على صحته قوله ولكن الله يمن على من يشاء من عباده اه فانه
ممكن ان يكون رد القياس بمنع علية البشرية لنفي الرسالة بل العلة لثبوتها انها منة من الله سبحانه يمن بها على من يشاء من البشر

ومن الله علينا وان كنا مثلكم في البشرية قوله يتضمن مصادرة اه فانه اثبات لحجية القياس في الشرعيات بالقياس على القياس
في اصول الدين التي هي من العقليات ومنكر حجية الاول ينكر الواسطة ايضا غايته الامر بعد التسليم ثبوت القياس في العقليات
بالاية ولا يندرج فيه القياس الذي هو الواسطة قوله بل نقل خلافه عن ابي بكر وعمر وابن عباس اه فعن الاول انه قال اي سماء
تظلني واي ارض تقلني اذا قلت في كتاب الله برايي وقال عمر اياكم واصحاب الراي فانهم اعداء السنن اعيتهم الاحاديث ان يحفظوها
فقالوا بالراي فضلوا واضلوا وقال ابن عباس يذهب قراؤكم وصلحاؤكم ويتخذ الناس رؤساء جهالا يقيسون الامور برايهم ولم
ينكر عليهم احد هكذا نقله العلامة في التهذيب قوله وتوضيح ذلك ان القصر قد يكون للصفة وقد يكون للموصوف فقصر الحكم
على المذكور قد يكون لنفي مدخلية سائر الصفات وقد يكون لنفي مدخلية سائر الموصوفات وتوضيحه ان التعليل يفيد قصر الحكم على
المذكور باثبات المدخلية له ونفي المدخلية عما عداه والاول من منطوق الكلام والثاني مفهومه وهذا هو مفهوم التعليل على ما يستفاد
من كلام الاصوليين في ابواب المفاهيم وان لم يذكره بالخصوص في كثير من الكتب الاصولية والفصل عن ثبانيا في من مجموع المنطوق
والمفهوم او انه عبارة عن المفهوم فقط والكلام في مثل قول الشارع حرمت الخمر لانه مسكر او لاسكاره وكذلك قول الطبيب لا
تاكل الرمان لانه حامض او لحموضته انما هو في منطوق التعليل هل هو اثبات المدخلية للاسكار فمفهومه نفي المدخلية عن غير
الاسكار من صفات الخمر من الميعان والرمانية اللون والاتخاذ من العنب فيكون القصر للصفة واثبات المدخلية لاسكار الخمر
فمفهومه نفي مدخلية اسكار غير الخمر في الحكم من المسكرات الاخر كالنبيذ والفقيع والبتع فيكون القصر للموصوف وهذا هو معنى
مدخلية الخصوصية وكونها جزء للعلة والاظهر بحسب متفاهم العرف هو الاول لما ستعرفه قوله والانصاف ان المتبادر هو
المعنى الاول اه وهو مقصورية الحرمة على الخمر من جهة كونه من افراد كلي المسكر لا من جهة انه هذا المسكر الخاص ومرجعه الى اثبات
المدخلية للاسكار لا لاسكار الخمر والذي يكشف عن هذا التبادر ان الخصوصية المستفادة من الاضافة والضمير تنبيه في متفاهم
العرف على موضوع الحكم المعبر عنه بالاصغر فينعقد به الصغرى التي اذا انضمت الى الكبرى المطوية حصلت النتيجة التي هي نفس
الحكم المعلل في النص المشتمل على التعليل وهذا هو معنى كون الخصوصية والاضافة ملغاة في نظر العرف اذ لا يراد كون ذكرها في
قضية التعليل لغوا وخاليا عن الفائدة بالمرة فانه لا يلائم كلام الحكيم بل بمعناه عدم كونها مؤثرة في الحكم باعتبار الجزئية للعلة
فقول الطبيب لا تاكل الرمان لانه حامض او لحموضته في معنى النتيجة المتولدة من مجموع مقدمتين كبريهما مطوية وصغريهما
مصرح بها فمرجع التعليل الى الاستدلال بدليل تام مؤلف من المقدمتين فكانه قال لا تاكل الرمان لانه حامض وكل حامض مضر
فالرمان مضر وهذا هو مفاد النهي نظرا الى انه ارشادي يدل على ان ما يضر ومما يرشد الى ذلك ايضا انه كما يصح التعليل بما
يرجع الى صغرى القياس فكذلك يصح التعليل بما يرجع الى كبريه فيصح ان يقال مكان لانه حامض لان الحامض مضر من غير تفاوت في الثمرة
فان الحكم الوارد في الكلام المشتمل قد يعلل بالصغرى المنضمة الى الكبرى مطوية وقد يعلل بالكبرى المنضمة الى الصغرى مطوية والنتيجة
على التقديرين واحدة وهكذا يقال في التعليلات الشرعية التي منها مثال الخمر واسكاره قوله علل الشرع انما تنبئ عن الداعي الى
الفعل او عن وجه المصلحة فيه اه هذا من السيد بناء على ما هو المعروف من مذهب فقهاء اصحابنا ومما يظهر من بعض العبارات
في مجاوبتهم عليه من ان الاسباب الشرعية ليست مؤثرات كالعلل العقلية بل معرفات ومرادهم بنفي المؤثرية على ما حققناه في
رسالتنا المنفردة في تداخل الاسباب لا بد ان ينزل على نفي كونها عللا فاعلية نشأت عنها المسببات اعني الاحكام لو كون فاعل
الاحكام بمعنى موجدها وجاعلها وظاهر ان جاعل الاحكام هو الشارع تعالى او على نفي كونها عللا غائية صدرت لاجلها
المسببات عن علتها الفاعلية والانباء في كلام السيد عبارة عن الاخبار بمعنى كون علل الشرع منبئة انها مخبرة وكاشفة عن الغرض
والداعي عبارة عن العلة الباعثة على جعل الحكم الذي هو العلة الغائية للفعل والاثر لا انها فائدته الشارع الى جعل الحكم ايجابا او

تحريما

تحريما او غيرهما والمكلف الى فعل الواجب وترك الحرام او غيرهما وهذه العلة الباعثة اما جلب منفعة دنيوية او اخروية
يعبر عنها بالمصلحة ودفع مفسدة دنيوية او اخروية ويعبر عنها بالمفسدة وهذا معنى ما يقال من ان الاحكام تابعة
للمصالح والمفاسد النفس الامريتين ووجه المصلحة عبارة عن السبب الباعث على وجود المصلحة في الفعل والعنوان
الاولي الصادق على الفعل المشتمل اضافته على تلك المصلحة كالاحسان بالقياس الى اعطاء الفقير لجلب نفع دنيوي كطول
العمر وازدياد الرزق وبركة المال او اخروي كالتقرب الى الله واستحقاق المثوبة وارتفاع الدرجة ودخول الجنة او
لدفع ضرر دنيوي كالبلاء والمرض والشدة واستيلاء الظالم او اخروي كاستحقاق العقوبة والعذاب الاليم والدخول في
نار الجحيم ولو بواسطة الذنوب الاخر قوله وقد يكون في مثل المصلحة مفسدة اه كما في صوم يوم العيد فان في مثل مصلحة التقشف
كالتشبه بالخالق مثلا موجودة فيه مع كونها فيه مفسدة مقتضية لتحريمه قوله ولهذا جاز ان يعطى على وجه الاحسان
فقير دون فقير اه محصل كلامه ان علل الشرع اذا كانت من قبيل المعرفات فمن حكم معرفيتها انه لا يقتضي عموم الحكم
لغير محل النص لان معنى المعرفية انه يكشف عن وجود الداعي الى الفعل او وجه المصلحة فيه ولا يعتبر في الداعي من حيث
هو داع ان يدعو الانسان الى فعل كل شيء هو موجود فيه لانه قد يشترك شيئان في صفة واحدة وتكون في احدهما
داعية الى فعله دون الاخر مع وجودها فيه كامثلة اعطاء الفقير حسبما ذكره ونظيره في العرفيات من ياكل السكر مثلا
لحلاوته فانه ليس يلازم ان ياكل كلما فيه الحلاوة كالعسل والدبس والتمر والزبيب وان جنسهما فيه من الخلط والمغالطة
فان علم دعاء الصفة المشتركة بين شيئين او اشياء للانسان الا الى فعل احدها لا ينافي كونها داعية للشارع الى
جعل الحكم مطردا وعموما للجميع على وجه التعيين كما في امثلة الاعطاء التي ذكرها فان كلا من هذه الاقسام يجب
لجعل الشرع مستحب بعينه مع ان المكلف في مقام الامتثال لا يفعل الا واحدا معينا دون غيره وعلى هذا فالجواب
التحقيقي عن احتجاج السيد هو كون علل الشرع من قبيل المعرفات دون المؤثرات لا ينافي كون التعليل الواقع في كلام
الشارع مفيدا للعموم وموجبا للتعدي عن محل النص الى غيره مما يوجد فيه العلة التي يقال لها المعرف لما بيناه سابقا
من ان تعليل الحكم بهذه العلة في متفاهم العرف استدلال من الشارع على هذا الحكم بدليل تام مؤلف من صغرى محرزة
بالقضية التعليلية ومضمونها الكون الخصوصية المستفادة من الاضافة الماخوذة فيها تنبيها على الاصغر الذي هو
موضوع المطلوب وكبرى مطوية جارية في جميع موارد العلة غاية ما يلزم من فرض عدم المؤثرية فيها كون الدليل من
باب الان لا اللم لانتفاء التاثير ولا ضير فيه بعد الانتاج وصحة النتيجة وافادة التعليل عموم الحكم لجميع موارد العلة
قوله لا في مجرد ان اللفظ هل يفيد العلية ام لا اه فيه ما لا يخفى اذ العلامة لم يجعل النزاع في ان اللفظ هل يفيد اصل
العلية ام لا بل جعله في استقلال العلة وعدمه على معنى ان اللفظ هل يفيد العلة المستقلة او لا بل العلة في الجملة على نحو
القضية المهملة نظرا الى ان الاثبات والنفي في محل النزاع على ما قرره العلامة يرجعان الى القيد اعني المستقلة فالاعتراض عليه
بنحو ما ذكره غير وارد قوله على ما فهمه بعض المحققين اه يعني المحقق السلطان في حاشية المعالم قائلا لا يخفى ان ما ذكره
السيد مفصل ومطول وملخصه ما نقله العلامة عن المانعين وظاهر عبارة المصنف كون ما ذكره في حجة المانعين هو
بعينه ما ذكره العلامة وهو كذلك ولكن تطبيق كلام السيد على ذلك مشكل لان مرجعه الى الداعي المكتوم عنه بتقريب
انه العلة الباعثة على جعل الحكم ولا بد ان يكون بنفسه علة او هو مع خصوصية المحل كما يكشف عنه ان الصفة المشتركة بين
الشيئين قد تكون في احدهما داعية الى فعله دون الاخر فانه ليس الا المدخلية الخصوصية وكانه قدس سره في تنزيله بقوله
سلمنا تفطن بهذا المعنى ان يكون المراد ان التعليل في كلام الشارع يفيد كون الداعي علة باتفاق الفريقين والنزاع

انما هو في معنى هذه العلة اي علة تامة او اعم منها و من العلة الناقصة اعني جزء العلة قوله و داعية الى الحكم في محل
خاص لا مطلقا اه حال من المحل فيكون مفاده قصر الحكم على المحل الخاص و نفيه عما سواه من المحال لانه مع الخصوصية
موضوع للحكم قوله في خصوص المحل لا غيره اه اي دون غيرها من صفات المحل فيكون مفادها تعميم الحكم بالقياس
الى ما عداها و قوله في خصوص المحل ظرف مستقر و الجملة حال للحكم و حاصل المعنى او تكون تلك العلة المذكورة في الكلام
دون غيرها من الصفات مصلحة للحكم حال كونه ثابتا في خصوص المحل و تخصيصه بالذكر مع عموم الحكم في الواقع لانه
المقصود بيان حكمه بالاصالة او لينتقل السامع الى حكم ما عداه بالنظر و الاجتهاد قوله فلا تكون من جملة العلل
الفاعلية اه المراد بالعلة الفاعلية هنا ما يكون بالقياس الى الفعل لا بالنسبة الى الحكم و حاصله ما يكون صفة في المكلف
الذي هو فاعل للفعل كالنوم لايجابه الوضوء و كذلك غيره من موجباته قوله وصف ظاهر منضبط يحصل اه تعريف
للوصف المناسب الذي ثبت بدلالة التنبيه كونه سببا للحكم الشرعي و الظاهر انه بناء على كون الاسباب الشرعية معرفات
فيكون المراد من يحصل يظهر يعني تقييد الحكم بالوصف المناسب يكشف عن وجود ما يصلح ان يكون علة غائية مقصودة
للعقلاء من حصول منفعة او دفع مضرة و قد تقدم في تقسيم الداعي ما يوضح ذلك قوله لا يقضي القاضي و هو غضبان
اه قال التفتازاني فان التقييد عن القضاء بالغضب المشوش للفكر لو لم يكن للتعليل كان تقييده به بعيدا قوله دين
الله احق ان يقضى اه فان كون دين الله و هو الحج احق بان يقضى حكم اقترانه بكون قضاء دين الناس عن الميت علة للنفع يدل
على تعليل ذلك الحكم بنظير الوصف المذكور و هو كون قضاء دين الله عن الميت علة للنفع فثبت بالاقتران المذكور مع
ملاحظة الاستبعاد العرفي ان علة كون دين الله احق بان يقضى انما هو كون قضاء دين الله علة للنفع لانه لو لا كونه علة
للحكم المذكور لبعد اقترانه بكون قضاء دين الناس علة للنفع و ما ذكرناه في شرح المثال للتنبيه على علية النظير اولى مما
قرره لمختصر لقصوره عن افادة تمام المقصود و مما قرره التفتازاني ايضا من انه لو لم يكن تقديره قضاء الدين عن الميت لاجل
تعليل النفع به لكان تقديره بعيدا و لما كان الوصف المقدر غير المسوق علة للحكم وجب ان يكون نظير ذلك الوصف في
المسوق علة للحكم ايضا انتهى اذ ليس المقصود بيان علية قضاء الدين للنفع و ليس الحكم المقصود بيان علته بدلالة التنبيه
هو النفع بل الحكم كون دين الله احق بان يقضى و علته كون قضاء دين الله علة للنفع و هذا نظير كون قضاء دين الله علة
للنفع و هذا نظير كون قضاء دين الناس علة للنفع و هذا هو الوصف الذي اقترن به الحكم المذكور فليتدبر قوله و
سمي الاول بالطرد و الثاني بالعكس اه و كانه ماخوذ من الطرد و العكس المعتبرين في الحدود المعتبرين بالصدق الكلي من
الجانبين اعني كلما صدق عليه الحد صدق عليه المحدود و هو الطرد فلو صدق الحد على ما لا يصدق عليه المحدود يقال انه
غير مطرد و كلما صدق عليه المحدود صدق الحد عليه و هو العكس فلو لم يصدق الحد على بعض ما يصدق عليه يقال انه غير منعكس
و يمكن اعتبار الاستلزام في الوجود و العدم مع كل منهما كما يظهر بادنى عناية و لاجل ذلك جعل من موارد التخلف العلية عن الدوران
كما يذكره قوله بان الملازمة ان لا اقتضاء ان كان من جهة ... على معنى كون اقتضاء العلية من لوازم ماهية الدوران فانه
يقضي بعدم امكان تخلف العلية عن الدوران مع وجوده في المواد المذكورة لعدم علية شيء من الحد و المحدود للاخر و
عدم علية المعلول لعلته و عدم علية شيء من المعلولين المتشاركين في العلة و عدم علية الزمان لحركة الفلك فان الزمان
عبارة عن مقدار حركة الفلك و هو عرض من الكم المتصل قائم بالحركة و ليس علة لها قوله كما يستفاد من المعالم اه حيث
قال ذهب العلامة و كثير من العامة الى ان تعليق الحكم في تحريم التافيف الى انواع الاذى الزائد عنه من باب القياس و سموه
بالقياس الجلي انتهى و ذكره التفتازاني ايضا في شرح الشرح قوله لاجل مناسبة بينها و بين العلة تقويها اه الجملة صفة

للمناسبة و الضمير الاول للخصوصية و الثاني للعلة اي لاجل مناسبة بين الخصوصية و بين العلة تقوي تلك
المناسبة العلة و حاصل المعنى ان يكون الوصف الخاص بالخصوصية الحاصلة فيه من جهة انضمامه الى المادة باعتبار
هذه الخصوصية مع ضعفه في حد ذاته اشد مناسبة للحكم كما لو فرضنا الفقاع مثلا موردا للنص الدال على التحريم
و استفدنا منه كون علته الاسكار الموجود فيه في الجملة بناء على ان فيه اسكارا خفيا هو اضعف من اسكار الخمر و
اقوائية الوصف في الفرع كالخمر مثلا او اكديته مما ينفي هذا الاحتمال قوله ان المرأة تعاقل الرجل الى ثلث الدية اه اي
تساويه في دية الاطراف الى ان يبلغ ما كان لها من دية الاطراف ثلث دية الرجل اي ثلث تمام ديته في الاطراف و هو مائة
من الابل فاذا بلغ الدية صارت المرأة على النصف في باقي المراتب حتى انه في قطع خمسة كان لها خمسة و عشرون لانه نصف
خمسين للرجل و في قطع عشرة لها خمسون نصف المائة للرجل و الظاهر ان المراد من بلوغ ديتها الثلث البلوغ التقديري
و الا فالثلاثون اقل من ثلث الدية بثلثة و ثلث واحد و لو حمل الثلث على نفس ثلثين لا على هذا العدد كان ثلثا تقريبيا
لا تحقيقيا فلا بد في لفظ الحديث من تجوز بارادة الثلث التقديري او التقريبي و تعاقل من العاقلة من العقل و هو الدية
و انما سميت عقلا لانه من العقال و هو حبل يشد به البعير فالدية ايضا تعقل لسان المجني عليه او ولي المقتول و لان الشارع
كانه شدد بوضعها و تشريعها ايدي الناس من ان يجني بعضهم بعضا فلا يجترؤن عليها خوفا من الوقوع في غرامة الدية كخوفهم
من القصاص و الحكمة في كل منهما حفظ النفوس بالمعنى العام للاطراف التي هي احد المقاصد الخمس قوله و يسمونه فحوى الخطاب
و لحن الخطاب اه قيل فحوى الكلام ما يفهم منه على سبيل القطع ذكره المحقق السلطان نقلا عن العلامة الشيرازي في شرحه على
المختصر و لحن الخطاب ايضا هو ما يفهم من الكلام و عن القاموس لحن القول فحواه اي ماه تلحنه و اللاحن العالم بعواقب الكلام
و هذا يقتضي دخول القطع في مفهوم اللحن ايضا فالفحوى و اللحن مترادفان لغة و اصطلاحا قوله بطلان هذا الاطلاق في
كلام المجيب اه فان الجامع في القياس الذي قطع فيه بعدم تاثير الفارق اذا كان في الفرع مساويا او اضعف فهو مما لا يعرفه كل
من يعرف اللغة و هو من القياس الجلي الا ان يراد به هنا ما كان الجامع في الفرع اقوى فاكد بالخصوص لا مطلقا قوله بل لكونه شرطا
في دلالة الملفوظ على حكم المفهوم اه و يتضح ذلك بمقايسة المقام على مفهوم المخالفة فان فهم نفي الحكم المنطوق عن المسكوت عنه
من اللفظ انما هو بواسطة ملاحظة السببية المستفادة من التعليق حيث انها ليست لاجل نفي الحكم بلا مدخلية للفظ بل لكونها
شرطا لدلالته عليه التزاما كالسببية المستفادة من التعليق على الشرط في نحو ان جاءك زيد فاكرمه الدال على نفي وجوب اكرام
زيد على تقدير عدم مجيئه فانها ما لم تلاحظ و لم ينتقل اليها الذهن لم يتوقف الدلالة الالتزامية الحاصلة من اللفظ عليه لا لاصل
النفي فكذلك ملاحظة المعنى الجامع المشترك المناسب للحكم و كونه في الفرع اقوى و اكد فانها الموقف دلالة اللفظ التزاما
على الحكم الموافق للمسكوت عنه عليها لكونها شرطا فيها لا لاجل اثبات ذلك الحكم للفرع الذي هو المسكوت عنه بلا مدخلية
دلالة اللفظ فيه بملاحظة العلية المستفادة من اللفظ على الحكم المفهومي الموافق و المخالف للحكم المنطوق اما بالنسبة الى
الاول فباعتبار ان العلة ما يلزم من وجوده الوجود و اما بالنسبة الى الثاني فباعتبار ان العلة ما يلزم من عدمه العدم فتدبر
قوله و قد يقال ان هذا دفع للسند و لا يضر الجواب اه قال المحقق السلطان في حاشية المعالم و توضيحه ان قول المجيب انه لم يعتبر
لاثبات الحكم حتى يكون قياسا بل لكونه شرطا الخ في الجواب عن احتجاج القائل بانه من باب القياس منع لكون اعتبار ملاحظة المعنى
المناسب للحكم الجامع و كونه في الفرع اكد لاثبات الحكم بالواسطة دلالة اللفظ عليه و قد ذكر المجيب لمنعه هذا سندا و هو قوله
و لو كان قياسا لما قال به النافي للقياس و ما قيل في رده من انه لا نافي للقياس الجلي الذي يعرف الحكم فيه بطريق اولى يدفع هذا
السند و لا يرد الجواب و هو المنع المذكور بل هو على حاله لجواز ان يكون له سند اخر فان دفع السند الاعم لا يرد فيه المطلقة

حتى يترتب عليه انه دافع المنع ويبطل به الجواب قوله لكنه جعله بعضهم من ادلة المانعين لكونه قياسا اه يبطل القياس بعدم كونه قياسا استدل عليه بانه لو كان قياسا لما قال به النافي للقياس فالرد المذكور رد الدليل ويبطل به الاستدلال والسر فيه ان الدليل اعم من المدعى والاعم لا يلازم الاخص فان قول النافي للقياس بالحكم الموافق في المسكوت عنه باعتبار الاولوية وان كان مسلما الا انه عندنا مردد بين انه جعله من باب القياس نظرا الى انه لا ينفي القياس الجلي الذي يثبت فيه الحكم للفرع بطريق اولى وانه جعله من باب المفهوم قوله واستحسن في المقالات حيث قال فالحق ما ذكره بعض المحققين من ان النزاع ههنا لفظي لا طائل تحته والتعبير عن ذلك بالاستحسان لا يخرج عن منا قشة قوله وانه لا حاجة في الانفهام الى ملاحظة الاصل والفرع والعلة اه وجعل ذلك مما اتفق عليه الفريقان باباه ما سمعته من احتجاج القائل بانه من باب القياس وجوابه المتقدم وما قيل في رده فانها اصرح حجة في ان الفريقين متفقان على ان المعنى المناسب للحكم الجامع بين الاصل والفرع وكونه في الفرع اكد ملاحظ في المقام لا محة الا ان المستدل القائل بكونه من باب القياس يجعله لاثبات الحكم والمجيب النافي لكونه قياسا يجعله شرطا لدلالة اللفظ على الحكم في الفرع وعلى هذا فالنزاع اللفظي هنا لا بد ان يراد به معنى المسئلة اللفظية على معنى كون النزاع في دلالة اللفظ على حكم الفرع التزاما كما يدل على حكم الاصل مطابقة وعدمها فالقائل بكونه قياسا ينفي دلالة اللفظ والنافي لكونه قياسا يثبتها ويجعل ملاحظة المعنى المناسب اكدية في الفرع المتفق عليه بينهما شرطا في تلك الدلالة ولعل الذي اوقعه على ما ذكره الموجب لتفسير النزاع اللفظي بالنزاع في التسمية هو ما في عبارة المعالم من قوله لا طائل تحته فان النزاع في التسمية مما لا طائل تحته لا النزاع في دلالة اللفظ على معنى فتدبر قوله فان الموصول في صلته وصفه تقييدي لا توضيحي اه الموصول وصلته في عبارة الرد وهو قوله ورد بانه لا ينافي للقياس الجلي الذي يعرف الحكم فيه بطريق اولى وفي جعله الوصف للتقييد لا التوضيح خروج عن الظاهر لان وصف المعرفة ظاهر في التوضيح كما ان وصف النكرة ظاهر في التقييد الا انه لقيام القرينة عليه لا ضير فيه ومن القرائن كون الوصف بحسب مفهومه اخص من الموصوف مطلقا او من وجه قوله يتخصص فيما لو كان من جهة ملاحظة اشدية مناسبة الخصوصية للعلة اه فان احتمال كون اذية الناقص اشد مناسبة للتحريم من اذية الضرب بالشتم منفي بملاحظة كون اذية الضرب بالشتم اقوى واكد من اذية التأفيف فيكون اولى بالتحريم وهذا اذا ثبت في النص علية الاذى للحكم من القياس المنصوص العلة الذي لا ينكره السيد واخرابه لكونه من القياس بطريق الاولى الذي يقول به كل الشيعة حتى السيد واخرابه فبين المنصوص العلة والقياس بطريق الاولى عموم من وجه ومادة اجتماعهما مجمع عليه بين القائلين بحجية المنصوص العلة والنافين لها قوله رفع الحكم الشرعي اه باضافة الرفع الى الحكم خرج رفع غير الحكم من الذوات والصفات كرفع حجر ونحوه عن مكان ورفع السواد عن جسم والجهل عن جاهل ونحوه قوله لاخراج رفع مقتضى البراءة الاصلية اه اي رفع الحكم العقلي كرفع البراءة عن الوجوب التي حكم بها العقل في سجود تلاوة اية السجدة بدليل وجوبه ورفع الاباحة عن الغناء مثلا بدليل حرمته ويشكل ذلك بان حكم العقل بالبراءة والاباحة ظاهرا وتعليقي وموضوعه ما لم يرد على وجوبه وحرمته دليل او ما لم يعلم حكمه بالخصوص فدليل الوجوب والحرمة يوجب خروج المورد عن موضوع حكم العقل من دون ان يرتفع ذلك الحكم عن موضوعه لعدم كون موضوعه خصوص المورد عنى الواقعة لعنوانها الخاص الا ان يقال ان اخراجه عن موضوع الحكم رفع له بالواسطة اذ لا ريب في شموله قبل ورود دليل الوجوب والحرمة قوله فلا اخراج الحكم المحدود الى وقت اه كما لو قال صوموا الى الليل وعند دخول الليل ورد الخطاب بقوله كلوا او قال صوموا الى اخر

الشهر وعند حلول الاخر قال لا تصوموا فيما بعد فهذا لا يسمى نسخا لان الحكم الاول لم يرتفع بل يجب لولا الخطاب الثاني لكان ثابتا الفصول بعبارة الخطاب الاول عن شموله لما بعد الغاية وكذا المنع بصيغة الامر على القول بعدم افادته التكرار لقصورها عن افادة وجوب الفعل على التكرار ووجوب الماهية بما زاد على المرة فالنهي عن المرات الاخر او عن الماهية بعد المرة الاولى لا يسمى نسخا قوله فيبقى اثبات الحكم بعنوان الاطلاق القابل للاستصحاب في بحيث لولا اطلاق الدليل المثبت له المقتضي لاستمراره وشككنا في وقت من الاوقات في بقائه وارتفاعه صح استصحابه لا ان استمراره ثابت بالاستصحاب فان رفع الحكم المستصحب بدليل شرعي ايضا كرفع الحكم العقلي لا يسمى نسخا خصوصا على القول بكون الاستصحاب من الاحكام العقلية وفي العبارة قلب وتقديره ان يبقى رفع الحكم الثابت بعنوان الاطلاق القابل للاستصحاب يعني يبقى ذلك تحت التعريف منطبقا على المعرف قوله لان في امثال المخرجات لا رفع اه فان رفع الشيء فرع على ثبوته والمفروض في المخرجات ان الحكم الاول بالنظر الى خصوص عبارة الدليل المثبت له غير ثابت في وقت ورود الخطاب الثاني من امثال المخرجات تخرج بجنس التعريف اعني الرفع المقتضي لسبق الثبوت وهو المراد بقوله فيخرج بقيد الرفع وفيه مسامحة لوجهين اطلاق القيد على جنس التعريف وتسمية الاخراج به لان غاية ما هنالك انه لا يشمل مقتضى الخطاب الثاني المعتد للحكم المغاير للحكم الاول فهي غير داخلة في الجنس حتى تحتاج الى القيد المخرج قوله ولذلك عبل النسخ هو رفع مثل الحكم الشرعي الثابت اه وفيه ان هذا ايضا لا يغني الاحتياج الى القيد المذكور لان مثل الحكم الاول ايضا غير ثابت في المورد حتى يرفعه الدليل الناسخ والالزم البداء الا ان يراد ان الحكم الاول ايضا مثله في قوة الثبوت وفي موضع حمل الرد وظاهر منه بالقول المذكور وانه قصد منه نفي استعمال الرفع في حقيقته اثبات مجاز الاضمار والحذف وقد عرفت عدم جدواه في دفع الاشكال والعمدة اثبات مجاز للرفع يشمل باعتباره المذكورات حتى يثبت الحاجة الى القيد المخرج ويمكن ان يقال ان المراد رفع ما يحتمل الثبوت من الحكم الشرعي في ارادة الشارع سواء ساعد عليه ظاهر عبارته كالمعرف والمخرجات بقيد التأخر الا كالمخرجات بالقيد الاخير ويكون فائدة ذلك القيد مع خروج هذه المذكورات بيان ما يعتبر في النسخ من كون دليل الحكم المنسوخ حين وروده من جهة اطلاقه ظاهرا في دوام استمراره وينطبق التعريف على ما هو المذهب الحق من ان حقيقة النسخ بيان لانتهاء مدة الحكم ويتحقق ذلك في المخرجات بالقيد الاخير ايضا لان في حصول الغاية لا يبقى احتمال استمراره في ارادة الحاكم في الواقع وظني ان مبنى التعريف المذكور بناء على الاخذ بظاهره على مذهب من يرى النسخ من باب الرفع لا من باب بيان انتهاء مدة الحكم فان فيه خلافا فانقل العلامة في التهذيب حيث قال بعد التعريف المذكور وعيان فوائد قيوده وهل هو رفع او بيان لانتهاء مدة الحكم القاضي ابو بكر على الاول لتعلق الخطاب بالفعل فلا يعدم لذاته فالمعدم هو الناسخ وابو اسحق على الثاني اذ ليس انتفاء الباقي بطريان الحادث اولى من العكس في اخر ما ذكره وكان اصل التعريف من اهل القول الاول وعلى هذا فالايراد على القيد الاخير في محله ولا مدفع له قوله فان النسخ هو مجموع الامرين اه الاولى ان يجاب بان سنة الله تعالى ما دامت قائمة تبقى مدة الحكم والمصلحة المقتضية له لا يبدلها احد واذا انتهى مدة الحكم بزوال المصلحة او تبدلها بمفسدة خرجت عن كونها سنة فهذا تبدل لا انه تبديل قوله فعلم ان المراد من الاول طول المدة اه وبعضهم زاد عليه بان المراد بالابد في الاول ان كان هو المدة المذكورة فهو المدعى ان كان حقيقته ثبت النسخ قوله بدون التمسك بهذه الاحتمالات اه لان النسخ خلاف الاصل والمانع يكفيه المنع ولا حاجة له الى ذكر السند وعلى المدعي للنسخ يجب ذكر السند قوله فهي في المقامين اه في مقام التمسك بالروايات وفي مقام التمسك بالاستصحاب والغرض في كل منهما اثبات دينهم قوله بعد حضور وقت العمل بتمامه اه المراد من وقت العمل زمان

ووقوع الفعل بجميع اجزائه فان كل فعل لا بد في وقوعه من زمان يسعه لا خصوص الوقت المحدود بحسب الشرع حتى
يكون الحكم المنسوخ من قبيل الموقت ويتوجه اليه انه بعد حضور وقته ينتهي بانقضاء الوقت فلا يكون من باب النسخ
مع ان الوقت المحدود قد يكون موسعا ويدخل على المكلف ويمضي منه ما يسع الفعل ويكون في عزمه العصيان بتركه في تمام
الوقت فيصح نسخه ويكون من النسخ بعد حضور وقت العمل بما مر ووقت العمل في قضية ابرهيم الآتية من قبيل الاول لان
الذبح لم يكن موقتا بوقت محدود غير اليوم الذي هو فيه فمراد القائل بانه نسخ قبل حضور وقته انه نسخ قبل حضور زمان
وقوعه وعطف التمكن منه على هذا المعنى عطف تفسير لان وقوع الفعل لا يكون الا بالتمكن فزمان وقوعه على تقدير عدم
الوقوع كما في النسخ قبل العمل هو زمان التمكن منه بتمامه على ارادة الوقت المحدود الموسع عطفه بيان فيكون شرطا آخر
زائدا على حضور الوقت على القول بعدم جواز النسخ قبل حضور وقت العمل والممنوع عند اهل هذا القول تارة النسخ قبل
دخول الوقت المحدود واخرى النسخ بعد دخوله مع عدم التمكن منه لمانع عقلي او شرعي قوله والا فلم يكن الكفار مكلفين
بالفروع اه بيان لدليل الجواز في الشق الثاني وتقريره انه لو لم يجز النسخ بدون الفعل بعد حضور وقته والتمكن منه لم يكن الكفار
مكلفين بالفروع ووجه الملازمة اشتراكهما في جهة المنع وبيانه انه لا يتصور لهذا النسخ جهة منع الا لزوم اللغوية في خطابه
تعالى حيث انه من يعلم وهو عالم بعدم حصول امتثاله في وقته وهذه الجهة موجودة في تكليف الكفار وفي تكليفه ايضا
فوجب ان لا يجوز تكليفهما بالفروع واللازم باطل لفرض كونهم مكلفين فعلم عدم لزوم اللغوية في تكليفهم ولا يكون الا لعدم
انحصار فائدة التكليف في الامتثال بل قد يكون لقطع العذر واتمام الحجة وهذا يجري في النسخ المذكور ايضا قوله ومن
هذا الباب نسخ آية تقديم الصدقة على النجوى اه فان الخطاب بها عام لجميع المؤمنين اذ قال تعالى في سورة المجادلة يا ايها
الذين آمنوا اذا ناجيتم الرسول فقدموا بين يدي نجويكم صدقة ولم يعمل بها الا مولانا امير المؤمنين عليه السلم فقد روي
انه لم يفعل ذلك الا امير المؤمنين فانه تصدق بدينار وناجى رسول الله ص عشر نجوات وفي رواية اخرى عن مجاهد قال قال
علي ع ان في كتاب الله لآية ما عمل بها احد قبلي ولا يعمل بها احد بعدي آية النجوى انه كان لي دينار فبعته بعشرة دراهم فجعلت
اقدم بين يدي كل نجوى اناجيها النبي درهما قال فنسختها قوله ءاشفقتم ان تقدموا بين يدي نجويكم صدقات فاذ لم تفعلوا و
تاب الله عليكم الآية فعلم ان المطلوب حصول الفعل من مجموع المكلفين من حيث المجموع الذي يكفي فيه حصوله من بعضهم قوله
والكلام في ثبوت مشيته لهذا المحو وهو ممنوع اه فان مشيته تعالى لا تتعلق بالحج ولا بالقبيح مع ان قوله سبحانه وما كان لرسول
ان يأتي بآية الا باذن الله لكل اجل كتاب اي لكل وقت حكم يكتب على العباد ولهم مما يقتضيه صلاحهم وفساد امورهم
ظاهر في ارادة المحو بعد حلول الاجل قوله ولا ينافي كونه مأمورا بتمام الذبح اه اولا انه انما ينافيه اذا اريد به معنى وجد
دونه في الخارج بخلاف ما اذا اريد به معنى يترتب آثار الصدق على دونه اذا واعتقدت صدقه دونه اذا او نسبة الصدق
اليه فان فعل مقدمات الذبح من آثار كونه مأمورا بالذبح ومن آثار الاعتقاد بصدقه لو وقع ومن آثار نسبة الصداقة اليه
قوله لكن القاطع دل اه وهو العقل المستقل بامتناع اتصاف شيء واحد بالحسن والقبح وبقبح تحسين القبيح وتقبيح الحسن وقبح
الامر بالقبيح والنهي عن الحسن قوله وقد يجاب بمنع انه قد ذبح اه حاصل الجواب ان الذبح المأمور به وهو قطع الحلقوم
والاوداج قد وقع ولكنه لم يترتب عليه اثره وهو زهوق الروح لمانع وهو الالتحام من حينه فيكون النسخ المفروض من النسخ
بعد العمل وانه لا معنى للنسخ بعد الامتثال وسقوط الامر قوله فان وجوب الركعتين باق على حاله اه وفيه نظر لانه لو سلم
وجوب الجزء في ضمن الكل فهو غيري ووجوب الركعتين قبل الانضمام كان نفسيا وقد ارتفع عنهما بالانضمام وتعلق بمجموع
المنضم والمنضم اليه مع ان التحقيق ان الجزء في ضمن الكل لا وجوب له اصلا لانه نفس الكل وجوبا الكل انه على سبيل العموم

والمجاز قوله يجوز نسخ التلاوة دون الحكم وبالعكس وهما معا اه كان المراد بنسخ التلاوة نسخ حكمها كالاستحباب
لانه لا معنى لنسخ نفس التلاوة وانما يبدلها ما يتلى لان رفع الذات لا يسمى نسخا وقد يقال في التقسيم ان المنسوخ
ثلاثة اضرب منه ما نسخ خطه وحكمه ومنه ما نسخ خطه وبقي حكمه ومنه ما نسخ حكمه وبقي خطه وهذا
يقتضي كون رفع الخط نسخا الا ان يؤول بارادة رفع حكم تلاوته ففي العبارتين مسامحة او خروج عن الاصطلاح
قوله واما الثالث فروي ان سورة الاحزاب اه وربما روي كون النقص هنا من تحريف المحرفين كما في حديث عن
ثواب الاعمال عن الصادق ع وكانت اطول من سورة البقرة ولكن نقصوها وحرفوها نعم قد يجعل من النوع الثالث
ما روي عن انس قال كنا نقرء على عهد رسول الله ص سورة تعدل سورة التوبة ما احفظ منها غير آية وهو لو ان
لابن آدم واديين من ذهب وفضة لابتغى اليه ثالثا ولو ان له ثالثا لابتغى اليه رابعا ولا يملأ جوف ابن آدم الا
التراب ويتوب الله على من تاب بعد دلالته على نسخ هذه السورة ايضا غير واضح وربما نقلت الآية المذكورة في
الاحاديث القدسية نعم عن ابن مسعود انه قال اقرأني رسول الله ص آية حفظتها وكتبتها فلما كان الليل رجعت الى
حفظي فلم اجد منها شيئا فغدوت الى المصحف فاذا الورقة بيضاء فاخبرت رسول الله ص بذلك قال ذلك رفعت قوله
الاجتهاد في اللغة تحمل المشقة اه من الجهد بالفتح للمشقة على ما عن الفراء من الفرق بين المفتوح فجعله للمشقة و
المضموم فجعله للوسع والطاقة خلافا للاكثر فجعلوه مفتوحا ومضموما للوسع والطاقة ولو اعتبر الاجتهاد
مأخوذا من هذا المعنى كان بمعنى بذل الوسع والطاقة والانسب بقاعدة النقل اعتبار نقله من هذا المعنى الى ما سيذكره
من المعنى الاصطلاحي والفرق انه على هذا الاعتبار يكون من باب النقل من العام الى الخاص وعلى ما اعتبره يكون من النقل
الاعم الى ملزومه لان استفراغ الوسع في تحصيل الظن بالحكم الشرعي يستلزم تحمل المشقة وكان عدوله لجماعة عن
هذا الاعتبار ومع انه انسب بناء منهم على عدم مجيء الافتعال لغة من الجهد بمعنى الوسع والطاقة فتدبر والمراد
باستفراغ الوسع هو بذل تمام الطاقة اه لعل وجهه ان الفراغ عبارة عن الخلو فالفراغ عن الطاقة معناه الخلو عنها
والاستفراغ عبارة عن طلب فراغها اي الخلو عنها ولا يتأتى ذلك الا ببذل تمام الطاقة بحيث يحس عن نفسه العجز عن المزيد
عليه ولينافي الحمل على ارادة هذا المعنى اشكال من جهة ادائه الى انتقاض العكس فانه اطلق طلب الفراغ وان لم يحصل
وعليه فلو نظر في دليل المسئلة او حصل له الظن بالحكم الشرعي في اول نظره او في ما لم يبلغ حد العجز عن المزيد عليه لم
يكن منافيا لكونه مستفرغا وسعه كان ذلك من افراد المعرف خصوصا على ما عليه من عدم وجوب الفحص الى ان يحصل
القطع بعدم المعارض بل يكفي فيه الظن وان امكن القطع كما صرح به في مبحث اشتراط العمل بالعام بالفحص عن المخصص
قوله عن استفراغ غير الفقيه اه كالمنطقي اذا استفرغ وسعه في طلب شيء من الاحكام بطريق الاستدلال وكذلك
المقلد اذا استفرغ وسعه طلب فتوى مجتهده الحي في حقه حكم شرعي اذ لا يسمى ذلك ونظائره اجتهادا [illegible]
قوله فلا فقه الا مع الاجتهاد اه ربما يتوقف الفقه في وجوده على الاجتهاد باعتبار كونه مقدمة سببية له لا
يقتضي بتوقفه عليه في الوجود الذهني ايضا اي توقف معرفة مفهومه على معرفة مفهوم الاجتهاد وقضية تعريف الاجتهاد
به توقف معرفة مفهومه على معرفة مفهومه فلا دور مع ان المراد بالفقيه هنا هو العالم بالملكة وهذا لا يتوقف
على الاجتهاد الفعلي في الوجود الخارجي ايضا والتعريف له لا للاجتهاد الملكي فالفقه الملكي لا يتوقف على الاجتهاد ههنا
خارجا فلو توقف عليه الاجتهاد الفعلي ذهنا لم يلزم الدور جزما قوله لا يسمى مستفرغ وسعه مجتهدا اه يمكن دفعه
بان المراد بالممارس الممارس الواجد للملكة المتضمنة لقوة رد الفرع الى الاصل لا مطلق المزاول للكتب الفقهية

قوله

ودروس مسائلها فيؤول الى ما ذكرنا من ان المراد بالعالم بالملكة بل الى ما سيصرح به بعد ذلك بقوله والاحسن ان يقال
ثم قوله لا يحصل الاستفراغ للوسع لا بعد تحصيلها اه اى بعد تحصيل قوة رد الفرع الى الاصل وبه يندفع تسليمه
ضعف ما وضح اذ التعريف للماهية بالماهية والامتناع بحسب الخارج لا يمنع صدق التعريف على الممتنع لان المدار في
صدق الكلي على فرض تحققه لا على فعلية تحققه قوله تكفي في الاستفراغ اه وجعل الاستفراغ فيها
مسامحة واضحة ثم معنى كفايته على تقدير علم حصوله بدون قوة رد الفرع الى الاصل عدم شموله للمنطقي ايضا
فلا حاجة الى قيد يخرجه فيستغنى عن قيد الفقيه قوله والثاني لا يحتمل اخراجه اه هذا انما الاوقع له والتعليل عليل
فان اصطلاح الاصوليين في لفظ الاجتهاد منعقد على ما اخذ فيه كون استفراغ الوسع لطلب الظن واستثناء ان
قطعيات الفقه ليست امورا محدودة مضبوطة بحيث يعرفها المستنبط وبلا دخول في المسئلة الاستنباط حكمها
ليكون من حيث دخوله طالبا لتحصيل القطع بالحكم بل هو لعله الضروري بانسداد باب العلم باغلب الاحكام الشرعية
بل علم بتيسر العلم الا في نادر منها لا يدخل في شيء من المسائل النظرية الا وهو من اول الامر طالب للظن بالحكم
الشرعي فهو الغاية المقصودة من الاستنباط في جميع المسائل واستفراغ الوسع في تحصيل الظن صادق في جميع غاية
الامر انه بحسب الخارج في بعض الاحيان يتفق فاستقر عنه حصول القطع والغالب انه يتفق حصول الظن وقد
يتفق عدم حصول شيء منهما فاخذ الاصول الغاية العلمية والاحتمل ذلك انه يغفل شيء لغاية معتبرة لا يستلزم
حصول تلك الغاية دائما وتحصيل الظن ماخوذ في التعريف من باب الغاية وتمام الكلام في تحقيق هذا المقام اوردناه
في التعليقة قوله يخرج بقيد الملكة اه فيه مسامحة من وجهين الاول ان جنس التعريف وما هو بمنزلته ليس من جنسه كما
اشرنا اليه سابقا الثاني ان وظيفة الجنس الشمول لا الاخراج لانه فرع على الدخول في الجنس فما لم يذكر الجنس لا دخول
فوجب ان يراد من قوله يخرج معنى لا يدخل بان يكون الخروج عبارة عن عدم الدخول قوله ثم قال بالقوة القريبة والظاهر
رجوع قيد الفعل والقوة القريبة الى الاقتدار لانه ينقسم اليه بالفعل واليه بالقوة القريبة الا الى الاستنباط لان
الملكة بالنسبة الى الاقتدار ليست من باب العلة التامة بل من باب المقتضي لذي قد يتفق فقد بعض شروط
الاقتضاء التي منها الالتفات الى المسئلة ودليلها واستحضار الدليل وقد يتفق وجود بعض الموانع التي منها
تعارض دليل المسئلة وقد يتفق وجود جميع الشرائط وفقد جميع الموانع ففي الاخير يحصل الاقتدار على الاستنباط
بالفعل وفي الاولين بالقوة القريبة فلا يرد ان الاستنباط بالقوة القريبة عبارة اخرى للقوة القريبة للاستنباط
وهي عين الملكة فيكون معنى الحد ان الاجتهاد ملكة الملكة وهذا معنى فاسد فوجب ترك قيد الفعل والقوة القريبة
كما او كونه حشوا فضولا فنعما منه رجوع القيدين الى الاستنباط قوله اذ قد عرفت انه لا دليل على وجوب الاحتياط اه الظاهر
انه بيان لبطلان التالي في ملازمة مقدرة لاثبات الملازمة بين انسداد باب العلم مع بقاء التكليف وجواز العمل بالظن
وتقدير العبارة انه لو لم يجز العمل بالظن مع انسداد باب العلم وبقاء التكليف لكان ذلك لوجوب العمل بالاحتياط
والتالي باطل اذ قد عرفنا انه لا دليل على وجوب الاحتياط ويحتمل كونه دفعا لسند منع الملازمة المذكورة نظرا الى
قيام احتمال الرجوع الى الاحتياط عند انسداد باب العلم وبقاء التكليف قوله وذلك لان دليله حرمة العمل بالظن
ظنية اه سياق العبارة يعطي كونه دفعا لما عساه يتخيل كونه دليلا على وجوب الاحتياط بتقريب ان حرمة العمل بالظن مطلقا
حتى في الفروع حتى حال انسداد باب العلم يوجب تعين العمل بالاحتياط واحتمال رجوعه الى قوله ولعدم الدليل على حرمة
العمل به بعيد عن طريق النادرة قوله وقد بينا ان لا دليل على حجية تلك الظنون اه قد اشرنا سابقا الى كون هذا

الكلام منه خلاف التحقيق لحجية ظواهر الالفاظ في الكتابة من باب الظن الخاص لعين ما دل على حجيتها في النطق من اجماع
العلماء وطريقة العقلاء قوله لان جواز العمل به يستلزم عدمه اه هذا ايضا خلاف التحقيق لان الظن بحرمة العمل بالظن
لا يدخل في جملة ذلك الظن لان موضوع القضية مقدم طبعا على الحكم المستفاد منها والظن بالحرمة يتبع الحكم وهو الحرمة فيتأخر
تاخره طبعا عن الموضوع فلا يدخل في جملة الموضوع المتقدم عليه والا لزم تقدم الشيء على نفسه وتاخره عن نفسه وهو محال
قوله فلا محالة اه اى فلا يلزم المحال المتقدم ذكره من جهة استلزام وجود الشيء عدمه وذلك لانه اذا كان الظن الحاصل من
عمومات التحريم قطعي العمل باعتبار الاجماع على حجية كل فرد منه بالخصوص فلا يلزم من جواز العمل بهذا الظن الخاص عدم
جواز العمل به وهذا كما ترى غير ما بيناه من ان حكم القضية وما يتعلق به لا يدخل في جملة موضوعها والظن بالحرمة من متعلقات
ذلك الحكم قوله المسلم من الاجماع هو حجية ما هو مراد من الكتاب اه يعني ان المسلم من الحكم المجمع عليه بالنسبة الى الكتاب هو حجية ما
علم كونه مرادا من الكتاب ولو بتفسير اهل بيت العصمة ثم لم يدخل الاخبار ويؤول ايضا في الاجماع هذا هو مذهب الاخبارين
حيث انكروا حجية ظواهر الكتاب ومذهب المجتهدين من الاصحاب هو حجية ما ظهر كونه مرادا من الكتاب بواسطة اصالة
الحقيقة وغيرها من الاصول اللفظية كاصالة العموم واصالة الاطلاق كما في الحقائق وبمعونة القرائن الموجبة لانعقاد
الظهور في المعنى المجازي في نظر العرف ويندرج فيها القرائن العرفية حيث تعذرت الحقيقة كما في المجازات فلا يعتبر في حجية شيء
منهما العلم بالمراد وهذا هو الحق الذي لا محيص عنه لما استعرفه قوله عدم الاعتناء بشانهم اه فلا يضر مخالفتهم الاجماع
اما لشذوذهم وكونهم شرذمة قليلين او لسبق الاجماع عليهم ولحوقه بهم او لوضوح بطلان دليلهم ومدرك مخالفتهم وخروج
خيرها اوسطها وان كان العبارة ربما توهم ارادة الاخير قوله لان مخاطبته كان معهم اه هذا على راي المجتهدين مدفوع
باختصاص المخاطبة بالمشافهين لا يمنع حجية ما ظهر لغيرهم كونه مرادا بواسطة الاصول اللفظية والقرائن الخارجية كما
في غير الكتاب من المراسيل المكاتيب عنهما ولا يتوقف ذلك على قصد البقاء ابد الدهر لفائدة استفادة المطالب و
استكشاف المرادات اذ لا مدخلية لذلك القصد في نظر العرف والعادة في شيء من الظهور وحجيته لغير المخاطب المشافه
ومن حكمه كالمكتوب اليه في المراسلات والاصل في ذلك ان اهل العرف في جميع الاعصار والامصار في جميع الالسنة واللغات
يعرفون في الاخذ بظواهر الالفاظ والتعويل عليها في استكشاف المرادات بين الكتابة والنطق اصلا فمعنى في الكتابة جارية
مجريها في النطق مطلقا قوله وكان الفهم يختلف باختلاف اللسان اه فان العجمي مثلا لا يفهم من الالفاظ العربية عين ما
يفهمه العربي بل بينهما فرق واضح في اصل الفهم وكيفيته ومقداره وكذلك العكس قوله فكذلك يختلف باختلاف الزمان
او ضرورة ان ما يفهمه المتاخرون عن زمن الخطاب ليس عين ما يفهمه المخاطبون لتطرق التغيير الى الحقائق بالنقل
الهجر والى المجازات وقرائنها بالجلاء والخفاء او بالوجود والانتفاء وبذلك كله ربما يختل فهم المراد فيفهم المتاخرون من
الخطابات خلاف ما فهمه المخاطبون بزعم انه المراد وليس بمراد في نفس الامر وبعد فغير ان هذا لا يمنع حجية اصل الظهور المحرز
بالاصول اللفظية التي منها الاصول العدمية المعمولة في باب الالفاظ كاصالة عدم النقل واصالة عدم القرينة واصالة
عدم التخصيص واصالة عدم التقييد واصالة عدم الاضمار ومعنى الحجية وجوب الاخذ بالظواهر في استفادة المطالب منها
على انها المرادات فوجب ترتيب آثار المراد عليها ما لم ينكشف الخلاف وحيث انكشف الخلاف تبين الخطاء في فهم الظهور لا انه
عدم اجزاء ما سبق من الاعمال على حسب الفهم المذكور على ما حققناه في محله قوله ليفهم منه المتاملون فيه من مر والاتيام على
مقدار فهمهم ويعلمون عليه اه هذا يعطي ان قصد المصنفين والمراسلين من وضع تاليفاتهم ومراسلاتهم ان يعمل المتاملون
فيها بكل ما يفهمونه منها وان كان خلاف مرادهم وهو خلاف البديهة صريحا قوله فيما بعد ولو لم يكن موافقا لمراده نعم قد يشكل

ذلك بان المعهود من طريقة المصنفين ترويج مقاصدهم لا غير بزعم انها موافقة لنفس الامر فكيف يرضون بفهم الخلاف
والعمل به وهو في معنى الرضاء بتخطئتهم وكذلك المعهود من طريقة المراسلين اجراء مطالبهم لا غير اذ لا غرض لهم في غيرها
فكيف يرضون بفهم خلاف ذلك والعمل به نعم لا مانع من الخطاء في الفهم ولكنه لا ناهض بدخوله في دليل الحجية على وجه
يكون هذا الفهم والعمل به مرادا من وضع التاليف والمراسلة ايضا غاية الامر ان الذي حصل له هذا الفهم يأخذ به على
انه المراد في زعمه ولا يلزم منه كونه مما رضوا به فتبا الكتاب قوله فقد لا يبقى لهم شيء على كونه اه هذا في الدين المستوعب
والوصية بجميع المال او بجميع ما بقي من اداء الدين على تقدير عدم الاستيعاب مع امضاء الورثة في الصورتين لا مطلقا
قوله وقد ينقص نصيبهم عما فرض لهم اه هذا انما لو زادت سهام الورثة على الفريضة لقصورها عنها مع دخول الزوج
او الزوجة فيهم وكان منهم من يرث بالفرض تارة وبالقرابة اخرى كالبنت والبنتين والاخت والاختين لابوين
او لاب فقط فيدخل النقص عليها لا على الجميع لما يلزم العول المجمع على بطلانه نصا وفتوى عند اصحابنا ومن ثمة
زوج مع واحدة او ما زاد من كلالة الام واخت واخوات لاب وام او لاب فقط فيأخذ الزوج نصيبه الاعلى وهو النصف
وكلالة الام السدس او الثلث والباقي للاخت والاخوات لدخول النقص عليهما لما يرجع منهما عن الفرض الى القرابة
ويعتبر الفريضة من اثني عشر فيكون الباقي بعد اخراج النصف مع السدس او الثلث ربعا واثنين وكل منهما اقل
من النصف والثلثين وهو نصيب الاخت والاختين بعد دخول النقص عليهما وقد عرفت انه يرجع الى العدول عن
الفرض الى القرابة وهو الضابط الكلي قوله فهو حجة عليه وهكذا اه مبنى ذلك على ما تقدم من تعميم حجية الظواهر
بالقياس الى من فهم خلاف المراد بزعم الظهور فيه وبه فعم لما عرفت وحاصله ان المخطي في فهم الظاهر لا يدخل في دليل
حجية ظواهر الكتاب غاية الامر انه معذور في خطائه لا انه فاهم لمراده تعالى واخذ به ولا انه عامل بالظاهر لخروجه
عن موضوع دليل الحجية فالمصيب في الاية من اصحاب الاقوال الثلث واحد وهو الذي صادف مراده تعالى بما فهمه
المنافهو لا غير قوله وكان مقصوده تعالى ابلاغ الحكم اه وعلى القول بحجية الظواهر يقال ان مقصوده تعالى الاعم من
ابلاغ اصل الحكم ومن فهمه من ظاهر كلامه بعد احراز ظهوره بواسطة اعمال الاصول اللفظية بشروطها التي منها
الفحص عن المعارض قوله لا بغي بانيانها بعبئرا اه يكفي في بيته ذلك بناء العرف وطريقة اهل اللسان في الاخذ بظواهر
الالفاظ كائنة ما كانت واجرائها في الكتابة مجريها في النطق ان لم نسلم الاجماع عليه والا فالاجماع ايضا قائم
على الفرق الاخبارية بين غيرها فادخه كما عرفت قوله لو تمكن من دعوى الاجماع على حجية الظنون التي يجب بدفع المعارض
اه ويشكل بان معارض الكتاب كغيره من الظواهر القطعية الاسانيد حيث يتحقق انما يعارضه من حيث الدلالة لا من
حيث السند فان كان متحققا فيما بين سائر الادلة وعثر عليه المجتهد بعد الفحص واستفراغ الوسع فلا دافع له لوجوب
الخروج من ظاهر الكتاب وطرح اصالة الحقيقة فيه عملا بادلة حجية سند هذا المعارض وان كان محتملا فبعد الفحص
واليأس عن وجدانه يدفع احتماله بالاصول القطعية كاصالة عدم القرينة وعدم التخصيص وعدم التقييد وعدم
الاضمار والحذف فاي ظن في المقام يدفع به المعارض ان اريد به مجرد احتمال خلاف الظاهر وان اريد به الظنون بهذه
الاصول فيتطرق المنع الى كون مبنى العمل بها على الظن ولو سلم فهي ظنون قطعية لقيام القاطع من الاجماع وطريقة
العرف على العمل بها لاحراز الظواهر وتشخيص المرادات قوله ولكن ظنه انما تعلق بكيفية الاستخراج من الاية مثلا
فحجيته اجماعية لا ان تعلق بغيره اه اورده على المسلك تفصيا عما اورده عليه من لزوم ان يقول بالاجماع على حجية
ظن المجتهد من اي شيء يكون الا ما اخرجه الدليل وحاصله منع الملازمة بجعل معقد الاجماع حجية خصوص ظن

المجتهد المتعلق بكيفية استخراج الاحكام الشرعية واستنباطها من الكتاب لا مطلق ظنه فيخرج ظنه المتعلق بكيفية
الاستخراج من خبر الواحد والاجماع والشهرة والغلبة وغيرها مما يندرج في الظنون المطلقة اقول الاولى في منع
الملازمة ان يقال ان الظنون المستعملة في تحصيل الظنون الحاصلة من الكتاب ليست واقعة في طرفي العرض من
الظنون الحاصلة من الكتاب بل هي مقدمات ظنية على تقدير تسليم ظنيته الجميع تستعمل لاحراز ظواهر الكتاب
الموجبة للظنون الحاصلة منه والاجماع المدعى على حجية ظواهر الكتاب الموجبة للظنون لها معناه الاجماع على حجية
الظنون الحاصلة من الكتاب على هذا الوجه الذي هو عبارة عن كونها مستندة الى الظواهر المحرزة بتوسط مقدمات
منها كون العام المخصص حجة ان سلمنا ظنيتها فلا حاجة الى القول بالاجماع على حجية ظن المجتهد مطلقا من اي شيء
الا ما اخرجه الدليل ليلزم منه كون حجية ظنونه الواقعة في طرف عرض الظنون الحاصلة من الكتاب اجماعية قوله مسئلة
ظنية اه ويشكل بمنع كون حجية العام المخصص عند قائليها ظنية ضرورة قطعية بعض ادلتهم التي اقاموها على الحجية
كالتبادر والفهم العرفي نعم دلالته على تمام الباقي ظنية لابتنائها على الظهور وهو المراد من حجيته على ما نستعرفه ولو سلم
كون حجيته ايضا ظنية فسنده حيثما ورد في الكتاب والخبر المتواتر مثلا قطعي فيكون من المقدمات الظنية المستعملة لاحراز
ظاهرها وورد في الكتاب المندرج في معقد الاجماع على حجية ظواهر الكتاب والظنون الحاصلة منه والاقياس عليه ما ورد منه
في خبر الواحد الظني الصدور ولا ان التشكيك في حجيته ح ليس من جهة انه عام مخصص ليناف اطلاق القول بحجية العام المخصص
الراجع الى جهة الدلالة لا غير بل من جهة ظنية سنده من جهة ظنية صدور الخبر وهذا الظن ان لم يندرج في معقد الاجماع
على حجية ظواهر الكتاب والظنون الحاصلة منه لم يلزم شطط في الكلام كما يظهر بالتامل كما يظهر به ايضا عدم الملازمة
في العكس لان معنى عدم الحجية انه لا يحصل منه الظن في تمام الباقي فيكون مجملا فلا ظن على هذا القول من جهة يكون متعلقا
بكيفية الاستخراج من الكتاب ليكون اجماعيا قوله يتوقف على ترجيح اخبار الحل على اخبار الحرمة اه يظهر الجواب عن ذلك
بملاحظة ما قررناه سابقا فان الترجيح الظني انما يجري لاحراز ظهور الاية في العموم ومرجعه الى اخراجها عن طرف العلم
الاجمالي والظن الغالب بوجود المعارض الموجبين للاجمال والاجماع قائم على حجية ظهورها على هذا الوجه الاحاجة
معه الى قيام الاجماع على كيفية الترجيح ذلك منهما ظنا ان يسلم الاجماع في احدهما ويمنع في الاخر بل ظهور الاية في العموم
على وجه الظن النوعي او الشخصي باعتبار الترجيح الظني على انه هو بعينه من دون تغاير بينهما الا بالاعتبار فتدبر قوله
ولم يفرق بين المجاز والعام اه اي بين قرينة المعنى المجازي وبين المخصص للعام فان اتفاق الاصوليين قائم على عدم وجوب
الفحص عن قرينة المعنى المجازي المحتمل ارادته في العمل على الحقيقة لا على عدم وجوب الفحص عن معارض العام في العمل على عمومه
والمخصص المنفصل معارض للعام والفحص عنه انما هو باعتبار كونه معارضا له لا باعتبار كونه قرينة لمعناه المجازي
اعني ما بقي بعد التخصيص قوله بخلاف المجاز فانه يفحص عن القرينة اه اي بخلاف المعنى المجازي فان الفحص عنه فحص
عن القرينة وهذا منفي بالاتفاق لا الفحص عن المعارض قوله وقد يحصل الاعتباران في العام والمجاز بكلا المعنيين
اه في هذه العبارة من الغلق والتعقيد ما لا يخفى مع لزوم لغويته في بعض اجزاء الكلام في تقدير اذ يحتمل ان يراد بالعام
حقيقة العام ومجازه ومن الاعتبارين الفحص عن الفحص باعتبار انه معارض لحقيقة العام والفحص عنه باعتبار انه قرينة
لمجازه فيلغو قوله بكلا المعنيين ويحتمل ان يراد بالاعتبارين اعتبار معارضته للمخصص واعتبار قرينيته ومن المعنيين
معنيا الفحص احدهما الفحص عن معارض العام وثانيهما الفحص عن قرينة مجازه وهذا وان سلم عن محذور اللغوية
غير انه لا يخلو عن تكلف وحاصل ما يعطيه العبارة في دفع المناقضة المبنية على الغفلة هو ان الفحص عن المعارض الفحص

عن قرينة المجاز معنيان بينهما بحسب المورد عموم من وجه نعم فرق ان في المخصص من تعارض لا يوجب التجوز فيه والمخصص عن
قرينة مجاز لا يقال لها المعارض كالمخصص عن قرينة يومي مثلا في العمل بالحقيقة الاسد ويجتمعان في العام ومخصصه فانه
بالاضافة الى حقيقة العام معارض وبالاضافة الى مجازه قرينة والمخصص هنا على القول بوجوبه انما يجب من حيث انه معارض
لا من حيث انه قرينة مجاز لئلا ينتقض القول بعدم وجوب الفحص عن المجاز في العمل بالحقيقة ويشكل بعدم جدواه في حسم
مادة النقض لان المخصص انما يعارض حقيقة العام وهو العموم باعتبار كشفه عن مجازه وهو الخصوص فالفحص عنه
من حيث كونه معارضا في معنى الفحص عنه من حيث كونه قرينة لا غير بل الوجه في دفع النقض التفرقة بين زمان المخاطبة
بالقياس الى المخاطبين ومن يحذو حذوهم من الموجودين في زمان المخاطبة بالخطابات الشفاهية وبين ازمنة الغيبة بالقياس
الى المجتهدين المكلفين بالعمل بتلك الخطابات وغيرها من طرق الاجتهاد من حيث انها ادلة تستنبط منها الاحكام الواقعية
والاجماع على عدم الفحص عن المجاز وقرينته في العمل بالحقيقة انما هو بالقياس الى حال المخاطبة والقائلون بوجوب الفحص
انما يوجبونه بالقياس الى ازمنة الغيبة والفارق انتفاء العلم الاجمالي بوجود المعارض في الاول وحصوله بوجود المعارضات
للادلة في الثاني من غير فرق بين كون المعارضات المعلوم وجودها اجمالا من قبيل قرائن المجاز او من قبيل غيرها ولا بين
كون قرينة المجاز في الصورة الاولى من قبيل المخصص او من قبيل قرائن سائر المجازات فبملاحظة ما ذكرناه فالقائلون بوجوب
الفحص عن المعارض في محله يوجبونه حتى فيما كان من قبيل قرائن المجاز والاجماع وغيره في النقض المذكور فنشأ من خلط
بين الزمانين لا غير قوله ولو فرض حصول الظن منه في نفس الامر لكان حجة اه الظاهر ان مراده في نفس الامر ارادة ما يقابل
حصول الظن للخصم فقط وحاصل المراد به كون العام المخصص من شانه وبحسب طبعه ان يحصل منه الظن بحيث يتساوى
نسبة الاحاد الناظرين فيه ولم يختلف فيه الانظار وعلامته حصول الظن به لكل احد وبحصل الجواب عن الاجماع على حجية
الظن الحاصل من العام المخصص حتى من منكري حجيته انما نسلم في الظن النفس الامري لا مطلق الظن حتى ما يحصل منه للخصم
فقط والمنكر للحجية لا يسلم حصول الظن النفس الامري لانه يستحيل حصوله لابتنائه انكاره على دعوى طرو الاجمال للعام المخصص
من تعدد المجازات والمجمل ليس من شانه افادة الظن بل هو مع الاجمال غير ممكن فيما ادعاه الخصم من ان الظن النفس الامري لكون
حجيته مجمعا عليها عند الغير تصير او قول يمكن دفعه بانه لا طريق للمنكر للحجية الى دعوى الاجمال الا بابطاله في نفسه من حصول
الظن له فيحتمل ان المانع الاجمال الطارئ للعام بعد تخصيصه يرتفع منع الملازمة بين عدم حصول الظن له وكونه لاجل الاجمال
فان لفظ العام باعتبار الوضع الحقيقي او المجازي الناشي من التخصيص مقتضي لحصول الظن بارادة تمام الباقي والمقتضي
قد يجامع فقد شرط الاقتضاء وقد يجامع وجود مانع اقتضائه والمانع قد يكون في جانب اللفظ كالاجمال بحسب ما
زعمه المنكر وقد يكون في جانب الناظر في اللفظ كسبق شبهة الاجمال الى ذهنه فيما ليس بمجمل والخصم المثبت لحجية العام
المخصص ينكر الاجمال ويدعي ظهوره في تمام الباقي فهو يغلط المنكر في دعواه الاجمال فعدم حصول الظن للمنكر
انما يستند الى القسم الثاني من المانع لا القسم الاول فيكون العام المخصص مما من شانه افادة الظن فيكون الظن الذي
يدعيه القائل بالحجية من الظن النفس الامري لانه فرض الاجماع على حجيته ولا ينافيه عدم حصوله للمنكر لاستناده
الى مانع سبق الشبهة الذي لو سلبه المنكر عن نفسه لحصل له الظن ايضا فليتدبر قوله فان قيل دفع ما اه بيان لدفعه
حيث ما رامه قدمه ان الخصم انما ادعى الظن مما ليس من شانه افادة الظن وبعبارة للنا الا لتقصيره في الاجتهاد
عدم استفراغه الوسع في فهم الاجمال الطارئ للعام بسبب التخصيص المانع من حصول الظن حيث اعتمد في نفي الاجمال على
ادلة هي بريئة من المنكر وسمع له فلو كانت هذه الادلة تامة لاعترف بموجبها المنكر ايضا وحيث لم تكن تامة

في نظره فالتعويل عليها لا يكون الا عن تقصير في الاجتهاد وبعد نفي ما ذكرناه في الحاشية السابقة قوله وهذا
تناقض واضح اه اما بالنسبة الى جمعهم بين الاستدلال بدليل الانسداد لحجية اخبار الاحاد والتمسك باصالة
حرمة العمل بالظن لمنع حجية الظن وتقليد الموتى فلان الاستدلال بدليل الانسداد انكار لاصالة حرمة العمل
بالظن والتمسك بها اثبات لها وهما متناقضان واما بالنسبة الى جمعهم بين الاستدلال بدليل الانسداد في
اخبار الاحاد وما اعتبروه من الشرائط للعمل بخبر الواحد فلان دليل الانسداد يقتضي حجية اخبار الاحاد
من حيث انها تفيد الظن وان فقدت ما اعتبروه من الشروط واعتبار الشروط يقتضي عدم حجية الفاقد لها
فالجمع بينهما يرجع الى القول بان الفاقد لها حجة وليس بحجة وهما ايضا متناقضان ويمكن التفصي لهم بدفعه
عن الاول بان اصالة حرمة العمل بالظن مستفادة من العمومات الدالة على التحريم من باب القاعدة العامة القابلة
للتخصيص واللازم من التخصيص ان يخرج من العام ما خرج بالدليل ويبقى تحته ما بقي ودليل الانسداد مختص
لها بما عدى الشهرة وفتوى الموتى والغلبة والاولوية الظنية والقياس والاستحسان والمصالح المرسلة وذلك
لان دليل الانسداد انما ينتج حجية الظن على وجه القضية المهملة التي هي في قوة الجزئية والقدر المتيقن منها الظنون
المستندة الى الشارع من الظنون المستفادة من الكتاب والسنة وما يرجع اليهما والشهرة وفتوى الموتى وغيرهما
من الامور المذكورة ليست منها فتكون باقية تحت الاصل ومن الثاني بان صاحب المعالم استدل بحجية اخبار الاحاد
بادلة خاصة من الايات وغيرها التي لو تمت لدلت على حجيتها بالخصوص ومن حيث الخبرية واعتبار الشروط مبني على
الاستناد في اثبات الحجية الى هذه الادلة لا الى دليل الانسداد فتأمل في ذلك فانه ربما يتوهم البعض عدم امكان الجمع
في اثبات حجية اخبار الاحاد بين الادلة الخاصة ودليل الانسداد لابتنائه على الانسداد الاغلبي لباب العلم والانسداد
لا ما بانتفاء الظنون الخاصة الا ان يعتذر بان المراد من العلم المفروض انسداد بابه في دليل الانسداد وهو العلم
القطعي وموضوعه الاسباب المفيدة بنوعها وطبعها الظن وان لم يحصل الظن فعلا لا خصوص الظن الفعلي فلا
منافاة بينه وبين الادلة الخاصة المفيدة لحجية الاخبار من حيث الخبرية والفاقد منها للشروط ليس مما يفيد بنوعه
وطبعه وان كان قد يحصل منه من باب الاتفاق فلا يندرج في موضوع دليل الانسداد ولكن يبقى الكلام معه في
صحة الدعاوي المذكورة قوله فهو ليس من شان الشارع والامور التي يدعى فيها الاجماع المصطلح اه وهو الاتفاق
الكاشف عن راي المعصوم فانه انما يكشف عن رايه في الامور التي بيانها من شانه لا مثل الامور اللغوية والوجدانية
كالظهور وحصول الظن من العام المخصص فلا يكشف فيها الاجماع عن رايه قوله والاستنباطي اه اي الاجماع الظني
المستنبط من كلمات العلماء ويحتمل ان يراد به الاجماع على الموضوع المستنبط وهو كون العام المخصص ظاهرا في تمام
الباقي ومفيدا للظن به فيرجع الى الاجماع الاصولي الذي ذكره قبل ذلك والاجماع المحقق على الاول ما يراد به ما حصل
القطع به بتقصيه من تتبع كلمات العلماء وعلى الثاني الاجماع المصطلح الكاشف عن راي المعصوم وانما يكون كذلك اذا كان
المجمع عليه مما من شانه ان يبينه الامام عليه السلم قوله وقد ثبت وجوده علمه فهو حجة اه اما بان الملازمة حسب ما
اثبتنا والدليل الاجماع على حجية ظواهر الكتاب عام يشمل ظاهر الايات المحرمة ايضا وهو يقتضي حرمة العمل بكل ما وراء العلم
او بكل ظن ومنه ظواهر الكتاب والظنون الحاصلة منها فيلزم من حجية ظواهر الكتاب والظنون الحاصلة منها عدم
حجيتها ويمكن منع الملازمة بان الاجماع على حجية ظواهر الكتاب يوجب ارتفاع الظهور الاولي في ايات التحريم بل انقلاب
الظهور الى ظهور ثانوي وهو ظهورها في تحريم ما عدى ظواهر الكتاب مما سوى الظنون الحاصلة منها والمفروض ان

معقد الاجماع على حجية الظواهر ما يعم الظواهر الاولية والظواهر الثانوية فلا يبقى لايات التحريم ظهور في تحريم العمل
بظواهر الكتاب ليندرج في الاجماع على الحجية ظواهر الكتاب فآيات التحريم اما غير مندرجة في معقد ذلك الاجماع او
المندرج عنها بنية ظهورها الثانوي واياما كان فلم يحصل منها الدلالة الظنية على حرمة العمل بظواهر الكتاب
ليتوجه اشكال استلزام وجود الشيء لعدمه والى ما بيناه يرجع السؤال الآتي بقوله انه مخصص بالاجماع المتقدم
قوله ومن ذلك يلزم كون الاجماع ظنيا اه على معنى كون المجمع عليه امرا مفيدا للظن لا كون الاجماع نفسه مظنونا ولا
كون المجمع عليه امرا مظنونا بان يكون قضية معقوله مظنون الكلية اذ لا يسوغ ارادة هذين المعنيين هنا لبعدهما
كون كلامه على تقدير كون الاجماع المدعى هنا محققا في مقابلة الاجماع الاستنباطي وهو الظني منعقدا على حجية
كل الظواهر في مقابلة ما انعقد منه على الجملة وكون المجمع عليه امرا مفيدا للظن انما يأتي في صورة فرض تعلق الاجماع
على قضية ملفوظة وعبارة عامة كعبارة قولنا كل ظاهر من الكتاب حجة بحيث يكشف ذلك الاجماع عن صدور هذه
العبارة العامة عن المعصوم ويكون سبيلها سبيل الادلة اللفظية القطعية الصدور القابلة للتخصيص كما لو فرضنا
هذه العبارة العامة بعينها واردة في الكتاب ومأثورة بالنقل المتواتر وظاهر ان قطعية السند والصدور لا تنافي
ظنية الدلالة باعتبار كونها على وجه العموم فالتخصيص في آيات التحريم باخراج ظواهر الكتاب عنها بواسطة ذلك
الاجماع يؤدي الى تخصيص نفس الاجماع على معنى تخصيص المجمع عليه المفروض كونه عبارة عامة باخراج ظاهر آيات التحريم
عنه لعدم كونه بمقتضى التخصيص المذكور حجة واذ فرض دلالة العبارة المذكورة ظنية بقرينة التخصيص فينقل الكلام
الى هذا الظن الذي افاده المجمع عليه ونطالب المستدل بدليل حجية ذلك الظن وهذا هو مراده ره من رد السؤال
المذكور بلزوم كون الاجماع ظنيا من تخصيصه اللازم من تخصيص آيات التحريم بسبب عدم تطرق الخ قضية هذا التخصيص
عدم بقاء آيات التحريم على ظهورها الاولي فلا ظهور لها بعده ليلزم من عدم حجيته التخصيص في الاجماع ايضا بعض
بذلك ظنيا فالاجماع منطبق على جميع ظواهر الكتاب من غير ان يخرج منها شيء على ان آيات التحريم يصير بالتخصيص المذكور
ظاهرة بالظهور الثانوي فيما عدا ظواهر الكتاب بعنا بطلة ظهور العام المخصص في الباقي وبذلك يمكن اندراجه في
الاجماع على حجية الظواهر ايضا الا ان الظواهر في معقد هذا الاجماع اعم من الظواهر الاولية وهي الحقائق المستند
ظهورها الى اصالة الحقيقة والظواهر الثانوية وهي المجازات المستند ظهورها الى قرائنها الا ان اندراج الظهور
المذكور في الاجماع مع فرض كونه المخصص غير ممكن لانه ظهور طرء آيات التحريم بعد ارتفاع ظهورها الاولي بالتخصيص
فهو بحكم الفرض متأخر عن التخصيص فلا يدخل في المخصص المتقدم عليه لئلا يلزم تقدم الشيء على نفسه لانا نقول ان
معنى الاجماع على حجية ظواهر الكتاب انه يدل على وجوب العمل بمراد الله تعالى من الفاظ الكتاب المكشوف عنها باصالة
الحقيقة او بمعونة القرائن والمفروض كون المراد من آيات التحريم في الواقع ونفس الامر ما عدا ظواهر الكتاب فكشف
نفس هذا الاجماع عن ذلك بملاحظة حكم العقل لئلا يلزم التناقض بين مفاد الاجماع ومدلول الآيات وهذا هو
التخصيص اللازم من الاجماع ومدلول الآيات وهذا هو التخصيص اللازم من الاجماع مع اندراج ما اريد من آيات
التحريم في معقده فلا تقدم ولا تأخر بينهما بحسب الواقع قوله لكنه قطعي في الجملة اه فان كل عام بالقياس الى فرد ما
من افراده قطعي يعني يفيد القطع بارادة فرد ما وظنيته انما هو بالاضافة الى العموم على ارادة جميع الافراد وفيما
نحن فيه ايضا نقول ان عبارة كل ظاهر من الكتاب حجة يفيد القطع بدخول ظاهر ما من الظواهر في المراد وظنيته
انما هو بالنسبة الى الجميع لكون دلالة العام على ارادة العموم على وجه الظهور لا النصوصية قوله فلم يبق ما يمكن فيه

دعوى القطع لاسيما القياس اه فيه من الخلط ما لا يخفى لان المقصود بيان ما قطع من الظنون الحاصلة من القران كونه مرادا
من معقد الاجماع الذي فرضه عبارة عامة وحرمة العمل بالقياس ونحوه ما قطع كونه مرادا من الآيات الدالة على حرمة العمل
بالظن التي هي ايضا كمعقد الاجماع عموما فلا يبقى تحت هذه العمومات بعد القطع بحرمة العمل بالقياس ونحوه وخروج
الظنون المعلومة الحجية عنها مثل البينة والاقرار واليد ما يكون ظنا مستفادا من الآية الا الظن بحرمة العمل
بالغلبة ونحوها وهو الظن المستفاد من الآيات التي يمكن دعوى القطع بكونه مرادا من معقد الاجماع على حجية
الظنون الحاصلة من القران وبه يتم مقصود المستدل بآيات التحريم من اثبات اصالة حرمة العمل بكل ظن الا ما
اخرجه الدليل لان مبنى ذلك على اثبات كون الظن بالحرمة قطعي العمل من جهة الاجماع لا على اثبات كون الحرمة قطعية
قوله ولا ينفعك فيما رمت اه من الاستدلال بالآيات فان المقصود من الاستدلال بها جعلها دليلا على اصالة حرمة
العمل بكل ظن الا ما اخرجه الدليل وبعد اخراج ما ذكر من الظنون لا يمكن دعوى القطع بالبقاء تحت الآية الا القياس
ونحوه وهذا ليس من القطع بحرمة العمل بكل ظن الا ما اخرجه الدليل فتامل في ذلك فانه من تتمة الخلط الذي اشرنا اليه
في الحاشية السابقة قوله فان قلت ان الاجماع انما هو على حجية جميع مقتضيات الظواهر اه والظاهر ان المستدل قصد
بهذا البيان الفرار عن ظنية الاجماع حسبما اورده المص بفرض ذلك الاجماع المدعى على حجية الظواهر على وجه لا يلزم
منه تخصيص آيات التحريم المستلزم لتخصيص الاجماع الموجب لظنيته وتوجيهه ان بفرض الاجماع على الحجية في غير
مقيد وهو الظنون المستفادة من ظواهر القران غير الظن الحاصل من آيات التحريم المتعلق بحرمة العمل بالظنون
القرانية وح فخروج الظنون القرانية من آيات التحريم انما هو بهذا القيد لا بالتخصيص ليلزم به تخصيص الاجماع ايضا
فان الاجماع الذي هو دليل الحجية باعتبار القيد المأخوذ في معقده لم يشمل الظن بحرمة العمل بالظنون القرانية راسا
فلا تخصيص اصلا فاندفع بذلك شبهة ظنية الاجماع قوله وهذا البعض ليس ظاهر هذه الآية اه محصل الجواب عن
التوجيه المذكور هو ان اعتبار هذا القيد في معقد الاجماع يوجب خروج ظهور آيات التحريم عن الاجماع راسا لان
القيد منوع وظاهر آيات التحريم انما هو الظن بحرمة العمل بكل ظن حتى الظنون القرانية والقيد المذكور ينوع هذا
الظن الى نوعين احدهما الظن بحرمة العمل بالظنون القرانية والآخر الظن بحرمة العمل بالظنون الغير القرانية واذا خرج
النوع الاول من آيات التحريم بذلك القيد بقي النوع الثاني وهو ليس بظاهر آيات التحريم ليشمله الاجماع على حجية
مقتضيات الظواهر على الظنون المستندة اليها فتقييد معقد الاجماع بما ذكر في معنى اخراج ظاهر آيات التحريم عن
معقده لان ما خرج منها يوجب الغاء ظاهرها وما بقي تحتها ليس ظاهرها ليشمله الاجماع على حجية الظواهر فلا يكون
من الظن المعلوم حجيته بالخصوص ويحتمل ان يكون المراد من مقتضيات الظواهر حسبما ذكر في السؤال الاحكام المستفادة
من ظواهر القران التي منها حرمة العمل بالظنون المستفادة من الآيات بل لعله الظاهر من عبارات الجواب ولكنه لا
يتفاوت الحال في طريق السؤال والجواب لان القيد المذكور يعتبر ايضا في الحرمة المستفادة من آيات التحريم فيتنوع الحرمة
بنوعين احدهما حرمة العمل بالظنون القرانية والاخرى حرمة العمل بالظنون الغير القرانية واذا خرج الاول بالقيد المذكور
بقي الثاني تحت الآيات وهو ليس بظاهرها ليشمله الاجماع على حجية اجماع الظواهر قوله ان الاجماع انعقد على ان الاصل
جواز العمل بما يحصل الظن به من الكتاب مطلقا اه ويدفع بهذا البيان غرض الاجماع بحيث يندرج في معقده ظن آيات
التحريم بحرمة العمل بالظنون الغير القرانية وقوله مطلقا تنبيه على ذلك والاصل المأخوذ في معقده على هذا البيان
عبارة عن القاعدة فمحصله انعقاد الاجماع على اصالة الحجية في الظن الحاصل من القران سواء كان مستندا الى الظاهر

منه اولا والقاعدة عبارة عن حكم كلي تعليقي بالنسبة الى جميع افراد موضوعها معلق على عدم ثبوت المخرج وقضيته
ذلك ان يكون المجمع عليه هو الحكم بجواز العمل ما لم يثبت المخرج نظير اصالة الطهارة في الاشياء ولذا عبر عنه بجعل
الحجة هو الظن الحاصل من الكتاب ما لم يثبت والفرق بينه وبين التقرير الثاني ان ما سبق اجماع على نفس الحجية
الشاملة لكل فرد من الظاهر بمقتضى ظاهر العام وهذا اجماع على الحكم بالحجية في كل ظن من ظنون القرآن المستفاد ما لم يثبت
المخرج وهذا لا يلازم ثبوت الحجية بحسب الواقع في بعض الافراد كالظن المحكوم بجواز العمل به قبل العثور على
الدليل المخرج مع وجوده في الواقع قوله لدخول العام المخصص عني آيات التحريم العمل بالظن في مورده اه قد عرفت
بما حققناه سابقا انه بعد تخصيص آيات التحريم بتلك الاجماع لا يبقى لها ظهور لئلا يكون حجة حتى يلزم بذلك
تخصيص الاجماع بل قد عرفت ان الظواهر في معقد الاجماع اعم من الظواهر الاولية والظواهر الثانوية التي منها
العام المخصص الظاهر في تمام الباقي قوله نحن ندعي الاجماع على مجموع قولنا ان كل الظواهر حجة اه ويلزمه دعوى
الاجماع على الحجية في جميع الظواهر بان يكون كل ظاهر معقدا للاجماع على الحجية بعنوان الجزم واليقين ليخرج به الاجماع
المدعى عن شبهة الظنية وهذه القاعدة ما لقاعدة الاجماعية القطعية في كل فرد منها مخصصة لآيات التحريم ومحصل
ما يذكره من الجواب فيما بعد ان تخصيص آيات التحريم بهذه القاعدة العامة القطعية في جميع افرادها من جهة الاجماع
في معنى تخصيص هذه القاعدة العامة الاجماعية بنفسها بعبارة اخرى انه في معنى تخصيص نفس الاجماع بالنسبة الى
ظاهر آيات التحريم بنفس الاجماع وهو من اتحاد المخصص بالكسر والمخصص بالفتح وعنده لا يخفى من المغالطة
الواضحة وسيظهر وجهها قوله فنقول دلالة هذه القاعدة التي انعقد عليها الاجماع على وجوب العمل بآيات تحريم العمل بالظن
اه يعني ان القاعدة العامة القطعية الشاملة لظاهر آيات التحريم شمولا قطعيا دالة على حجية هذا الظاهر ايضا دلالة
قطعية وهذا هو محل الزلة الموجبة للمغالطة المتقدم اليها الاشارة ان الاجماع المفروض كاشف عن عدم ارادة
عموم المنع من آيات التحريم بحيث يشمل ظواهر الكتاب ايضا وهذا هو معنى تخصيصها بالقاعدة العامة الاجماعية
وبالجملة مرجع التخصيص الى كشف المخصص عن عدم ارادة العموم من العام لا الدلالة على عدم حجية ظهوره في العموم
فلا ظهور لآيات التحريم في عموم التحريم بعد الاجماع المفروض انعقاده على حجية ظواهر الكتاب بل قد عرفت سابقا
ان هذا التخصيص يستلزم انقلاب ظهورها الاولي الى ظهور ثانوي مندرج في العام المفروض كونه معقدا
للاجماع لكونه عاما في الظواهر الاولية والظواهر الثانوية فلا يلزم تخصيص في القاعدة العامة الاجماعية المفروض
كونه قطعي الدلالة على جميع افرادها ليكون من اتحاد المخصص والمخصص قوله والكسر من باب الالفاظ المشتركة اه فان
المشترك المفروض استعماله في معنييه على القول بجوازه لا يدل عليهما بنفسه بل بالقرينة وهو على فرض وجود القرينة
يدل على هذا وهذا على البدل لا على كل واحد ولا ريب ان مفهوم كل اصح في تمامية الدلالة من اعتبار البدلية لانه
نسبة للحكم الى الافراد وهي نفس مدلول العام ولا قرينة في مدلول المشترك بل هو مجرد اعتبار وحكم لهذا وهذا ابا
لا ارادة اللافظ قوله ولا من باب الكلي المجموعي اه وهو العموم المجموعي الذي هو عبارة عن اعتبار الحكم للمجموع لا الافراد
من حيث المجموع فلا يكون كل فرد متعلقا للحكم بالاستقلال كما في العام وهو المراد من تمامية الدلالة قوله ولا من
باب دلالة كل واحد من الفاظ الكلمة المركبة اه كعبد الله والحيوان الناطق مثلا اعلام العلمية فان جزء اللفظ في
كل منهما ونظائرهما وان كان يدل على جزء المعنى ولكن الدلالة غير مقصودة فتخرج بهذا الاعتبار عن التمامية قوله
لاستحالة اتحاد المخصص والمخصص اه يمكن توجيه الاستحالة على وجوه وان كان نظر المصنف الى بعضها الاول ان

الأولية

المخصص بالفتح الذي هو العام مقدم بالطبع على المخصص بالكسر فلو اتحدا لزم تقدم الشيء على نفسه وهو محال الثاني ان
افراد العام متساوية الاقدام في دلالة العام عليها ومعنى ذلك ان دلالته على كل فرد هو بعينه دلالته على غيره
فيستحيل ان تندفع دلالته على بعض الافراد بدلالته على البعض الآخر الثالث ان معنى كون العام مخصصا لنفسه ان
ينفي بدلالته من الافراد ما اثبته بدلالته ايضا وهذا تناقض في مدلول العام بالقياس الى الفرد المخرج الذي فرض
كونه مخرجه بنفس العام وهذا ادق الوجوه الا ان المصنف اقتصر عليه حيث قال في آخر كلامه للزوم التناقض في الكلام
قوله وذلك لان هذا الاجماع الثاني لا مبنى له الا الاجماع الاول اه فان حجية الظواهر مع جواز العمل بها لا يجتمعان
فالاجماع على الحجية اجماع على عدم حجية ظاهر آيات التحريم فيخرج ظاهر آيات التحريم عن الاجماع على حجية الظواهر بنفس الاجماع
على حجية الظواهر قوله فاما ذلك الاجماع لا اصل له اه لان الاجماع على حجية ظواهر الكتاب لا يلزم تخصيص الاجماع بالقياس
الى ظاهر آيات التحريم بنفس الاجماع فلا يحتمل عن اختيار احد شقي الترديد اما ان يقال بمنع الاجماع المدعى او يقال بمنع
ظهور آيات التحريم في عموم المنع واياما كان يتجه دعوى عدم الدليل على اصالة حرمة العمل بالظن الا ما اخرجه الدليل
قوله فيحتاج ما ذكرت الى اعتماده اه فان قيام القاطع بحجية الظنون الحاصلة من سائر الظواهر لا يجعلها علما بل يوجب
كونها ظنونا واجبة العمل فلو رجع الضمير المجرور الذي هو عائد الصلة الى نفس الموصول كما هو ظاهر اللفظ دخلت هذه
الظنون ايضا في عموم الآية وانما لم يدخل فيه اذا اعتبر عود الضمير الى وجوب العمل وح وان كان لا يبقى تحت الآية الا
الظنون الغير المعلوم الحجية الا ان هذا الاعتبار خلاف ظاهر الآية وكذلك اذا اعتبر عود الضمير الى الموصول ووجوب
العمل معا وحمل العلم على القدر المشترك بين معناه الحقيقي والظن الواجب العمل فيبطل على جميع التقادير قوله ان مثل
قوله تعالى لا تقف ما ليس لك به علم وامثاله باقية على ظاهرها قوله بل يلزم استعمال الضمير في المعنى الحقيقي والمجازي
اه لوجوب رجوع كل من الاحكام المعلومة والاحكام المظنونة بالظنون الواجبة العمل عن النهي فالاخراج الاول يراد
من الضمير نفس الموصول والاخراج الثاني يراد منه وجوب العمل وهو استخدام قوله فتصير وتين بعض مدلولات
القاعدة قرينة للتجوز اه فان القاعدة الاجماعية على ما فرضها المستدل عامة في جميع الظواهر التي منها ظاهر الموصول
في العموم ومنها ظاهر الضمير في العود الى الموصول ومنها ظاهر العلم في الجزم والقطع فمن مدلولات القاعدة حجية
ظاهر الضمير ومنها حجية ظاهر العلم والعمل بجميع هذه المدلولات الثلاث غير ممكن فلا بد من طرح البعض والاخذ بالبعض
الآخر وجعل حجية ظاهر الموصول قرينة للتجوز في الضمير وفي العلم ليس باولى من العكس وهو جعل حجية ظاهر الضمير او
العلم قرينة على التجوز في الموصول بسبب التخصيص باخراج الاحكام الغير المعلومة المستفادة من سائر الظواهر
استفادة ظنية قوله بل اجماعين آخرين اه احدهما الاجماع على عدم حجية ظاهر آيات التحريم والآخر الاجماع على حجية ما بقي
تحت آيات التحريم بعد التخصيص وقد عرفت انه ليس في المقام الا اجماع واحد هو الاجماع على حجية الظواهر غير من الاجماع
الآخرين محل منع بل لم يدعه احد ايضا قوله فهو معلوم بحسب الظاهر مظنون بحسب الواقع اه والصحيح من محتملات هذا
الكلام التسليم عن كل ما يرد عليه هو ان كل حكم مستفاد من ظاهر قام القاطع بحجيته معلوم كونه حكما ظاهريا مظنون كونه
حكما واقعيا فان وجوب تطهير الثوب عن النجاسة المستفاد من قوله تعالى وثيابك فطهر فيه حيثيتان احديهما كونه حكما
واقعيا اعني الحكم المكتوب في اللوح المحفوظ المطابق لعلمه تعالى والحكم المجعول للواقعة من حيث هي والاخرى كونه حكما
ظاهريا وهو الحكم الفعلي الذي يجب بناء العمل عليه والتدين به وهو من الحيثية الاولى مظنون ومن الحيثية الثانية معلوم
فلا منافاة بين المعلومية والمظنونية لتعدد الحيثية وعلى هذا القياس ما التزم ما لذلك في حجية توجيه المستدل

بلبهما باليد والتصرف الذي هو من الظاهر الذي قام عليه القاطع فمفاده من حيث كونه حكما واقعيا مظنون ومن حيث
كونه حكما ظاهريا معلوم قوله كما يقال في توجيه الفقه انه هو العلم بالاحكام الشرعية اه فان مظنونات الفقيه عن الادلة
الظنية التي يقال لها الاحكام من حيث انها احكام واقعية مظنونة ومن حيث انها احكام ظاهرية معلومة والفقه عبارة
عن العلم بالاحكام من هذه الحيثية وملخصه العلم بالامور المظنونة على انها احكام ظاهرية وهذا لاينافيه الظن بها على انها
احكام واقعية قوله وهذا معنى قولهم ظنية الطريق لاينافي قطعية الحكم اه فان معناه الموافق لما بيناه في الحاشيتين
السابقتين ان ظنية دليل الحكم الشرعي معناه انه يفيد الظن به على انه حكم واقعي وهذا لاينافي القطع به على انه حكم ظاهري هو حكم
الفعل الذي يجب التدين به والعمل عليه قوله ان كلامه هذا يحتمل معاني ثلثة اه قد عرفت بما قررناه عدم كون شيء من المعاني
الثلثة مرادا القائل بل مراده معنى رابع هو صحيح واسلم منها ولو نزل كلامه على اعتبار وجوب العمل فالمراد به العلم بالامور
المظنونة من حيث انها يجب العمل بها وهذا لاينافي الظن بها من حيث كونها احكاما واقعية لان المراد به الظن بالاحكام لا العلم ب
وجوب العمل كما فهمه قده هنا وفي تعريف الفقه قوله وهو معنى مجازي للعلم اه هذا اشارة الى ما حققه في اول الكتاب
في شرح كلام من اعتبر وجوب العمل في تعريف الفقه لدفع الاشكال المشهور الوارد عليه ومحصل ما حققه ثمة في حواشي
الكتاب ان وجوب العمل انما يعتبره هذا القائل علاقة بين ما استعمل فيه لفظ العلم مجازا وهو الظن ومعناه الحقيقي لا انه
يعتبره مستعملا فيه لهذا اللفظ كما قد يتوهم فالعلم مجاز في الظن بعلاقة وجوب العمل من باب الاستعارة المصرحة واتفقنا
بالكتابة مع اعتبار العلاقة بين المظنونات والمعلومات قد اشرنا في الحاشية السابقة الى ما يرتفعه وما هو الحق في توجيه
كلام هذا القائل قوله بقرينة الاستشهاد بحكاية اليد وعلم الفقه اه لا يخفى ما فيه فان ظاهر كلامه يعطي ان متعلق العلم
في اليد انما هو كونها ظاهرة في الملك وهو باطل لان كونها امارة شرعية تعبدية ليس من هذه الجهة اي من جهة انا نعلم
انها ظاهرة في الملك بل من جهة انا نعلم ان مقتضى هذا الظاهر وهو الملكية حكم ظاهري لنا على معنى القطع بوجوب ترتب
اثار الملكية الواقعية عليه وكذلك متعلق العلم في الفقه عند من يقول بان ظنية الطريق لاتنافي قطعية الحكم ليس هو
كون الحكم الفعلي ظاهرا او مظنونا من الادلة مثلا بل معناه ان مقتضى هذا الظاهر ومتعلق هذا الحكم حكم ظاهري يجب
الظان على معنى كونه مما يترتب عليه اثار الحكم الواقعي الى ان يظهر خلافه ولا ريب انه مما يعلم من جهة قيام القاطع على
كونه مما اقامه الشارع مقام العلم والمظنون مقام المعلوم فالمظنون كونه حكما واقعيا معلوم كونه حكما ظاهريا وهذا
هو مراد القائل على ما بيناه سابقا ولعل الذي دعى المصنف الى جعل الظن متعلقا للعلم كون الظن مما اخذ وسطا في الدليل
الاجمالي الذي يعتمد عليه المجتهد في كل مسئلة ظنية لاثبات كون مظنونه حكم الله الفعلي في حقه وحق مقلديه هو مؤلف
من صغرى وجدانية متولدة من الادلة الاجتهادية الظنية وكبرى قطعية نظرية محصلة من الادلة القطعية القائمة
على حجية ظن المجتهد وصورته هذا مظنوني وكل مظنوني حكم الله في حقي وحق مقلدي ينتج بان هذا حكم الله في حقي وحق
مقلدي وقد اعتبر تعلق العلم في صغرى هذا الدليل بالظن فزعم ان هذا العلم هو العلم الماخوذ في تعريف الفقه بانه العلم
بالاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية ويندفع بانه عبارة عن العلم في النتيجة ومتعلقه الحكم الفعلي الذي يجب
التدين به وبناء العمل عليه وترتيب اثار الحكم الواقعي عليه ما لم يتبين خلافه ولا ريب ان العلم بوجوب التدين بالمظنون
على انه حكم واقعي ليس علما بكونه حكما واقعيا فلا يلزم كون حصول العلم بالمظنون كونه حكما واقعيا جاعلا له معلوما
كونه حكما واقعيا حتى يلزم التناقض قوله بل لعله كان لحصول القطع بها اه هذا الاحتمال في كمال البعد بل مقطوع ببطلانه
للقطع بعدم اناطة احتجاجاتهم ومناظراتهم بوجود القرائن المفيدة للقطع بالمرادات والمختفي على الخصم المحتاج الى البينة

انما هو اصل الاية لا قرينتها والتنبيه على انه ان السمع والبصر وعلى انه انك ميت وانهم ميتون ايضا الاخفاء اصل
الاية لا غير قوله في غاية الغرابة اه غرابة هذه الدعوى بالنسبة الى ظهور ايات التحريم في محلها المنع ظهورها في غير ظن
اصول الدين وفي زمان الانسداد لخروج المندرج منها حج بحث القاعدة المجمع عليها انما هو ظهورها الثانوي كما ذكرنا
مرارا فهذا هو التحقيق في الجواب عن استدلال الخصم بتلك الايات على اصالة تحريم العمل بالظن مطلقا حتى الظن في
الفروع حتى في زمن الانسداد حتى الظنون المستندة الى الشارع فالظن في الفروع في خصوص زمن الانسداد
او اذا كانت مستندة الى الشارع مخرج عن اصالة التحريم المستنبطة من الايات بالدليل القطعي وهو دليل الانسداد
وبهذا يندفع اشكال التناقض بين الاستدلال بالدليل المذكور في موارده والاستدلال بايات التحريم لاثبات اصالة
التحريم لموارده وهي الظن في اصول الدين والظن في الموضوعات والظن في زمن انفتاح باب العلم والظنون الغير
المستندة الى الشارع في الفروع حتى في زمن الانسداد ايضا كظن النوم والرمل والجفر والقياس والاستحسان و
المصالح المرسلة والشهرة كونها لولا كاشفة عن وجود مدرك للحكم لو عثرنا عليه لعملنا به والاولوية الظنية وفتوى
الموتى وفتوى المفضول مع وجود الفاضل وفتوى غير المجتهد او المجتهد الغير الجامع لبعض الشرائط كالعدالة والايمان
مثلا فيما استغربه فيما بعد ذلك لدفع حله قوله والاولى بوسلنا ان ندعي الاجماع على ان تلك الظواهر ليست بحجة
بتمامها اه هذا التعبير غير جيد لعل الاولى التعبير بان ندعي الاجماع على العمل بخلاف ظواهرها الاولية وهو تحريم
العمل بما عدا الظنون المخرجة بالدليل التي منها الظن في الفروع في زمن الانسداد قوله فيدخل فيه ظن ايات
التحريم اه فيلزم من حجية مطلق ظن المجتهد الذي منه ظن ايات التحريم بمقتضى هذه البراهين حرمة العمل بكل ظن
منه مطلق ظن المجتهد فيلزم من حجية ظن المجتهد عدم حجيته وهو محال وحاصل الجواب ان ظن ايات التحريم بحرمة
العمل بكل ظن قد ارتفع اصله وحكمه وهو الحجية بالاجماع المذكور فجمع الكلام في تحقيق هذه البراهين على
التقدير الثاني الى ان موضوعها مطلق الظن والظنون المشكوكة الحال من حيث الحجية وعدمها فلا يندرج فيها
ما علم بالدليل عدم حجيته بالخصوص ومنه ظن ايات التحريم بتحريم العمل بكل ظن على تقدير عدم ارتفاع اصله
بالاجماع المذكور والاولى الالتزام بذلك كما اشرنا اليه في الحاشية السابقة قوله قرينة على التجوز في ايات التحريم
كالتجوز السابق في انه لا تقف ما ليس لك به علم بالاستخدام في الضمير المجرور وحمل العلم على ارادة الظن المعلوم
حجيته بالخصوص والمقصود من ابداء هذا الاحتمال ابقاء ايات التحريم على ظهورها في عموم تحريم العمل بالظن ورفع
التنافي بينها وبين البراهين الموجب لمحذور استلزام وجود الشيء عدمه بالتجوز المذكور فيكون مورد ايات التحريم
الظنون الغير المعلوم حجيتها بالخصوص وان كان ذلك لانه الا بتخصيص البراهين بالظنون المعلوم حجيتها
بالخصوص قوله فيقال ان الاجماع على حجية الظواهر اجمالا قرينة اه هذا معارضة بالمثل مقصودها رد احتجاج الخصم
على حجية ظواهر ايات التحريم بالاجماع على حجية ظواهر الكتاب اجمالا لسقط به الاستدلال بها على اصالة حرمة العمل بالظن
الا ما اخرجه الدليل قوله وذلك لان تلك البراهين قاطعة لا تقبل التخصيص اه هذا بيان تفصيلي لوجه ظهور الجواب
عما يمكن ان يورد على البراهين بعد ما ظهر بيانه اجمالا في ضمن العبارة المذكورة بما اشرنا اليه سابقا بقولنا وحاصل
الجواب وتوضيح المقام ان التنافي بين البراهين وايات التحريم بحيث لا يلزم محذور استلزام وجود الشيء عدمه لا يكون
بالتجوز في الايات على الوجه المذكور الا بالتزام التخصيص في البراهين ايضا بحملها على ما عدا الظنون المشكوكة الحال
كما اشرنا اليه في الحاشية السابقة وهذا غير ممكن لانها براهين عقلية قاطعة لا تقبل التخصيص فانحصر طريق دفع

اه فان الشهرة عبارة عن فتوى المعظم او الاكثر والفتوى نباء وهذا النباء بانضمام الشهادة يفيد الظن بمطابقة نفس الامر
قوله اذ هو استعمال اللفظ في المعنيين الحقيقي والمجازي معا اه كانه اراد بالمعنيين الحقيقي والمجازي الوجوب المطلق و
الوجوب المشروط المرادين من الامر بقبول خبر العدل المستفاد من الاية في جانب المفهوم بناء على ما حققه في بحث مقدمة الواجب
من كون الامر حقيقة في الوجوب المطلق ومجازا في الوجوب المشروط وفيه نظر لعدم امر لفظي في المقام ووجوب القبول مستفاد
من انتفاء الامر بالتبين بطريق الاستدلال ويحتمل كون مراده بهما ما يضاف الى القبول من الاطلاق بالاضافة الى الانفراد و
الانضمام والتقييد بالانضمام وفيه ايضا انتفاء لفظ القبول والحقيقة والمجاز من احكام اللفظ ويحتمل ارادة ما تقدم من معنيي
القبول بدعوى كونه حقيقة في التصديق الخبري ومجازا في التصديق المخبري والاول يلازم العمل به مع الانفراد فيختص بالرواية والثاني
يلازم عدم العمل به الا مع الانضمام فيختص بالشهادة وهذا ايضا كما ترى وبالجملة لم يتحقق معنى استعمال اللفظ في المعنيين هنا
اذ المفهوم قضية معقولة دل عليها التعليق في القضية الملفوظة بالالتزام فلا لفظ ولا استعمال في المعنيين فلو قدر الاستعمال الذكور
بان يعم مفهوم الوصف في الاية رجالكم عادل بنباء فاقبلوا من غير تبين مطلقا في الرواية وبشرط الانضمام في الشهادة ورد عليه ما مر
لوجوب الاحد الوجهين الاولين قوله والثاني اظهر اه فان القبول المدلول عليه بالاية بحسب المفهوم قد يراد به تصديق المخبر على
معنى عدم تكذيبه العقل المنافي لعدم ثبوت المخبر به بمجرده الموجب للتوقف في العمل به وقد يراد به تصديق الخبر على معنى ترتيب اثار
الصدق عليه لثبوت المخبر به بمجرده ثبوتا شرعيا فان كان القبول المدلول عليه بالاية هو هذا المعنى لزمه كفاية الواحد في العمل به
بخلافه على الاول والاظهر هو هذا المعنى بدليل الامر بالتبين الذي هو عبارة عن تبين صدق الخبر وكذبه فالاية بمفهومها تدل على كفاية
العدالة في الادعان بصدقه وترتيب الاثار عليه وعلى هذا فالتعدد في الشهادة شرط تعبدي ابتدائي الشرع والدليل المثبت له حاكم
على الاية لتكفله بيان نفاد موضوعها وهو كل نباء عدل لم يكن في موقع الشهادة وعما يرشد الى ذلك خروج شهادة الفاسق من
منطوق الاية لعدم قبولها بعد التبين ايضا فالاستدلال بالاية على اشتراط العدالة في الشهادة مع عدم كونه من التعدد ليس الا من بعض
خلط بين المعنيين او مبني على توهم القبول بالمعنى الاول وعلى التصديق وعليه مبني عدم دلالة الاية على جواز العمل بخبر الواحد منفردا
قوله فمنها ما نذكره ليعنهم من يرجح الظاهر على الاصل اه المراد بالظاهر هنا ما يوجب الانكشاف الظني لارتفاع الحالة السابقة في الموضوع
الخارجي التي يقتضي بقاءها الاصل من غلبة او غيرها من امارة او قرينة ظنية فيراد بالاصل المقابل للظاهر الاصل الاستصحابي الذي
صرح عند المص فيما ياتي بقاعدة اليقين ثم انه يشكل ما ذكره اولا بعدم كون الشاهد موافقا للمشهود له لان الكلام في حجية ظن
المجتهد المصطلح في الاحكام وترجيح الظاهر على الاصل حيثما ثبت مخصوص بالموضوعات الخارجية ولا اختصاص له بظن المجتهد بل
هو والمقلد فيه سيان وثانيا ان ترجيح الظاهر على الاصل ليس على الوجه الكلي بل مخصوص ببعض الموارد وهو في مورده تابع لدليله
فانتفاؤه في مورده الخاص الى الدليل قوي شاهد بعدم كون حجية الظن في الموضوعات اصلا كليا بان يكون الاصل في مطلق الظن
فيها الحجية الا ما خرج بالدليل ثم لو فرضنا كون دليل الترجيح حيث يرجح على الاصل هو الاجماع لا يلزم منه كون حجية مطلق ظن المجتهد
في الاحكام اجماعية كما هو واضح قوله وترجيح احد الاصلين بسبب اعتضاده بالظاهر اه ويشكل بان هذا بمجرده فرض لا تحقق له في
الخارج لان الامارة الظنية المفروضة مع احد الاصلين المتعارضين كاستصحاب الطهارة في كل من الانائين النجسين اذا صاب احدهما
مطهر شرعي واشتبه كذلك ان كانت معتبرة بحسب الشرع خصوصا او عموما فهي بنفسها حجة مستقلة لا حاجة معها الى التمسك
بالاستصحاب بل بناء على ما حقق في محله من حكومة الامارات عليه لا يجري له مع وجودها وافقت مؤداه او خالفت وان كانت من
الظنون الغير المعتبرة بحسب الشرع بالخصوص فهي لا تنهض للترجيح كما لا تصلح للدليل فاية الامر فرضناها يكون الحالة السابقة
في احد المتعارضين مظنون البقاء وفي الاخر مظنون الارتفاع وهذا لا يوجب الترجيح بناء على ما حقق في باب الاستصحاب من

الثاني فيما ذكره سابقا والاحقا من منع حجية ظواهر ايات التحريم في العمل بالاجماع على عدم الحجية او تلك البراهين
القاطعة القاضية بتخصيصها بغير صورة انسداد باب العلم قوله ولا يمكن تخصيصها بظواهر ايات التحريم اه
هذا تكرار لما سبق من قوله لان تلك البراهين قاطعة لا تقبل التخصيص فلا حاجة اليه الا انه قد اورده دفعا لما
عسى ان يكابره الخصم من دعوى معارضة تخصيص الايات بتخصيص البراهين حسبما ينبأ به قوله وبان الاستثناء مما
يدل على مراد الشارع ظنا اه وان كان الاستثناء على وجه الانقطاع فيكون خروج ما ذكر من باب التخصص وقد تقدم ما
بحجية خبر الواحد ذكر لهذا الوجه بيانا حاصل المراد به ظاهر فرض موضوع دليل الانسداد ما يفيد الظن من القاطع
من الطرق الظنية وهي الاسباب التي تفيد بطبايعها وانواعها الظن بحكم الله الواقعي وان اتفق في بعض الموارد عدم
حصول الظن فعلا لعارض وقد يسمى ذلك بالظن النوعي فدليل الانسداد يفيد جواز العمل بمثل ذلك فيخرج عنه القياس
والاستحسان والنوم ونحوه لانها ليست بحيث تفيد لذواتها وبطبايعها الظن بالاحكام وان حصل بها الظن لبعض
الاحيان لمجرد المقارنة الاتفاقية وبهذا ظهر الفرق بين هذا الوجه وسابقه فان ما سبق مبني على فرض موضوع دليل
الانسداد نفس الظن بحكم الله الواقعي مطلقا مع انكار حصوله من القياس ونحوه راسا على معنى نفي حصوله منه على وجه
السلب الكلي قوله واما بمنع انسداد باب العلم في موارد مثل القياس وفيه تكلف واضح والاولى ان يقال لمكان ذلك بان دليل
الانسداد مفروض في الظنون الغير المعلوم حرمة العمل بها والاخذ بمؤداها على انه حكم الله قوله وهو ظن المجتهد في بعض
الاشياء وهو الدليل اه الظاهر ان مراده هذا القائل من ظن المجتهد في الدليل ظنه بدليلية الدليل الحاصل من الدليل الظني
القائم بحجيته ذلك الدليل كالظن بحجية خبر الواحد والاجماع المنقول والشهرة وما اشبه ذلك وقد يعبر عنه بالظن في
الطريق وهو الظن بكون الشيء طريقا الى الواقع وقد ذهب الى هذه الطريقة قصر الحجية من ظن المجتهد على الظن في الطريق
تمسكا بدليل الانسداد بدعوى اختصاصه وعدم قضائه بحجية غير هذا الظن حتى انه لو حصل الظن بنفس الواقع
من غير جهة الطريق المظنون كونه طريقا لم يكن حجة والعبارة التي نقلها عن معاصره ظاهرة في المصير الى هذا القول
عليه فما اورده من الترديد بانه لا يتوجه اليه اذ لا تعلق له بهذا القول اصلا وكانه حمل عبارة الظن في الدليل على الظن الحاصل
من الدليل وعليه ينطبق الترديد الذي ذكره في رده غير ان العبارة اظهر بل ظاهرة في ما ذكرنا فليتدبر قوله والقول
بانه مخطئ واثم اه عطف على قوله ان يقول بعض هل يمكنك القول بانه في العمل بالشهرة مخطئ واثم والاستفهام في المعطوف
والمعطوف عليه انكاري معيد لنفي امكان القول بذلك في حق المجتهد ومقلديه قوله ان من المسلمات محقق الاجماع على
حجية ظن المجتهد في امثال زماننا اه وفيه نظر فان مخالفة الاخبارية في ذلك واضح وكذلك مخالفة اصحاب الظنون الخاصة
التي منها اخبار الاحاد والاجماع المنقول والشهرة ما الفتوائية على قول بعض وارجاع ذلك كله الى النزاع في الصغرى وهو
انسداد باب العلم بالمعنى الاعم بالقياس الى الظنون الخاصة والاغضاء بتقدير الاتفاق على الانسداد الاغلبي فالعمل على مطلق
ظن المجتهد اجماعي يوجب كون الاجماع المدعى تقديريا وهو مما لا عبرة به لعدم كشفه عن راي المعصوم كشفا علميا ولا ظنيا
ولذا لم نقف على من عده من ادلة حجية الظن المطلق بل انحصر فيها على الادلة العقلية التي منها دليل الانسداد قوله فقول
معنوا ان القلب من باب الالزام ان الشهرة حجة بالاجماع اه وفيه منع واضح فان المشهور عدم حجية الشهرة كما نبه عليه بقوله
باب الاجماع بقوله ثم ان ههنا كلاما وهو ان المشهور عدم حجية الشهرة الى اخر ما ذكره ثم لا مكان ان يقال ان ذلك كلام
في حجية الشهرة من باب الظن الخاص فانكارها لا ينافي الاجماع على الحجية من باب الظن المطلق نظرا الى الانسداد ولكن قد عرفت
في الحاشية السابقة النظر في دعوى الاجماع على حجية الظن المطلق في امثال زماننا قوله اذ هو ايضا بما يفيد الظن من جهة السبب

ان الشك اللاحق المأخوذ في موضوعه عم من الاحتمال المساوي والاحتمال الراجح والاحتمال المرجوح نعم لو كان اعتبار الاستصحاب
من باب الظن بالبقاء نوعا او شخصا امكن تقديم ما اعتضد بالامارة الظنية فيه ان اطلاق الترجيح عليه يتسامح مسامحة
واضحة اذ لا معارض له حتى يرجح لصيرورة الحالة السابقة في الطرف الاخر مرجوحة البقاء ولا استصحاب بعد على هذا القول
ان كان ظن البقاء مأخوذا في حجيته كما هو ظاهر العضدي نعم لو وجد لو كان ظن البقاء نوعا او شخصا شرطا في حجيته
ولكن يبقى البحث في صحة اصل هذه الطريقة في الاستصحاب وهي على ما حققناه في محله طريقة غير نقية قوله والعمل
على الظاهر من حيث هو ظاهر في كلماتهم في الجملة اجماعي اه قد عرفت ابتناءه سابقا ان هذا الحكم المجمع عليه مقصور على
مورده من الموضوعات ولا يلزم منه كون العمل بظن المجتهد في الاحكام ايضا اجماعيا قوله لا ريب ان الاصل من الادلة
الشرعية اه في اطلاق الدليل على الاصل خصوصا على تقريره عنه بقاعدة اليقين مسامحة واضحة وحاصل هذه القاعدة
على ما استفيد من اخبار لا تنقض اليقين بالشك وجوب الاخذ بمقتضى الحالة السابقة وعدم الاعتناء بالشك في بقائها
وارتفاعها الا ان يحصل اليقين بارتفاعها وقضية هذه الاخبار ظهورا وصراحة كون المراد من الشك المأخوذ في موضوع
هذه القاعدة مطلق احتمال ارتفاع الحالة السابقة مساواة احتمال بقائها او ترجح احدهما على الاخر ومعناه الانكشاف
الظني للبقاء او الارتفاع قوله ومعارضة الظاهر معه لا يمكن الا مع كونه دليلا ايضا اه مبنى ذلك على ما عهده من
الاصوليين من كون التعارض في مصطلحهم عبارة عن تنافي مدلولي الدليلين وهذا يقتضي كون كل من المتعارضين دليلا
مضافا الى استحالة معارضة ما ليس بدليل من جهة عدم حجيته للدليل ويشكل بان اطلاق التعارض في كلامهم ههنا
توسع في الاستعمال وارد على خلاف المعنى المصطلح عليه عندهم وارادوا بذلك مطلق التقابل والاختلاف في المؤدى
وان لم يكن احد المتقابلين حجة شرعية في الواقع قوله والا فالظهور ان كان مما يمكن اثبات الحكم به فما وجه تقديم غيره
عليه مطلقا اه اراد بالحكم الذي يمكن اثباته بالظهور الحكم الظاهري المتعبد به شرعا وهو فيما نحن من جهة العادة
او الغلبة وغيرهما من الامارات الظنية من الموضوع الخارجي اصابة النجاسة اياه كما في طين الطريق وغسالة الحمام مثلا
وجوب ترتيب آثار النجس عليه بمجرد ظن تحقق سبب النجاسة والترديد المذكور في كلامه مبني على اخذ الظهور في شقي
الامكان وعدمه اللذين مرجعهما الى كون الظاهر حجة شرعية وعدم كونه حجة شرعية على الوجه الكلي المنحل في اول
الشقين الى الايجاب الكلي وفي الاخر الى السلب الكلي وح يتناقض تقديم الاصل في بعض الموارد وتقديم الظاهر في البعض
الاخر ضرورة انه على الايجاب الكلي يستحيل الاصل مطلقا وعلى السلب الكلي يستحيل تقديم الظاهر مطلقا ولو اخذ
الظهور في الحجية وعدمها على الوجه الجزئي المنحل الى الايجاب والسلب الجزئيين سقط هذا السؤال واندفع الاشكال لان
معناه انه حجة في بعض الموارد دون بعض فالحجية تتبع دليلها وهو الذي اشار اليه بقوله تقديمه على الاصل في كل ما تقدم
عليه انما هو بالدليل لا من حيث هو ظهور اي لا من حيث ان الظهور حجة شرعية على الوجه الكلي فهذا هو الحق الذي
لا محيص عنه قوله فاي فائدة في عقد هذا الباب اه اقول السر في عقد باب تعارض الاصل والظاهر على الوجه الكلي النظر
في ان الشارع في الموضوعات الخارجية التي يعرض جريان الاصل فيها هل اكتفى في رفع اليد عن الحالة السابقة والعمل بخلافها
بالانكشاف الظني لارتفاعها ونزلها منزلة الانكشاف اليقيني ام لا ولا خفاء في عظم فائدة هذا البحث ومن المعلوم
المانع في ذلك مستظهر وعلى المدعي الاثبات اذ المانع يكفيه عموم حجية الاصل التي مرجعها الى ما ذكرناه سابقا من قضية
الاخبار الواردة فيه بعدم الاعتناء في الاخذ بالحالة السابقة بالشك بمعنى مطلق الاحتمال في ارتفاعها قوله بحيث
يظهر من كلامهم ان الظاهر ايضا اصل من الاصول اه ظهور كلامهم في ذلك على وجه يعطي اجماعهم على كون الظاهر اصلا من

الاصول على الوجه الكلي واضح المنع وحسبك في سند المنع اختلافهم في تقديمهم على الاصل في بعض الموارد كما في طين الطريق
وغسالة الحمام وما يشبه على قاعدة نفي الضرر ونفي الحرج غير صحيحة لثبوتهما بعموم دليلهما على الوجه الكلي القاضي بحكومة
كل منهما على ادلة سائر الاحكام بخلاف غيره فانه حيث قدم على الاصل فانما هو لدليله المختص بمورده حيث لا يتعداه الى
غيره ولذا كان ذلك الدليل بالقياس الى عموم ادلة الاصل مخصصا لا حاكما لكونه اخص موردا منها قوله فان الظاهر
ان المكلف لا يخرج من فعل الا بعد الاتيان به اه وهذا الظهور نوعي ملحوظ في مورد هذا الحكم على وجه الحكمة والا فمناط
الحكم قاعدة تعبدية لا تنوط بظن الاتيان كقاعدة الشك بعد الفراغ وكل منهما في مقابلة الاصل ثابتة بدليلها الخاص
على وجه التخصيص لا الحكومة قوله ومثل ما حصل الظن به اه كون ذلك من القواعد المقتبسة من الادلة الشرعية محل
منع قد عرفته مع سنده فالظن في الموضوع حيث يعتبر يتبع دليله الخاص بمورده سواء استند في حصوله الى العادة او
الغلبة او الى القرائن الجزئية قوله كما نرى من خلافهم في غسالة الحمام وطين الطريق وغيرهما اه فان هذا من مسئلة تقديم
الظاهر على الاصل مع عدم كونه من موارد الدعوى قوله وكذلك الكلام في الترجيح بين الزوجين المدعي عليه اه وفي
كونه من مسئلة تداعي الزوجين الدعوى والانكار منع واضح لرجوع الاختلاف الى القدر الزائد على ما يدعيه الزوج فان الزوجة
تدعي هذه الزيادة والزوج ينكرها وظاهرهم في نحو ذلك تقديم قوله لاصالة البراءة عن الزيادة قوله وكذلك في متاع
البيت لو تداعيا مع ثبوت يدهما معا اه بان يدعي الزوج ان المتاع له وتدعي الزوجة انه لها مع كونه في يدهما معا في توجيه
كون ذلك مما تعارض فيه الظاهر والاصل وهو اصالة عدم دخول المتنازع في ملك المدعي له نوع غموض الا على المروي
في بعض الاخبار من وجوه المسئلة من انه حكم به للزوجة الا ان يقيم الزوج البينة تعليلا بانها تأتي بالمتاع والجهاز من اهلها
الى بيت زوجها حتى ان الصادق قال في رواية لو سألت من بينهما يعني الجبلين ونحن يومئذ بمكة لاخبروك ان
الجهاز والمتاع يهدى علانية من بيت المرأة الى بيت الرجل فيعطى الذي جاءت به وهو المدعي فان زعم انه احدث فيه
فليأت بالبينة وفي هذا اشارة الى ان الظاهر في جانب الزوجة وان مدركها العادة ولذا قرره بعضهم بان العادة قاضية
بان المرأة تأتي بالجهاز من بيتها الا ان ذلك مما لا قائل به والرواية مما لا عامل بها الا الشيخ في الاستبصار مع قوة
احتمال كونه انما ذكره احتمالا جمعا بين الاخبار لا فتوى كما احتمله بعضهم ويمكن توجيه الظاهر في مقابلة الاصل في
الجملة على القول بالتفصيل وهو الحكم للرجل بما يختص بالرجال وللمرأة بما يختص بالنساء ويقسم بينهما ما يصلح لهما
كالفروش والاواني كما اختاره الشيخ في الخلاف واتباعه من القدماء وجماعة من المتأخرين ونسب الى الاكثر
الى المشهور وعن الخلاف والسرائر الاجماع عليه فان الظاهر المقابل للاصل على ما قرره بعضهم العادة القاضية بان
ما يصلح للرجال من مختصات الرجل دون المرأة وما يصلح للنساء من مختصات المرأة دون الرجل واما ما يصلح لهما فلا
ظهور في احد الجانبين فيقسم بينهما حذرا عن الترجيح بلا مرجح وقد يقال بان العادة في مثله يقضي بان المرأة تأتي به من بيتها
من باب الجهاز واما على قول آخر اختاره جماعة منهم الشيخ في المبسوط من انه يحكم به لمن اقام له البينة وان لم تكن بينة
فيد كل واحد على نصفه بعد ان يحلف كل واحد منهما لصاحبه سواء كان مما يختص بالرجال او بالنساء او يصلح لهما
فانما على انكار الظهور راسا او على عدم الاعتداد به في شيء من وجوهه المقررة المتقدم اليها الاشارة ولذا حكم بما ذكر
جمعا بين قاعدتي حجية البينة وقبح الترجيح من غير مرجح مع قاعدة اليمين على من انكر المتضمن دعوى كل منهما تكذيب صاحبه
وهو الانكار قوله قلت ان السبب يعنا من الاحكام الشرعية الوضعية اه ويشكل بان الحكم الوضعي هو سببية السبب
ذاته والذي يثبت بالظن في الموارد المذكورة على القول به هو ذات السبب لانه الموضوع الخارجي لا سببيته قوله وهو ان من

جملة الظواهر غلبة الصحة في افعال المسلمين اه في كون مبنى اصالة الصحة في فعل المسلم على ظن الصحة وظهورها باعتبار الغلبة
نظر بل منع واضح بل هذا الاصل على ما حقق في محله وقررناه في رسالة منفردة قاعدة شرعية مستنبطة من النص الحاكم
موضوعها احتمال الصحة في فعل المسلم ولو مرجوحا وما ذكره في القسلة من الكلام المنسوب الى مولانا امير المؤمنين في نهج
البلاغة مما لا نعامل به فيما اعلم قوله وعلى هذا فتقديم الظاهر على الاصل مخالف للقاعدة اه هذا هو الحق الموافق للتحقيق
كما بيناه مرارا والاختصاص بقلبه عليه ببعض الموارد وهو في ذلك المورد تابع للدليل الخاص به فتقديم الاصل هو الاصل
الا ما خرج بالدليل لا ان العكس هو الاصل قوله فاذا جاز الاكتفاء بظن السبب في اجزاء المسبب عليه فنقول به في مثل الشهرة
ايضا وتشكل ذلك بمنع كون مناط حجية الظاهر هو الظن بالسبب الا في بعض موارد مسئلة الحمام وطين الطريق حيث
نظر فيهما بملاحظة الغلبة باصابة النجس التي هي سبب التنجس الملاقي بل مناطها الظن بتحقق الموضوع الخارجي الذي يظن بسببه
الحكم المجعول الثابت له في الشريعة ولو سلم فالشهرة الفتوائية ليست مما يوجب الظن بسبب الحكم بل اقصى انها قد تكشف
كشفا ظنيا عن وجود دليل معتبر للحكم لو ظفرنا عليه لعلمنا به ومن الظاهر عدم كون دليل الحكم الكلي من قبيل السبب لنفس
الحكم ولا من قبيل موضوعه بل هو سبب للعلم بالمعنى الاعم من الظن الشرعي ولو سلم فالحكم في الاصل المقيس عليه لم يثبت على الوجه
الكلي كما ذكرناه مرارا بل على الوجه الكلي كما ذكرناه الجزئي المخصوص بموارد خاصة لا يتعدا الى غيرها من جهة اختصاص دليله
بها ولو سلم ثبوته على الوجه الكلي فالمتيقن في دليله تعميمه على ان علته كونه ظنا بالسبب ليصح التعدي منه الى الشهرة وغيرها من ظن
السبب في الاحكام الكلية فالاستناد في التعدي الى هذه الحيثية يرجع الى نحو من القياس المستنبط العلة فيبطل قوله ومن ذلك
يظهر ان البناء فيه على الظن كليه نظرا الى ان جعل الظن الحاصل من الاوجهية والاقوائية مرجحا لاحد المرجحين الثابت حجيته
كل منهما الذاته عند الاختلاف والتعارض لا يقتضي بكون البناء في مرجحيتهما على الظن ولا بنافي كونه على التعبد لان التعبد
بين لابد في اختيار احدهما عند الاختلاف والتعارض من مرجح والمرجح قد يكون امرا ظنيا كما في تعارض البينات التي يرجع
فيها الى الاكثرية والاعدلية ونحوها قوله في تقصير وجوب متابعة الحي دون الميت من باب التعبد اه هذا هو الحق الذي لا
محيص عنه ويكفي في دليله اصالة حرمة العمل بما وراء العلم الثابتة بالعقل والنقل فان التقليد عمل بما وراء العلم فيجب الاقتصار
فيما خرج منه عن الاصل المذكور على موضع اليقين من معقد الاجماع القاضي بوجوب التقليد للعامي بل موضوع العقل القاطع
به حسبما نقرره وليس الا تقليد المجتهد الحي فيبقى البناء في تحت الاصل والاستناد في لزوم متابعة الاعلم والاورع الى الاوجهية
والاقوائية عند عرضنا له في دليل التعبد كما عرفت في الحاشية السابقة قوله وظني ان الذي دعا من قال من اصحابنا بكون الفتوى عند
البينة هو ما اشتهر بينهم من عدم جواز تقليد الميت اه اقول بل الذي دعاه اليه هو حكم العقل المستقل بلزوم متابعة
ما هو الاقرب الى نفس الامر فالاقرب ان الامر باليه في حق العامي بعد تعذر العلم التفصيلي في الاغلب تعذر الظن
التفصيلي كذلك وسقوط اعتبار العلم الاجمالي الناشي من العمل بالاحتياط من جهة تعذر الاحتياط او تعسره او سقوطه
لرفعه بالاجماع هو فتوى المجتهد الناشي من الاجتهاد الصحيح مع ان فتوى المجتهد كما انه حكم فعلي في حقه فكذلك في حق
العامي الغير المتمكن من الاجتهاد فهذا الحكم العقلي هو الذي اخرج الفتوى والتقليد من الاصل المتقدم ذكره في الحاشية
السابقة الا ان القدر المتيقن مما خرج منه في نظره انما هو فتوى المجتهدين الاحياء وفيما بين الاحياء عند تعددهم
انما هو فتوى المجتهد الاعلم الاورع لمكان القطع باجزائه فالشك في اجزاء غيره فيبقى غيره ومنه فتوى الميت
ابتداء واستدامة تحت الاصل ولو كان دليل وجوب التقليد على العامي هو الاجماع فالقدر المتيقن من معقده ايضا
يخرجه من الاصل ايضا هو ما ذكر لا ازيد منه فالعلم المطلوب من العامي وما يقوم مقام العلم الذي منه البينة هو

ما وجب عليه تحصيله في معرفة المجتهد الحي الاعلم عند تعدد المجتهدين وعدم تساويهم في مرتبة العلم لا غير وقولهم
بتقليد الاعلم والاورع استنادا الى الارجحية والاقوائية كقولهم بعدم جواز تقليد الميت انما هو لبيان ان هذا الموضوع
المخرج من الاصل بحكم العقل والاجماع الذي يجب على العامي معرفته علما عقليا او شرعيا للرجوع اليه لا لبيان ان
المدار في التقليد على الظن النفسي الاقوى الحاصل للعامي من قول المجتهد حتى يعارض بان الظن النفسي الاقوى قد يحصل
من قول الميت وبالجملة فالنظر في حق العامي ان كان الى حكمه العقلي الذي يجب عليه التدين به وبناء العمل عليه فالواجب
عليه تحصيله انما هو العلم بان فتوى المجتهد حكم فعلي في حقه ولا يحصل ذلك الا في الحي وفي الاحياء المتعددين مع اختلافهم في
مرتبة العلم لا يحصل الا في الاعلم وان كان الى حكمه الواقعي الامري في نفس الامر في كل واقعة فلا يطلب منه بالنسبة اليه علم و
لا ظن لتعذرهما والاستناد بابهما في حقه فليتدبر قوله فحكم بالتخيير اه الحكم بالتخيير هنا غير سديد لانه فرع على
حجية طريقه والمفروض انتفائهما كما ذكره بقوله لحرمته هذا وعدم حصول الظن بهذا بل التخيير غير معقول قوله وكذا
الكلام في التقليد والفتاوى اه وهذا التعدي ايضا غير سديد لوجود الفارق بين المجتهد والمقلد في العمل بالاخبار
والعمل بالفتاوى لمساعدة الدليل في الثاني على التعبد كما بيناه دون الاول قوله اختلفوا في جواز التجزي في الاجتهاد اه
جواز التجزي في الاجتهاد يرد في كلامهم لمعنيين احدهما الجواز العقلي وهو الامكان المقابل للامتناع فيراد بتجزي
الاجتهاد على هذا المعنى تجزي ملكة الاستنباط وهو ان يحصل للعالم الممارس ملكة يقتدر بها على الاستنباط في
بعض المسائل دون بعض بان يكون ملكة المقتدر بها على الاستنباط مقصورة على البعض او في مسئلة واحدة
فيحصل له بمقتضى ملكة البعض الظن بحكم هذا البعض خاصة وثانيهما الجواز الشرعي وهو جواز العمل بظن البعض
على تقدير حصوله من مقتضى ملكة البعض ومعناه حجية هذا الظن على حد حجية ظن المجتهد المطلق في هذه المسئلة
وكلاهما محل كلام وموضع نزاع بينهم فيما ان المصنف تعرض للخلاف في الجواز الشرعي ولم يتعرض للخلاف في الجواز
العقلي الا على سبيل الاشارة ولعله لسخافة القول بعدم الجواز فيه وسنذكر قائله قوله في وجوب الرجوع الى
من المسائل الكلامية اه ليس المراد من الرجوع الى المجتهد الذهاب اليه ولا السؤال عن رايه وفتواه ولا العمل على
طبق فتواه اعني تطبيق الحركات والسكنات الخارجية في العبادات والمعاملات وغيرها على فتوى المجتهد فان الرجوع
اليه بكل من هذه المعاني من مقولة فعل المكلف والوجوب العارض له حكم فرعي فيندرج في المسائل الفرعية الباحثة
عن الاحكام العارضة لفعل المكلف بل المراد به معرفة المجتهد على انه المرجع والحجة بعد النبي ص والوصي والالتزام
بفتواه على انه حكم الله الفعلي في حقه في كل واقعة ومرجعه الى الاعتقاد بالحجية مع الالتزام بالمعتقد على انه الحكم
الفعلي الذي يجب التدين به فيكون الوجوب العارض له من توابع المسائل الكلامية الباحثة عن المعاد والحجج وتوابعها
ولذا عبر عنه فيما بعد بمعرفة ان الحجة بعد غيبة الامام من هو وقال فيما بعد ذلك ايضا فكذا الامر في الاعتقاد
بوجوب متابعة القائم بعد فقد الامام ولكن يبقى الكلام في المعطوف عليه وهو جواز الاجتهاد والتقليد الظاهر انهما
فيما هو من مقولة الفعل وهو استفراغ الوسع والعمل بقول الغير من غير دليل ويمكن توجيه الثاني على الحمل بالالتزام
كما سيأتي تحقيقه في باب التقليد ولا بد من التكلف في توجيه الاول بالحمل على وجوب الالتزام بمؤدى اجتهاد المجتهد على
انه حكم الله الفعلي قوله وهي الاعتقادات التي التعلق بالتكليف بلا واسطة اه في هذه العبارة من التعقيد ما لا
يخفى ويمكن اصلاحها بطريق الاضمار فيكون تقديرها وهي الاحكام الاعتقادية التي التعلق بموارد التكليف بلا
واسطة والمراد من موارد التكليف افعال المكلفين من العبادات والمعاملات وغيرها التي تتعلق بها التكاليف النفسية

الى الخمس المعروفة ومن الظاهر ان الوجوب في قولنا يجب معرفة الله ومعرفة الوصي مما لا تعلق له بالصلوة ولا
غيرها بالذات وان امكن فرض تعلقه بالعرض بواسطة كون معرفة الله وغيرها من المعارف شرطا لصحة الصلوة و
غيرها من الفروع فيكون هذه الواسطة من الوسائط العرضية كالسفينة بالاضافة الى جالسها في عروض الحركة العارضة
لها كما نبهنا في اوائل الكتاب ايضا قوله والى ذلك جعل بعضهم الاجتهاد والترجيح من جملة موضوع هذا العلم اه هذا التعليل
بظاهره لا يرتبط بما قبله من نفي كون المباحث المتعلقة بحقيقة الاجتهاد والمجتهد الا بتقدير وهو ان يكون تقدير العبارة
بل معرفة حقيقة الاجتهاد والمجتهد ايضا ليس من مسائل اصول الفقه على قول من حصر موضوعه في الادلة كما هو المشهور
ولذا من زعم كون المباحث المتعلقة بهما مع مباحث التراجيح من مسائل هذا العلم جعل الاجتهاد والترجيح من جملة موضوعه
قوله لعين ما ذكرناه اه لان الامر يقتضي الاجزاء ويرد عليه ان الامر المفروض ظاهري عقلي وهو على التحقيق لا يفيد الاجزاء
لعدم امر حال الفعل حقيقة بل هو تخيل امر فلا حكم له اصلا قوله فنقول انه يجوز عمل المجتهد المطلق برايه في كل واحد من
المسائل موقوف على جواز اجتهاده في المسائل اه ويرد عليه منع هذا التوقف اذ لا حجر عن الاجتهاد في المسائل الموقوف
على جوازه شيء بل لا وسط بين المجتهد وجواز عمله برايه في المسائل الا ثبوت كون ما ظنه حكم الله الواقعي الفعلي
في حقه المتوقف على الادلة المقامة على حجية ظن الاجتهادي وكذا الحال في المتجزي وجواز اجتهاده في المسائل مما لا
يرتبط بهذا المطلوب لعدم دخله في صغرى دليله ولا في كبريه قوله يستدل على حجية المسائل بظنية كل واحد منها
اه وذلك كما في استدلاله له بالقياس المؤلف من صغرى مستحصلة من الادلة الظنية المتداولة بين المجتهدين وكبرى مستحصلة
من الادلة المقامة على حجية تلك الادلة او حجية الظن المستفاد منها وصورة الدليل هكذا هذا مظنوني وكل مظنوني
فهو حكم الله في حقي وحق مقلدي ومجموع المقدمتين كما ترى دليل على كون المظنون حكما فعليا ومرجع الاستدلال
في الحقيقة الى الاستدلال بادلة الصغرى وادلة الكبرى وبالتامل فيما بيناه يتبين كون الدليل الذي فرضه لمقلدة الاباء
والامهات والمعلمين وغيرهم ممن لا يصلح شرعا لان يقلد مدخولا لمنع كبراه بواسطة عدم الدليل من العقل والنقل
مرجعه الى منع الملازمة بين الكبرى والكيفية وحكم الله الفعلي لانتفاء اللزوم عقلا وشرعا وعرفا فكبرى هذا الدليل
مقدمة موهومة بحسب الواقع وان كان بحسب نظر المقلد المذكور قد يكون قطعيا اذ لا ملازمة بين قطع الاطفال
العوام ومطابقتها الواقع فلا يثبت بدليل هؤلاء حيث خالف الواقع حكم شرعي اصلا بل الثابت به حكم خيالي يقال
له الامر الظاهري العقلي وهو لا يفيد الاجزاء كما اشرنا اليه سابقا وتوهم ان الكبرى المذكورة تثبت بالعقل
المستقل الحاكم بقبح تكليف الغافل الغير المتمكن من معرفة الحكم الواقعي يدفعه منع الملازمة لان تكليف الغافل بما يلزم على
تعذر توجيه الخطاب الواقعي اليه لا على تقدير عدم خطابه بشيء فانا نقول ان الغافل ما دام غافلا لا تكليف عليه بشيء لا
بالنسبة الى الواقع المغفول عنه ولا بالنسبة الى ما اعتقده على خلاف الواقع من قول ابيه وامه ومعلمه اما الاول فلقبح
تكليف الغافل واما الثاني فلعدم الدليل من عقل ولا نقل على كون ما اعتقده على خلاف الواقع حكما شرعيا بل قيام
الدليل على خلافه وهو ادلة بطلان التصويب قوله وهل هذا الا التكليف بما لا يطاق اه فيه ان لزوم تكليف ما لا يطاق
في رجوع الى المجتهد الواقعي لا يقتضي اجزاء غيره حيث خالف الواقع لان الاجزاء فرع على الامتثال وهو فرع على الامر
لا امر في مفروض المسئلة اذ غاية ما هنالك ان الغافل لا تكليف له بالواقع لا انه مكلف بما خالفه على حسب اعتقاده الغير
المطابق كما عرفت في الحاشية السابقة قوله ويكفيك لك وان اتفق في الواقع كونه غير مجتهد اه كفاية مطلق الظن هنا
مشكل بل محل منع والمتبع هو البينة والشياع العلمي ثم بعد التعويل على الظن اذا انكشف خلاف الواقع في العبادات

تعين تداركها اعادة وقضاء قوله كانوا يقولون عن زرارة او يونس بن عبد الرحمن مثلا اه ففي رواية يونس بن عمار ان ابا عبد
الله قال له في حديث اما ما رواه زرارة عن ابي جعفر فلا يجوز لك ان ترده وفي رواية اخرى ان ابا عبد الله قال للفيض
ابن المختار في حديث فاذا اردت حديثنا فعليك بهذا الجالس واومى الى رجل من اصحابه فسئلت اصحابنا عنه فقالوا زرارة
ابن اعين وفي رواية عبد العزيز بن المهتدي قال سئلت الرضا فقلت اني لا القاك في كل وقت فعمن آخذ معالم ديني
فقال خذ عن يونس بن عبد الرحمن ومثله ورد في زكريا ابن آدم وفي رواية علي بن المسيب الهمداني قال قلت للرضا
شقتي بعيدة ولست اصل اليك في كل وقت فممن آخذ معالم ديني قال من زكريا بن آدم القمي المأمون على الدين والدنيا
وفي العمري بل فيه وابنه ايضا مثل ما رواه محمد بن اسحق عن ابي الحسن قال سئلته وقلت من اعامل وعمن آخذ وقول من
اقبل فقال العمري ثقتي فما ادى اليك عني فعني يؤدي وما قال لك عني فعني يقول فاسمع له واطع فانه الثقة المأمون
قال وسئلت ابا محمد عن مثل ذلك فقال العمري وابنه ثقتان فما اديا اليك عني فعني يؤديان وما قالا لك فعني يقولان
فاسمع لهما واطعهما فانهما الثقتان المأمونان قوله بل انهم كانوا نهوا عن تقليد العالم المتابع لهواه اه كما في المروي
عن احتجاج الطبرسي عن ابي محمد العسكري في قوله تعالى فويل للذين يكتبون الكتاب بايديهم ثم يقولون هذا من
عند الله قال هذه لقوم من اليهود الى ان قال وقال رجل للصادق فاذا كان هؤلاء العوام من اليهود لا يعرفون الكتاب
الا بما يسمعونه من علمائهم فكيف ذمهم بتقليدهم والقبول من علمائهم وهل عوام اليهود الا كعوامنا يقلدون علمائهم
الى ان قال فقال بين عوامنا وعوام اليهود فرق من جهة وتسوية من جهة اما من حيث الاستواء فان الله ذم عوامنا
بتقليدهم علمائهم كما ذم عوامهم واما من حيث افترقوا فان عوام اليهود كانوا قد عرفوا علمائهم بالكذب الصراح و
اكل الحرام والرشا وتغيير الاحكام واضطروا بقلوبهم الى ان من فعل ذلك فهو فاسق لا يجوز ان يصدق على الله و
لا على الوسائط بين الخلق وبين الله فلذلك ذمهم وكذلك عوامنا اذا عرفوا من علمائهم الفسق الظاهر والعصبية
الشديدة والتكالب على الدنيا وحرامها فمن قلد مثل هؤلاء فهو مثل اليهود الذين ذمهم الله بالتقليد لفسقة علمائهم
فاما من كان من العلماء صائنا لنفسه حافظا لدينه مخالفا على هواه مطيعا لامر مولاه فللعوام ان يقلدوه وذلك لا
يكون الا بعض فقهاء الشيعة لا كلهم فان من ركب من القبائح والفواحش مراكب علماء العامة فلا تقبلوا منهم عنا شيئا ولا
كرامة وانما كثر التخليط فيما يتحمل عنا اهل البيت كذلك لان الفسقة يتحملون عنا فيحرفونه باسره لجهلهم ويضعون
الاشياء على غير وجهها لقلة معرفتهم واخرون يتعمدون الكذب علينا الحديث قوله وكون الغافلين والجاهلين راسا
الى قوله اول الكلام اه هذا على ما اختاره من التفصيل بين القاصر والمقصر واما على ما هو الحق من التفصيل بين المطابقة
والعدم فمحق الجواب عن هذه الاخبار انها انما هي في تعيين المرجع والمعول عليه في اخذ معالم الدين للعوام فلا كلام
لاحد في انه يجب على المتفطنين منهم الرجوع في اخذ معالم الدين الى من وصف في هذه الاخبار وامثالها ومن قصر وخالف
اعماله الواقع كان ممن استحقا للعقاب ولكنها لا تدل على ان لخصوص احد الطريقين مدخلية في صحة العبادات فان
كون وجه اعتبارهما وحجية الطريقية خصوصا مع انضمام العقل المستقل وملاحظة ما سنقرره من دليل المختار فيها
على الاقوى انما يعتبر ان لتشخيص موارد الصحة من غيرها وتمييز العمل الصحيح عن غيره وحيث تبين فيها مطابقة الواقع
صحت بعدما احرز فيها النية وقصد القربة الذي هو المائز بينها وبين المعاملات قوله ولكن يرد عليهم ان تخصيص ذلك بما
كان موافقا لنفس الامر لا دليل عليه اه اقول يكفي في دليل اعتبار الموافقة في الصحة والاجزاء الموجبين لسقوط الاعادة
والقضاء في حق القاصر بل المقصر ايضا وفي دليل عدم سقوطهما في صورة المخالفة فيهما ايضا تتبع الاخبار الغير المحصورة

الجهل بتفاصيل ما اعتبر في المامور به من الاجزاء والشروط هو هذا قوله لان التكليف بالموافقة ح تكليف بما لا يطاق
اه فيه من المغالطة ما لا يخفى اذ ليس معنى اعتبار الموافقة في الصحة والاجزاء على جعل الموافقة مورد التكليف
كما لا يخفى قوله وهو اول الكلام اه هذا المنع بناء منه قدّه على القول بتوقف صدق الفوات الماخوذ في اوامر القضا
على سبق التكليف بالعبادة الفائتة في الوقت والاقوى انه لا يتوقف عليه بل يكفي فيه كونها بحيث من شانها ان يكلف
بها لاشتمالها على المصلحة الكامنة الموجبة لرجحانها الواقعي المقتضي لكونها في معرض الوقوع وانما لم يقع فعلا لمانع
عقلي من الغفلة والنوم والنسيان وغير ذلك من الاعذار العقلية ويكون انتفاء التكليف حيث لم يكلف بها فعلا مستندا
الى هذا المانع لا الى فقد المقتضي وهو الرجحان الناشي من المصلحة الكامنة وح فبعد زوال العذر بالتنبه في الغافل
والتذكر في الناسي عن اتيان الصلوة في الوقت والتيقظ في النائم يتوجه الخطاب بالقضا ويتنجز الامر به لصدق قضية
الفوات وسيلحقك زيادة بيان لهذا المرام انشاء الله قوله فهل التركيب واحد في نفس الامر او يختلف يجوز كلها مقتضى
تعدد الاراء اه فيه منع اقتضاء تعدد الاراء لاختلاف التركيب وتعدد المركب على وجه يكون كل مامور به في الواقع
لبطلان التصويب فيحتمل بدليته عن الموافق عن الموافق فالمامور به الواقعي ليس الا واحد من صادف ظنه من
المجتهدين فهو مصيب ومن لم يصادفه فهو مخطي ومعنى تجويز العمل بظنه بمقتضى دليل حجيته تجويز الاتيان به على
انه المامور به الواقعي لا على انه غيره مما هو بدل عنه واذا انكشف عدم الموافقة بطريق القطع تبين ان ما وقع في
الخارج لم يوت به في الواقع وان المامور به الواقعي لم يقع في الخارج ودعوى عدم اشتراط صحة صلوته بموافقة نفس الامر غير
سديدة كما اشرنا اليه سابقا اذ لولا الاشتراط لما وجب عليه التدارك اعادة مع بقاء الوقت وقضاء مع خروجه في صورة
القطع بالمخالفة اذ اعتبر في النظر الثاني على دليل قطعي افاد له القطع ببطلان اعماله الماضية الواقعة على طبق الامارة
الاولى التي هي ماخذ الحكم في الاجتهاد الاول وامّا ما يرى من انه لا يجب عليه وعلى مقلده القضاء فانما هو في صورة الانكشاف
الظني للمخالفة بان يقوم له في النظر الثاني امارة ظنية اخرى على بطلان الاولى على معنى مخالفتها الواقع على وجه ادى
الى العلم بها مع وقوع الاعمال الماضية على طبق الامارة الاولى وهذا هو الفارق بينه وبين الجاهل قاصرا او مقصرا اذا
تبين لهما المخالفة بعنوان القطع اذ الظن المستند الى الامارة الثانية لا يكفي في انكشاف المخالفة لنفس الامر وتبين
بقاء المامور به في العهدة اذ الظن المذكور لا يرفع احتمال كون الواقع على طبق الامارة الاولى وهذا الاحتمال ما دام قائما
مانع من صدق قضية الفوات المعلق عليه الامر بالقضاء وتمام الكلام في هذا المقام اوردناه في مسئلة الاجزاء من
التعليقة قوله في الثواب والعقاب والمدح والذم وغيرها خلافا لطريقة العدلية اه يرد عليه ان الفرق بينهما
في الاجزاء وعدمه واسقاط القضاء وعدمه بعد كشف الخلاف لا يخالف طريقة العدلية اصلا وهذا هو المبحوث
عنه في مسئلة معذورية الجاهل في العبادات لا استحقاق الثواب والعقاب والمدح والذم قوله كما اشار اليه
بعض المحققين قال ان احد الجاهلين بوجوب معرفة الوقت اه هذا بيان للملازمة واورد على بعض ادلة القول بعدم
معذورية الجاهل مطلقا وتمام الدليل ان القول بمعذورية الجاهل يستلزم احد المحذورين اما سقوط جل
التكاليف او تاثير الامر الغير الاختياري في ترتب العقاب وعدمه واللازم بقسميه باطل اما الملازمة فلانا لو
فرضنا جاهلين بشرط واجب اتيا به احدهما عند الاتيان به دون الاخر كما اذا كانا جاهلين باشتراط الفريضة
بالوقت او بوجوب فراغه فصلى احدهما في الوقت والاخر خارجه فاما ان يستحقا العقاب او لا يستحقاه او
يستحقه احدهما دون الاخر فعلى الاول يثبت المطلوب وعلى الثاني يلزم المحذور الاول لان سقوط العقاب يستلزم

المأثورة عن اهل بيت العصمة الواردة في جميع ابواب العبادات من الطهارات الثلاث والصلوات المفروضة والمسنونات
والصوم والزكوة والخمس والحج وغيرها في وقايع وقضايا وعلى تقادير وتنوعها بمقتضى الاسولة الموجودة فيها الامرة
تارة بالاعادة او القضاء والنافية اخرى لهما او للباس بالفاظ مترادفة وعبارات متقاربة فانها في القسم الاول ترد
على من اطلق المعذورية وفي القسم الثاني ترد على من اطلق القول بعدم المعذورية فهي باجمعها حجة على الفريقين في
اطلاقهما اذ لا يعقل حجة للاول الامر بالاعادة مع علم وقوع العمل على طبق الواقع ولا للثاني الامر بالاعادة مع وقوعه على طبق الواقع
مع ظهور الاسولة مع اجوبتها في جهل العامل في الصورتين فلو كان لخصوص احد الطريقين وخصوص الاخذ من احد او
نامية مدخلية في الصحة والاجزاء لوجب الامر بالاعادة او القضاء في الجميع كما انه لو لم يعتبر الموافقة للواقع في الحكم
بالصحة والاجزاء لوجب نفي الاعادة والقضاء او نفي الباس في الجميع التفصيل على التقادير من غير معقول واما تعميم الحكم
بالقياس الى القاصر والمقصر فوجهه ترك الاستفصال المفيد للعموم في الجواب قوله ولذلك لا اشترط في صحة صلوة
المجتهد اه في اطلاق هذا الحكم ثم طرده حيث استلم فيها نحو فيه نظر يظهر وجهه فيما بعد قوله اقول لا مناص في صحة العبادات
من قصد الامتثال اه هذا غير متوجه لان الموافقة لا تتحقق الا مع تحقق النية فانها اما ركن او شرط وايا ما كان
فلا موافقة الا على تقدير تحققها فاهل القول بالصحة مع الموافقة يعتبرون تحققها لا محالة فلا اعتراض عليهم
ودعوى عدم صحة قصد الامتثال هو العلم بتوجه الامر وتعلقه بالكلي مع معرفة انطباق المأتي به على المامور به الكلي
ومفروض المقام حصول العلم بتوجه الامر الذي هو معنى التعين بالاشتغال ومعرفة الانطباق مقدمة عادية لتحقق
قصد الامتثال الا انه معتبر في تحققه او في تحقق الانطباق بل الانطباق امر واقعي والقصد كثيرا ما يتحقق مع الغفلة
والاشتغال التام لحال العمل بناء على انه معتبر على وجه الداعي المركوز في الذهن لا على وجه الاخطار وقد يتحقق ايضا
مع الظن الغير المستند الى سبب شرعي الذي لا يزول عنه ومع الاعتقاد الجازم الذي يتفق له احيانا مع كونه مقصرا في
تركه سلوك احد الطريقين بالنسبة الى نوع الاحكام والشرايع والعبادات قوله ولو فرض حصول الظن فلا حجة فيه
اه وبذلك يحصل الفرق بين هذا الظن والظن الاجتهادي المفروض حصوله للمجتهد والتقليد المفروض للمقلد
فانه لكونه حجة من مقتضى دليل الحجية يحصل له العلم بكونه ما ظن كونه مامورا به في الواقع مامورا به في الظاهر اي
بالامر الظاهري الشرعي الذي يقال له الامر الفعلي فيقصد امتثال ذلك الامر ويحصل الصحة في حقه بهذا الاعتبار
بخلاف ظن الجاهل المقصر فانه لا يعلم بكون عبادته المظنونة مامورا به بالامر الواقعي ولا الظاهري العقلي ولا
الظاهري الشرعي اما الاول فلفرض عدم علمه بذلك واما الثاني فلان الامر الظاهري العقلي انما يكون في صورة القطع
المخالف وهذا ظن واما الثالث فلفرض عدم حجية الظن المفروض فالفارق بينه وبين المجتهد والمقلد له انهما ينتهيان الى
الكبرى الكلية القطعية من مقتضى دليل حجية ظن المجتهد وفتواه الناشية بكون مظنونا به احكاما فعلية في حقهما
في قياس هذا مظنوني وكل مظنوني حكم الله في حقي وحق مقلدي او هذا ما افتى به المفتي وكل ما هو كذلك فهو حكم الله
في حقي بخلاف لفقده نحو هذه الكبرى الكلية المفيدة للقطع بكون مظنونه حكم الله الفعلي في حقه ولكن لا يذهب عليك
ان هذا البناء في الامكان تاتي قصد الامتثال منه كما ذكرناه في الحاشية السابقة والمعروض ان علم المكلف بالمامور به لاحراز
الامر الواقعي بتفصيل المسير طائي تنجز هذا الامر ولا قيد في المامور به يلزم من عدمه انتفاء احدهما فظن الجاهل المقصر
وان لم يكن حجة ولكنه يجامع تنجز الامر الواقعي في حقه بواسطة علمه الاجمالي بالمامور به كما انه يجامع انطباق ما ياتي به
بداعي امتثال ذلك الامر للمامور به الكلي المعلوم له اجمالا والمفروض من الموافقة الكافية في حصول الصحة والاجزاء مع

بسقوط الوجوب فيلزم سقوط جل التكاليف لامكان تطرق الجهل الى كل فعل من افعال الصلوة وشرايطها وكذا غيرها من العبادات وعلى الثالث يلزم المحذور الثاني لاستواء الجاهلين في الحركات الاختيارية وانما حصل مصادفة الواقع كالوقت في المثال المذكور لضرب من الاتفاق الخارج عن المقدور واما بطلان اللازم بكلا قسميه فلان الالتزام بسقوط جل التكاليف في حق الجاهل مفسدة واضحة وان ما بتر الاصل الغير الاختياري في استحقاق الثواب والعقاب خلاف العدل والتحقيق في جوابه بعد ما بينا من اناطة الاجزاء عمل الجاهل وعدم اجزائه بمطابقة الواقع وعدمها هو المراد من معذورية الجاهل وعدمها واستحقاق الثواب والعقاب بينهما امكان اختيار الشق الاول على تقدير ومنع ثبوت المطلق واختيار الشق الثاني على تقدير اخر واختيار الشق الثالث على تقدير ثالث ومنع الملازمة ومنع وتفصيل ذلك ما نقرره في الحواشي اللاحقة قوله واما ان يستحق العقاب فنختار هذا الشق على تقدير التقصير في جهله بها بحيث اوجب الاخلال في النية وقصد الامتثال ايضا فلا الاخلال في الشرط الاخر كالوقت في عمل احدهما كالمصلي خارج الوقت فهما يستحقان العقاب للاخلال بما امر به عن تقصير الذي هو في معنى ترك الواجب لا عن عذر وهذا لا يحكم منعا في ثبوته مطلوب المستدل وهو عدم كفاية مطابقة الواقع في سقوط العقاب كما حصل من دون استناد الى طريق معتبر قوله او لم يستحقا اصلا نختار هذا الشق في استحقاق المصلي في الوقت الثواب على تقدير عدم التقصير في جهلها بحيث اوجب الاخلال في النية وقصد القربة فلا يلزم بعدم استحقاقهما العقاب خروج الواجب عن كونه واجبا لان الواجب ما يستحق العقاب بتركه لا عن عذر والمصلي في الوقت لم يتركه لفرض اتيانه بالمامور به على وجهه وهو الموجب لاستحقاق الثواب ايضا واما المصلي في خارج الوقت فلان القصور المفروض في حقه عذر في عدم اتيانه بالمامور به على وجهه وهو الموجب لعدم استحقاق الثواب واما استحقاقه على الانقياد وقصد الطاعة فهو امر اخر لا يرتبط بالمقام ولا يلزم اناطة استحقاق الثواب بامر خارج عن المقدور لان الصلوة المفروضة فعل اختياري صدر بارادته واختياره واستحقاق الثواب مترتب عليه لا على مجرد اصابة الوقت وعدم استحقاق صاحبه لعدم تحقق مثاله في حقه قوله او يستحق احدهما دون الاخر اه نختار هذا الشق مع استحقاق المصلي في الوقت الثواب على تقدير اجزاء القربة في صلوته مع تقصيره جهلا في جهله فيستحق العقاب لمجرد جهله وعدم مصادفة فعله الوقت بل الاخلال بالمامور به اخلالا ناشيا عن تقصيره ومرجعه الى تركه المامور به اختيارا كما ان مرجع عدم اخلال المصلي في الوقت الى فعل المامور به اختيارا فالاستحقاقان مترتبان على الفعل والترك الاختياريين لا على امر خارج عن المقدور قوله لا بد من حمل كلام هذا المحقق على صورة العلم اه لا داعي الى هذا الحمل بل بابه القول بعدم معذورية الجاهل مطلقا فتامل قوله واجاب بعض الافاضل باختيار الشق الثاني لو كان فيما قلناه هذا راجع الى ما بيناه في اختيار الشق الثاني بناء على عود ضمير كان الى الجاهل بالمعنى الجنسي الشامل للواحد والاثنين وجه عدم استحقاقهما العقاب فما تقدم من كون احدهما ممتثلا لاتيانه بالمامور به على وجهه والاخر معذورا فلا يلزم خروج الواجب عن كونه واجبا اصلا اما العلم ترك الواجب لكون تركه عن عذر ومرجعه الى عدم وجوب في حق المعذور واعتقاده بكون ما يخالف الواقع مامورا به لا يوثر في وجوبه لما تقدم من ان الامر الظاهري العقلي ليس مرايا الواقع بل هو تخيل امر قوله واما مع فرض العلم بوجوب المعرفة المذكورة فقال ان الذي فعل في الوقت معاقب على ترك السعي لا على ترك الصلوة اه ظاهر هذه العبارة اختيار الشق الاول على تقدير كونهما مقصرين في ترك السعي في معرفة شرايط الصلوة واركانها وحاصل مفادها اثبات استحقاق العقاب لهما انهما يشتركان في ترك السعي الواجب عليهما وبسببه يستحقان العقاب ويفترقان في اتيان المصلي في الوقت بالمامور به وعدم اتيان المصلي في خارجه فيزيد هذا على الاول في استحقاقه لعقاب اخر على ترك المامور به وفيهما نظر اما في الاول فلمنع استحقاق العقاب على ترك السعي من حيث هو لكونه من الواجبات الغيرية التوصلية واما في الثاني

فلمنع اطلاق كون المصلي في الوقت اتيا بالمامور به على وجهه حتى فيما اذا ادى تقصيره في ترك السعي الى الاخلال في النية وقصد القربة وح فهو مع المصلي في خارج الوقت سيان في عدم الاتيان بالمامور به فيستحقان العقاب من هذه الجهة لا لاجل ترك السعي ولو فرض تقصير المصلي في الوقت بحيث لم يؤد الى الاخلال في القربة لقضى ذلك باختيار الشق الاخير لانهما يتفارقان ح في الاتيان بالمامور به على وجهه وعدم الاتيان به لا عن عذر والاول يوجب استحقاق الثواب لا العقاب والثاني استحقاق العقاب لا الثواب قوله بانا نقول ان المدح على فعل الصلوة الناشي عن العلم او اراد بالعلم القصد والارادة الموجبين للاختيار في فعلها فلا يلزم من ترتب المدح والثواب عليه اناطتهما بامر خارج عن مقدور المكلف ولا ريب ان هذا الفعل الاختياري كان مقدورا للمصلي في خارج الوقت التارك للسعي عن تقصير ولو بالواسطة فيكون تركه السعي اختيارا في حكم تركه المامور به اختيارا ليعاقب عليه من دون ان يلزم اناطة الذم والعقاب على امر خارج عن مقدوره قوله بل نقول بانه لا عقاب عليه لتركه مراعاة الوقت من جهله بجهة بها اه والظاهر عود الضمير المجرور الى الموصول السابق وكونه مدخول اللام علة للمنفي وعدم دخول كلمة الشيء علة للنفي وكلمة بل للاضراب لرفع توهم كون ترك مراعاة الوقت كترك السعي لمعرفة كون الوقت شرطا للصلوة في كونه موجبا لاستحقاق العقاب ايضا لكونه كالسعي واجبا ووجه الفرق على المكلف المفروض بوجوب السعي وجهله بوجوب مراعاة الوقت من جهة جهله باشتراط الوقت في الصلوة فالجهل هنا عذر في على ترك المراعاة قوله والعلاوة راجع الى قوله كما في تارك الزنا الغير الملتفات الى قصد النية فيرفع توهم كون ترك مراعاة الوقت موجبا لاستحقاق المدح والثواب من توهم التلازم بين انتفاء الذم والعقاب ووجود المدح والثواب حاصل الدفع بيان ثبوت الواسطة بين المتقابلين ومن موارد ثبوتها ترك الزنا لغير الله فانه مما لا يذم ولا يعاقب عليه ولا يمدح ولا يثاب به ويمكن ان يكون ذلك مثالا لمورد انتفاء الملازمة في العكس وهو الملازمة بين انتفاء المدح والثواب ووجود الذم والعقاب وهذا الصق ولا يكون اجنبيا من مقصود العبارة ح بناء على كونها مسوقة لنفي التلازم من الجانبين قوله مما يظهر من التامل فيما تقدم اه من ان قصد التقرب مع التقصير في ترك السعي او في ترك مراعاة الوقت والالتفات الى وجوبها مما لا يمكن حصوله ومعه لا معنى لصحة صلوة من صلى في الوقت فهو ايضا كمن صلى في خارجه غير ات بالمامور به على وجهه قوله فلانه العذاب عن احدهما دون الاخر اه قد عرفت ما بيناه سابقا وجه الفرق بينهما فلا خروج عن قواعد العدل اصلا قوله مع ان خلو الطاعة عن الرجحان واستحقاق المدح ايضا غير معهود اه هذا غير لازم من كلام الفاضل المتقدم والانه على ما بيناه في شرح كلامه نفى استحقاق المدح عن ترك مراعاة الوقت لا عن فعل الصلوة في الوقت ولا ريب ان مراعاة الوقت ايضا كترك الزنا من التوصليات فتدبر حتى يظهر لك حقيقة الحال قوله وفيه ان مدلول هذه الاخبار فيما جهلوه اجمالا او تفصيلا اه واما الاجوبة عن هذه الاخبار التي هي من ادلة اصل البراءة ان يقال انها منزلة على صورة العجز عن العلم التفصيلي في الوقايع المشكوكة من الشبهات الحكمية كما هو موضوع اصل البراءة فيها كما حقق في محله واعتبار الفحص في العمل بالاصل ايضا الاخراج هذا الموضوع لاستحالة الحكم بانه من دون احراز موضوعه فيخرج الجاهل المقصر المتمكن من العلم عن مورد هذه الاخبار ويمكن ارجاع ما ذكره ايضا الى ذلك كما يشير اليه ذكره اشتراط العمل بالاصل المذكور بالفحص عن الادلة بقدر الوسع والاخبار التي ذكرها كلها شاهدة بما بيناه من كون العالم بالاجمال المتمكن من العلم التفصيلي في حكم العالم بالتفصيل فلا يكون الجهل المفروض في حق الجاهل المقصر عذرا عقليا ولا شرعيا ولا نافيا لاستحقاق العقاب على المخالفة للواقع قوله والمراد بالخبرين الاخيرين اه والتحقيق ان الفقه ظاهر في الفهم المطابق للواقع واصابة السنة ظاهره كالصريح في مطابقة الواقع فالخبران من ادلة القول المختار والتكليف بالابطال

ينفي التكليف بالواقع ما دام متلبسا بالعذر ولا يثبت الاجزاء في العمل المخالف للواقع كما ذكرنا ... قوله ما ورد ومثل في حكاية
البراء بن معرور ... وكان انصاريا وتمام الحكاية على ما رواه الفقيه ... قال كان الناس يستنجون بالحجار
لانهم يأكلون البسر فكانوا يبعرون بعرا فاكل رجل من الانصار الدباء فلان بطنه واستنجى بالماء فبعث اليه النبي ص قال
فجاء الرجل وهو خائف ان يكون قد نزل فيه امر يسوؤه في استنجائه بالماء فقال هل عملت في يومك هذا شيئا
فقال يا رسول الله اني والله ما حملني على الاستنجاء بالماء الا اني اكلت طعاما فلان بطني فلم تغن عني الحجارة شيئا
فاستنجيت بالماء فقال رسول الله ص هنيئا لك فان الله قد انزل فيك آية فابشر ان الله يحب التوابين ويحب
المتطهرين فكنت انت اول من صنع هذا اول التوابين واول المتطهرين قوله وقد يفرق بين فقد الشرط ووجود المانع
اه اريد بالشرط والمانع شرط حصول الفعل في الوقت والمانع من حصوله وظاهر العبارة بقرينة قوله وهو التكليف
كون المراد شرط الحصول وجوب الفعل في الوقت والمانع منه وهو النوم والنسيان مانع ... الشرط من ... حصوله
منه ... كان الشرط بالمقتضى كالجود والصنوبر على كل تقدير فمرجع الفرق المذكور الى اعتبار سبق الوجوب في الوقت
في صدق الفوات المعلق عليه الامر بالقضاء فعليه ... وجوبه على المجنون بعدما افاق لعدم صدق الفوات في حقه لعدم وجوب
الفعل عليه في الوقت بخلاف النائم والساهي ... منع توجه الخطاب الى النائم في تمام الوقت والناسي للفعل في تمامه ايضا
فلا وجوب عليهما ايضا وكذا المسافر بالقياس الى صومه وبالتأمل فيما شرحنا يظهر ان ما اورد على الفرق المذكور
لا يخ عن خلط قوله فالاولى الرجوع الى الفهم العرفي اه فان الفوات المعلق عليه الامر بالقضاء مفهوم عرفي ويقال انه في العرف
ان يكون ... وانما يصدق الفوات بهذا المعنى فيما لو كان الشيء في معرض الحصول ... والمقتضي لحصوله ... وهو
الرجحان الناشي عن المصلحة الواقعية وانما لم يحصل او لوجود مانع من حصوله سواء كان مانعا من التكليف به ايضا او لا
كالنوم والنسيان والسفر والاشتغال عن الفعل في التارك له عصيانا والاخلال بالمأتي به الموجب لعدم اجزائه لعمد او سهو
او جهل بالحكم او الموضوع او نحو ذلك فكلها من قبيل المانع مع وجود المقتضي في الجميع من جهة اشتمال الصلوة على المصلحة
الموجبة لرجحانها فيصدق في حقهم قولنا فاتت الصلوة بخلاف صلوة المجنون والطفل والحائض وفاقد الطهورين اذ
لا رجحان للصلوة في حقهم لعدم المصلحة بل مع وجود المفسدة في البعض كصلوة الحائض لكان الحرمة الذاتية فلا يكفي في
صدق الفوات سبق التكليف بالفعل في الوقت ولا يكفي فيه ايضا ... عدم حصوله فيه وتمام الكلام في تحقيق هذا المرام
اوردناه في ... مسئلة تبعية القضاء للاداء من التعليقة قوله لا مدخل للعرف فيما هو من الاحكام الشرعية اه وفي
هذا السؤال من البرودة ما لا يخفى اذ الكلام في الفوات وهو من قبيل الموضوع والحكم الشرعي هو وجوب القضاء ولا كلام
فيه ... ولم يفت منه ما كان مكلفا به عرفا اه فيه انه لم يفت منه ما اعتقد كونه مكلفا به واما المأمور به الواقعي فقد فاته
جزما وهذا هو المشتمل على المصلحة الواقعية الموجبة للرجحان لا الاول لان الاعتقاد لا يحدث فيما يخالف الواقع مصلحة
ولا رجحانا قوله وكما ان عدم مطابقة الواقع لا يقتضيه اه قد سبق منا تحقيق ذلك وظهر ان اطلاق عدم القضاء فيهما
غير جيد قوله فيرجع ذلك الى تجزي الملكة والاقتدار اه وحاصله ان يحصل للمريد الاستنباط جميع ما له دخل في المسئلة
المجتهد فيها من معرفة دليلها ومبانيها عربية واصولية ورجالية وغيرها من المقدمات القريبة والبعيدة المأخوذة في
الاستدلال عليها مع الاقتدار على اعمالها ووضع كل موضعها اللائق به على وجه يختص جميع ذلك بمسئلة او مسئلتين
او عدة مسائل بحيث لم يكن عنده مما يتعلق بسائر المسائل شيء مما ذكر او كان مع علم وغاية مجهولها هو الغرض
من معرفة اصل الحكم علما او ظنا ومرجعه الى قصور قوته واستعداده عن معرفة الحكم في باقي المسائل قوله فهو ليس مع

التجزي في شيء اذ من المحال عادة اه وفي شرح الوافية نقلا انه لا كلام في تجزي العلم بالاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها
التفصيلية فعلا فان الاحاطة بجميع الاحكام الفرعية بالفعل غير مقدور لاحد غير المعصوم ولو فرض مقدوريته فهو ليس
بشرط اجماعا وانما الكلام في تجزي نفس القوة والملكة التي تسمى اجتهادا قوله يشبه المكابرة اه بل قد يقال ان انكار جواز
تجزي نفس الملكة مكابرة للوجدان وما ابعد بينه وبين ما قيل من ان الظاهر انه غير معقول والحق هو الاول لان ملكة الاجتهاد
هيئة في النفس يقتدر بها على رد مسائل الفن واستحضار مباديها تصورية وتصديقية وغيرها مما يتعلق بها من الادلة
والاقتدار على معرفة وجوه دلالاتها ودفع معارضة معارضاتها واعمال المبادي فيها حين النظر ومعلوم انه ليس كل مسئلة
بحيث يحتاج فيها الى اجراء جميع الادلة واعمال كل المبادي من مسائل جميع العلوم عربية واصولية ورجالية وغيرها فيها
ومن الجائز ان يكون الممارسة مقصورة على بعض ابواب الفقه بل على صنف خاص من مسائل هذا الباب فاذا ابتلى العالم
الممارس في هذا المقدار بمسئلة او عدة مسائل منه وعرف مع ذلك جميع ما يتعلق به من الادلة ومسائل كل علم مما ذكر ونحوه
على حسب ما يحتاج اليها فيه وتمكن من اعمال ما عرفه من مسائل كل علم في موضع حاجته ووضع ما لزمه للنظر وراعى جميع ما له دخل
في حصول المعرفة على الوجه الذي يصنعه المطلق يحصل له الظن حسبما يطلبه على نحو ما يتفق حصوله للمطلق بالضرورة قوله
في النزاع الواقع في التجزي جواز وعدمه اه المعروف بينهم في محل الخلاف قولان وجوب عمل المتجزي بظنه تعيينا ووجوب تقليده
لغيره كذلك فالتعبير عن الثاني بعدم جواز العمل بظنه لا يخ عن تسامح وههنا قول ثالث اختاره بعض الفضلاء وهو
التفصيل بين سبق التقليد والاطلاق وعدم سبق شيء منهما ففي الاول يستصحب الحالة السابقة وبوجه يقتضي الاستصحاب
فيهما وفي الثاني يبني على التخيير وربما قيل فيه بوجوب العمل بالاحتياط وربما يحتمل في حقه البناء على التخيير بين الطريقين
مطلقا بناء على كونه كالمجتهد المطلق في خروجه عن اصالة حرمة العمل بالظن وكالعامي في خروجه عن اصالة حرمة التقليد
ويتوقف ذلك على ثبوت الاجماع ظاهرا والظاهر ان منشأ الخلاف اختلاف الانظار في تعيين ما هو اقرب الى الواقع في حقه
من مؤدى اجتهاد نفسه ومؤدى اجتهاد غيره من المجتهد المطلق فمن تبين عنده كون الاقرب في حقه الى الواقع مؤدى اجتهاده
نفسه وجب عليه الاخذ به ومن تبين عنده كون الاقرب في حقه مؤدى اجتهاد نفسه وجب عليه الاخذ به ومن تبين عنده كون
الاقرب في حقه مؤدى اجتهاد غيره وجب عليه الاخذ به ومن تبين عنده كونهما من جهة القرب والبعد بالنظر الى الواقع
في مرتبة واحدة من دون مزية لاحدهما على الاخر تخير بينهما ومن اشتبه عليه الاقرب وجب عليه العمل بالاحتياط واعلم
ان مناط القرب والبعد انما هو قلة الاحتمالات المبعدة عن الواقع وكثرتها ومثلهما ضعف الاحتمال المشترك بينهما في
احدهما وقوته في الاخر قوله اذا اطلع على دليل مسئلة بالاستقصاء فقد ساوى المجتهد المطلق اه اريد بالدليل مسئلة ... جنس
الدليل بالمعنى الشامل للمقتضي للحكم الذي يعول عليه في الاستنباط بعد ترجيحه على معارضه والمانع له المعبر عنه بالمعارض فان
ايضا مما يجب الاطلاع عليه في الاستنباط للتوصل الى اعمال القواعد الترجيح بينهما وغرض ... ان للمطلق في مسئلة تارة
تارة بان لا يكون للقدرة على استنباط مسئلة اخرى مدخلية فيها اصلا واخرى بان يكون لها مدخلية فيها بان ترتبط هذه
القدرة بالقدرة على استنباط المسئلة المبحوث عنها اما لان لها دخلا في جواز المقتضي لاستنباط هذه المسئلة او لان لها دخلا
في احراز فقد المانع من استنباطها وهو المعارض الذي يمنع من حصول الظن فيراد بالقدرة على استنباطها ح القدرة على استنباط
عدة مسائل يكون لبعضها مدخل في البعض الاخر اذ لولا ذلك لانتفى المساواة المدعاة بينهما قوله فكما جاز له ذلك الاجتهاد
فيها فكذا هذا اه كان المراد بجواز الاجتهاد فيها جواز العمل بمؤدى الاجتهاد فيها وحاصله جواز العمل بالظن الحاصل له
بالاجتهاد والاوجه نتيجة الدليل الى مقام امكان تجزي الاجتهاد فالاولى ان يقرر الدليل كما قرره بعض الفضلاء وهو

المتجزي اذا استقصى ادلة مسئلة بالفحص والتتبع فقد ساوى المجتهد المطلق في تلك المسئلة وقصوره عن الاحاطة بادلة
بقية المسائل لا مدخل له في معرفة تلك المسئلة وح فكما جاز للمجتهد المطلق ان يعول على نظره واجتهاده فيها فكذلك
المتجزي ودفع هذا الدليل اما بمنع صغراه الراجع الى منع المساواة او بمنع كبراه الراجع الى منع كفاية هذه المساواة
في جواز تعويل المتجزي على ظنه لانه يؤل الى القياس من دون نص ولا قطع بالعلة قوله واعترض بان كلا يقدح بظاهره
هذا وان كان منعا للصغرى الدليل المذكور وهي المساواة ولكنه بظاهره يرجع الى ابداء الفرق بين المطلق والمتجزي في
امكان استنباط حكم المسئلة والاقتدار على تحصيل الظن فيهما وعدمه وهذا خروج عما نحن فيه وهو مقام حجية
ظن المتجزي وجواز العمل به مع انحلال المسئلة دعوى مساواتهما في كونهما ظانين او تساوي ظنهما بحسب المرتبة و
مساواتهما من جميع الجهات ولكن في خصوص هذه المسئلة لا بقية المسائل ولذا قد يورد عليه بمنع المساواة ولكن
في خصوص هذه المسئلة من حيث ملكة الاستنباط لكمال ملكة المطلق ونقصان ملكة المتجزي فتكون الاولى في مرتبة
القوة والثانية في مرتبة الضعف وان كان الاوضح الدفع بمنع كون الكمال والنقصان هنا باعتبار المرتبة من حيث القوة
والضعف بل باعتبار المتعلق وهو المسائل من حيث كونه جميع المسائل او بعضها كالثاني كان ولو مسئلة واحدة
فلو تعلقت قوة الاستنباط بجميع المسائل كانت كاملة وان كانت في حد ذاتها في اضعف المراتب ولو تعلقت ببعضها
كانت ناقصة وان كانت في حد ذاتها في اقوى المراتب فالاختلاف بينهما بحسب المرتبة من حيث القوة والضعف غير لازم
من الاطلاق والتجزي قوله واعترض ايضا بان ذلك قياس غير جائز اه هذا منع لكبرى الدليل ومحصله ان التعدي من
المطلق الى المتجزي في تجويز العمل بالظن بواسطة المساواة المذكورة قياس محرم وطريق دفعه ما اشار اليه المصنف
فيما بعد من انه ليس من القياس بل من اتحاد طريق المسئلتين وهو دليل الانسداد فانه على تقدير تماميته يجري في المتجزي
كما يجري في المطلق قوله ورد بان العلة هي الضرورة والاحتياج اه وبعبارة اخرى المخصص المناط في العمل بالظن
الاجتهادي سقوط اعتبار العلم والاحتياط لما سنقرره وفي هذا الرد منع لكون القدرة بكلا قسميها علة وهو في
محله لان القدرة على ما قيام عليه النظر من شروط وجود الموضوع محققه في الخارج فان القادر على استنباط المسئلة
وتحصيل الظن الاجتهادي يجوز له العمل به لا غير قوله وايضا الاصل حرمة العمل بالظن اه وقد يعارض ذلك بان
الاصل حرمة العمل بالتقليد خرج عنه العامي ومن بحكمه وبقي الباقي ومنه المتجزي وستعرف انه كالمطلق خارج عن الاصل
الاول فبطل التمسك به قوله فبالادلة لانا لان الدليل العقلي على عمل المجتهد المطلق بظنه قائم فيما نحن فيه والمراد
بالدليل العقلي الحكم العقلي القائم من جهة مقدمات دليل الانسداد بتعين الاخذ بمؤدى الاجتهاد مطلقا وتحريره ان
العقل بعد انسداد باب العلم وسقوط اعتبار الاحتياط عقلا في الجملة وشرعا مطلقا يلزم المكلف بالرجوع الى ما
هو اقرب الى العلم مما لا اقسام بحد فوره من التكليف بغير المقدور وهو في حق المجتهد اخذه بمؤدى اجتهاد نفسه لا
اخذه بمؤدى اجتهاد غيره وهو التقليد لان في فتوى الغير واخباره عن اجتهاده من الاحتمالات المبعدة عن العلم ما لا
يجري في مؤدى اجتهاد نفسه واما العامي ومن بحكمه ممن شانه التقليد وان كان الاقرب في حقه ايضا هو الاجتهاد والاخذ
بمؤداه الا انا لو الزمناه عليه يفضي الى محذوري اعتبار العلم والاحتياط من التكليف بغير المقدور ولزوم العسر والحرج المخلين
بنظم المعاش والمعاد فلا يبقى في حقه بعدهما ما يكون اقرب الى العلم الا الاخذ بمؤدى اجتهاد المجتهد وهو التقليد اما
العالم المتجزي فرجوعه الى كل من الطريقين ممكن وهما في اصل احتمال الخطاء في الاجتهاد سيان الا ان فتوى المطلق
بعروض جهة الفتوائية لها يجري فيها من الاحتمالات المبعدة عن العلم زائدة على احتمال الخطاء في الاجتهاد كاحتمال

القائم

الكذب

الكذب والتورية والسهو والنسيان والقصور في النادرية وارادة خلاف ظاهر اللفظ بلا قرينة او مع قرينة خفية
او قرينة مغفول عنها او نحو ذلك مما لا يجري عنده في مؤدى اجتهاد نفسه فيكون ذلك هو الاقرب الى العلم فيتعين
ذلك ان يكون فتوى المطلق في نظره ابعد عن الواقع فيتعين عليه الاخذ بمؤدى اجتهاد نفسه لانه الاقرب الى العلم
الواقع فالمتجزي كالمطلق خارج من اصالة حرمة العمل بالظن بالدليل العقلي اه قوله قلنا الاجماع على اي قدر وعلى
اي حال اه هذا لا يخ عن ضعف لامكان دفعه بان الاجماع منعقد على جواز العمل بظن المجتهد المطلق على الطريقة المرضية
للامام المعصوم والاختلاف المذكور اختلاف في تعيين هذه الطريقة ولا يقدح في اصل الحكم المجمع عليه ويتظاهر
المقام باصالة حرمة العمل بالظن ويقول في منع عمل المتجزي بظنه بانه لا ضرورة في حقه سوغت له العمل بظنه مع وجود
ظن المجتهد المطلق بالطريقة المرضية للامام المعصوم غاية الامر انه في تشخيص هذه الطريقة يتبع دليله المقام على
احدى الطرائق الثلاث في نظره فالاولى في الجواب ان يقال ان القدر المسلم من الاجماع المدعى في هذا المقام انما هو حجية ظن
المجتهد في الكل في حقه وحق مقلديه من العوام ومن بحكمهم من الخواص عن مجوزيه ولهم العمل بهذا الظن بالاجماع وكون المتجزي
من جملتهم اول المسئلة بل موضع خلاف فلا يثبتا وله الاجماع على جواز العمل بظن المجتهد في الكل قوله فان قلت نعم ولكن
ظن المجتهد في الكل اقوى اه نظر السائل في دعوى اقوائية ظن المجتهد في الكل الى كمال ملكته للاستنباط كما ذكرناه
عرفت دفعها بمنع الملازمة بين الكمال والاقوائية وهذا اولى مما ذكره في الدفع من عدم تسليم وجوب متابعة الاقوى
لكونه الى الواقع اقرب ولكن في حق من وظيفته التقليد مطلقا وبهذا ظهر ان النقض بالمجتهدين المطلقين اذا كان ظن
احدهما اقوى ليس في محله اذ اقوائية الظن انما تثمر في حق من وظيفته التقليد والمجتهد ليس منه وان كان ظنه بحسب
المرتبة اضعف لما بيناه في بعض الحواشي السابقة ان الاضعفية بحسب المرتبة لا تنافي الاقربية الى الواقع في نظر الظان
لقلة الاحتمالات المبعدة عن الواقع قوله فهو لا يجامع حصول الظن له اه حصول الظن له في خصوص المسئلة بخلاف
ما فيه لا احراز الاقوائية غير لازم بل يكفي فيه ملاحظة ظنه وظن غيره في وجودهما الذهني والامتناع انما هو في
اجتماع ظنين شخصيين في وجودهما الخارجي في محل واحد كالظنين بطرفي النقيض اذا فرض حصولهما لشخص واحد
قوله مع ان التقليد ايضا ظن اه الاولى ان يقول مع ان التقليد ايضا عمل بالظن ولكنه ظن الغير لانه عبارة عن الاخذ
بقول الغير من غير دليل والمعنى للمقول هنا الا الراي وهو الظن لا غير قوله فالمنكر للتجزي يدعي انه لا يحصل الا من
احاطة اه من الخلط فيه ما لا يخفى لانه عدول عن جواز عمل المتجزي بظنه الى مقام امكان التجزي وعدمه قوله فيتردد له
ودرايته الى خد بحجة على التجزي في الاجتهاد اه لحق منع الدلالة لامكان العلم بشيء من الاحكام وهو ظاهر في الاعتقادات
المطابق فلو اريد به العلم بالحكم الواقعي فهو مفروض الانتفاء في المقام ولو اريد به العلم بالحكم الظاهري بمعنى الحكم الفعلي
الواجب اتباعه شرعا فهو ايضا منتف في حق المتجزي اذ الغرض اثبات كون مؤدى اجتهاده حكما فعليا وهو متوقف على ثبوته
من غير جهة الرواية والا استغنى عن النظر في الرواية واثباته من جهتها ايضا غير ممكن فهو غير عالم بحكمه الفعلي
فلا يشمله الرواية قوله فيها ان صحة اجتهاد المتجزي في المسائل اه هذا التقرير منسوب الى الفاضل الجواد والظاهر
ان مراده بصحة الاجتهاد ترتب الاثار الشرعية التي منها جواز عمله بظنه الحاصل فحاصل تقرير الدور ان جواز عمل
المتجزي بظنه في المسائل موقوف على جواز عمله بظنه في مسئلة جواز التجزي وهو موقوف على جواز عمله بظنه في المسائل
لان مسئلة جواز التجزي ايضا من جملة المسائل المجتهد فيها قوله وفيه ان محل النزاع جواز اجتهاد المتجزي في المسائل
الفرعية اه يمكن دفع الدور على التقرير المذكور من غير حاجة الى التخصيص المذكور وان كان نحوها بان يقال ان نحو العلم

بالظن لكونه حكما شرعيا يتوقف ثبوته بحسب الواقع على جعل الشارع اياه لا على شيء اخر وبطل توهم التوقف في المقدمة الاولى
نعم المتوقف على غير جعل الشارع انما هو العلم بذلك الجواز الثابت في الواقع بجعل من الشارع عنه انه لا يتوقف على الجواز المأخوذ
في مسئلة جواز التجزي التي هي مسئلة اصولية بل يتوقف على الدليل العلمي الناهض على جواز عمل المتجزي بظنه المطلق والمفروض
انه يدعي الجواز عن دليل علمي قام على حكم المسئلة لا مطلقا قوله نعم يمكن ذلك في اثبات اصول الدين اه كانه اشارة الى ما
لعله يتوهم من لزوم الدور في مسئلة اثبات وجود الصانع وغيره مما يتعلق باصول الدين بطريق العقل وتقريره ان اثبات وجود
الصانع موقوف على حجية حكم العقل وحجية حكم العقل موقوف على اثبات وجود الصانع فاثبات وجود الصانع موقوف على
اثبات وجود الصانع وطريق الدفع على ما رامه منع التوقف في المقدمة الثانية فان الموقوف على اثبات وجود الصانع هو حجية
الظن وغيرها من الادلة والامارات الغير العلمية المحتاجة الى الجعل واما حجية حكم العقل فهي ثابتة بالفطرة على معنى انها
ضرورية الثبوت له في نفسه من دون حاجة له الى الجعل على حذو الضروريات الاولية والقضايا التي قياساتها معها والوجدانية
ان حكم العقل لا يكون الا على وجه القطع واليقين ومعناه انكشاف الواقع ولا ريب ان انكشاف الواقع ضروري الثبوت للقطع
واليقين ولا حاجة الى جعل واثبات فتامل ويمكن دفع الدور بمنع التوقف في المقدمة الاولى ايضا فان اثبات وجود الصانع
لا يتوقف على حجية حكم العقل بل على وجود حكمه وهو لا يتوقف على اثبات وجود الصانع قوله ومنها ان اعتماد المتجزي على
ظنه بدليله الظني اه كانه يريد بالدليل الظني القياس الناشي عن المساواة المدعاة بينهما التي مرجعها الى ما ذكر في العلة
وهي القدرة على استنباط المسئلة فان عليتها للاعتماد المطلق على ظنه ظنية لقيام احتمال كون العلة هي القدرة الكاملة
اعني القدرة على استنباط جميع المسائل وبالجملة دليل المسئلة الاصولية قياس ظني واحتمل بعضهم كون المراد به مشهورة
اي حجة المقلدة وهو يعتمد على المقلدين يلزم التعليق بالظن وكونه دورا مبني على اندراج الظن الحاصل من هذا الدليل
الظني في المسئلة الاصولية والظن الحاصل له في جميع المسائل التي منها هذه المسئلة الاصولية وجوابه ما ذكره من ان الظن
الموقوف على الظن في المسئلة الاصولية هو الظن في المسائل الفرعية لا الظن في جميع المسائل حتى المسئلة الاصولية وح لا
يلزم من انتهاء الظن فيها الى القطع دفعا للزوم التسلسل كما ذكره فيما بعد ايضا قوله موقوف على علمه بقبول الاجتهاد التجزية
قد يظهر من تضاعيف ما نقلنا ان عبارة قبول الاجتهاد التجزية قد تطلق على قبوله الامكاني للتجزية وقد تطلق على قبوله الشرعي
لها على معنى كون ظن المتجزي على تقدير حصوله جائز العمل شرعا والظاهر ارادة المعنى الثاني لوضوح عدم التوقف على الاحتمال
الاول او ارادة في المقدمة الاولى والاخرى في المقدمة الثانية فان كلا من العلم بالقبول الامكاني والعلم بالقبول الشرعي يجامع الشك في
الاخير بل الظن بعدمه بل العلم بعدمه ايضا قوله ان كان يقتضي بالظن اه وهو الاظهر نظرا الى ذكر هذا العطف في المقدمة
الثانية التفاتا الى ما هو الضابط في انتاج القياس المنتج للدور وهو ان يكون الموقوف عليه المأخوذ في الكبرى عين ما هو
الموقوف المأخوذ في الصغرى والعينية على تقدير كون العطف للتفسير منتفية الا ان يوجه بان المراد بظنه في المقدمة الاولى
خصوص الظن في المسائل الفرعية والدليل الظني ظن في المسئلة الاصولية وبظنه في المقدمة الثانية ما يعم الظنين و
حاصله انه يعم المعطوف والمعطوف عليه ولكنه بعيد وكون العطف للتفسير ليس بذلك البعيد قوله فلا مغايرة بين الموقوف
والموقوف عليه اه فان كلا من الموقوف والموقوف عليه عبارة عن العلم بجواز العمل بالظن في المسئلة الاصولية وهذا بحسب
الصورة وان كان من توقف الشيء على نفسه الا انه ليس من الدور المصطلح لعدم كونه نتيجة مستحصلة من القياس الدوري فيكون
كدعوى توقف شيء على نفسه من غير جهة توسيط الزام الخصم على بطلان مذهبه من حيث استلزامه المحال فلا يكون مسموعة قوله
فلا نسلم التوقف اه لوضوح عدم توقف العلم بجواز العمل بالظن في المسئلة الاصولية على العلم بجواز العمل بالظن في الفروع بل

يتوقف

يتوقف على دليله ولو فرض اتحاد الدليل على جواز العمل بالظن في الاصول وفي الفروع معا كان الدور المتوهم معيا توقفيا
قوله وكذا لو اريد التجزي في كليهما اه في المسئلة الاصولية وفي الفروع وكذا لو كان كناية عن مجموع الوجهين معا اعني نفي
المغايرة بين الموقوف والموقوف عليه بالنسبة الى الجزء الاول ومنع التوقف بالنسبة الى الجزء الثاني قوله فلا انتفاء للتوقف
في المعطوف وينتفي المغايرة في المعطوف عليه اه فانه يرجع الفرض بالنسبة الى المعطوف الى القول بان العلم بجواز العمل
بالظن في المسئلة الاصولية يتوقف على العلم بجواز العمل بالظن في الفروع وبالنسبة الى المعطوف عليه الى القول بان العلم
بجواز العمل بالظن في الفروع يتوقف على العلم بجواز العمل بالظن في الفروع قوله وان اريد التجزي في الاصول فبالعكس
اي ينتفي المغايرة في المعطوف ولا نسلم التوقف في المعطوف عليه قوله ويظهر مما ذكر حكم ما لو اريد كلاهما اه اي اريد
من قبول التجزية في الموقوف عليه كلا من التجزي في الفروع والتجزي في الاصول فانه بالنسبة الى المعطوف عليه يرجع الى ان
يقال ان العلم بجواز العمل بالظن في الفروع يتوقف على العلم بجواز العمل بالظن في الفروع وبالنسبة الى المعطوف يرجع الى
ان يقال ان جواز العمل بالظن في الاصول يتوقف على العلم بجواز العمل بالظن في الاصول قوله من جهة افهامهم الناشية عن
لزوم التكليف بما لا يطاق اه ظاهره بل صريحه كون مستند اجماع العقلاء واهل العدل استقلال عقولهم بقبح التكليف
بما لا يطاق اللازم من عدم حجية الظن فيخدشه ان هذا المستند انما يتم بمقدمات الانسداد لا بغير عن التمسك بالاجماع فيبعد بذلك
حمل كلام المستدل على ارادة هذا المعنى قوله من حيث انه ظن تبراه اي من غير مدخلية لخصوصية الظان فيندرج فيه ظن
مجتهد اخر بالقياس الى من يقلده وان كان مجتهدا مطلقا نظرا الى ان مرجع التقليد الى العمل بظن المجتهد المقلد ومحذور
التكليف بما لا يطاق يندفع بكل من العمل بظن نفسه والعمل بظن غيره فلم يتعين عليه بهذا الدليل العمل بظنه قوله لكنه يكفينا في
هذا المقام اه فان غرض المستدل اثبات جواز عمل المجتهد بظنه لا تعينه حيث استدل بالاجماع للاخراج عن اصالة الحرمة
والظاهر ان الاخراج عن الحرمة لا يوجب الا الجواز الذي يرجع الى التخيير بين العمل بظن نفسه والعمل بظن غيره قوله مع انه يمكن ان
يقال اه يعني يمكن اثبات التعيين بانضمام مقدمة قبح ترجيح المرجوح على الراجح الذي هو ايضا من اجماعيات العقلاء باعتبار
استقلال عقولهم بالقبح والظاهر ان نظره في الارجحية الى كون ظن نفسه اقرب الى الواقع لما لا يجري فيه من الاحتمالات المبعدة
عن الواقع ما يجري في ظن غيره على ما بيناه سابقا قوله وتقريره على طريقتهم في فهم مطالبهم اه كانه اراد بهذا التقرير
دفع ما تقدم في تقرير الاشكال من عدم كون حجية ظن المجتهد من المسائل المسئول عنها عن ائمتنا عليهم السلام بمنع انتفاء
الاجماع الكاشف عن موافقة الحكم المجمع عليه لرأيهم ع على سبق السؤال عنهم ولا يعتبر في الحكم المجمع عليه بهذا الاجماع كونه
من المسائل المسئول عنها عن ائمتنا عليهم السلام وحاصله ان المعتبر في الاجماع الكاشف كون انعقاده بحسب الواقع عن مستند
يرجع الى الامام المعصوم ولو كان فعلا له او تقريرا منه فلا يعتبر كونه عن نص لفظي وعلى تقدير كونه عن النص اللفظي لا يعتبر
فيه سبق السؤال وعلى جميع التقادير لا يعتبر في الاطلاع عليه ولا حصول الكشف بسببه سبق العلم بمستنده المفروض حصوله
بحسب الواقع ولكن لا يذهب عليك ان ظاهر سداد العبارة في تقرير الوجه الاول من الاجماع يعطي كون المراد به خصوص الاجماع
المتحقق بين الصحابة والتابعين وساير اصحاب الائمة عليهم السلام وبهذا يفرق بينه وبين الوجه الثاني ولذا فرضه متحققا
بين العلماء اعم من الاصوليين والاخباريين لئلا يقدح الاختلاف في الطريقة في كون المسئلة المشتركة بين الفريقين اجماعية
والقدر المشترك جواز عمل المستنبط المطلق القادر على تحصيل كل الاحكام وعمل ما يبنيه على الفهم الغير العلمي سواء كان
مجتهدا اصوليا او عالما اخباريا فتدبر قوله واما ثالثا فلامكان ارادة الاضطرار والاحتياج من الضرورة اه هذا
اظهر المحامل في دعوى الضرورة وذلك لان العمل بالظن الاجتهادي لا يتعين الا بعد فحص المناص فيه ولا يحصل المناص الا

بعد

مبحث التقليد

بعد ابطال التقليد وهو لا يتم الا في حق المجتهد المطلق لان دليل ابطاله على ما زعموه منحصر في الاجماع ولا اجماع في حق
المتجزي فلم ينحصر المناص في حقه ليضطر الى العمل بظنه هذا على مذاقهم واما على ما قررناه سابقا من ابطال احتمال
التقليد في مادة كون الظن الاجتهادي الملحوظ بلا واسطة اقرب الى الواقع من الظن الاجتهادي المأخوذ بالواسطة
من جهة طرو جهة الفتوائية فالتفاوت الحاصل في انحصار المناص بالنسبة الى المطلق والمتجزي مفقود التقليد لغة جعل
القلادة ماه يقال قلده قلادة اي جعلها في عنقه وقد استعمل في العرف عاما وخاصا مطلق جعل الشيء في العنق ومنه
تقليد الهدي وقلدته السيف وقلدته الدعاء وقلده القضاء في كلام الفقهاء لو قلد المغضوب القضاء وفي حديث الخلافة
فقلدها رسول الله عليا [illegible] جعلها في رقبته وكان النظر في الاستعارة الى المادة بمناسبة ان القلادة الحقيقية كما انها
لازمة للعنق والرقبة فكذلك هذه الاشياء ايضا بصيرة لازمة له ولمناسبة هذا المعنى ايضا المعنى الاصطلاحي الاصولي و
المتشرعي الاتي في التقليد لان المقلد بالتزامه بفتيا وفي المجتهد يجعلها كالقلادة في عنقه ولو قلت قلدت المجتهد مريدا به
المعنى المذكور كان تقديره جعلت فتاويه قلادة في عنقي وامكن كون معناه جعلت ما لعمله من خالية من المؤاخذة والعقوبة
وعدم الوصول الى درجة القبول من جهة عدم مطابقة الواقع في كثير من موارد الفتوى على فرض التقليد في عنق المجتهد
قوله هو العمل بقول الغير من غير حجة واجزاء هذا التعريف ثلاثة منها العمل الذي هو جنس التعريف به كما في كلام جماعة
وقد يعبر عنه بالاخذ كما في كلام غير واحد وقد يعبر ايضا بالقبول كما في كلام اخرين والذي يظهر من كلماتهم في تضاعيف
مباحث التقليد ان هذه الالفاظ ترد في كلامهم لمعنى واحد متفق عليه عند الكل فتريهم انهم في شرح هذا التعريف يعبرون
بكل من هذه الالفاظ مكان الاخر بل في شروح ما اخذ فيه العمل يعبر عنه تارة بالاخذ كما في كلام صاحب [illegible] وغيره واخرى
بالقبول كما في محكي الاحكام والنهاية فيراد من العمل ما يراد من الاخذ والقبول وهو الالتزام بثبوت نفس والتدين بمؤداه
حكم الله الفعلي لا الحركات والسكنات الخارجية التي تتحقق في فعل العبادات والمعاملات وضعها على طبق الفتوى فحمل
العمل في تعريف من عبر به على هذا المعنى فرارا عن ارجاع القبول اليه لكون المعنى المراد منه الالتزام المستتبع للعمل بعيدا بعد
جعل المسألة في معنى التقليد باعتبار الاختلاف في التعبير حسبما ذكرناه خلافية حيث ثم نتيجة جعل من ساطلين اهل الفن
على الخلاف فيه ومقام الكلام في تحقيق هذا المقام يطلب من التعليقة ومنها قول الغير والمراد بالقول اللفظي الذي
اذا صدر من الفقيه يقال له الفتوى بل الحكم الذي اخبر به الغير الذي هو المفتي واطلاق القول في كلام الفقهاء والاصوليين
على هذا المعنى شايع يقال هذا قول فلان وقول فلان كذا وفلان قال بكذا فالمقلد هو الذي يأخذ في المسائل
بالاحكام التي اخبر بها الغير حقيقيا كانا وعاما في اصول او في فروع سواء كان الاخذ مجتهدا او غيره فالصور ثمانية
منها من غير حجة اي من غير دليل والضمير المجرور في الظرف المتقدم ظاهر في العود الى القول مع كون الظرف المذكور
محل التعلق على الحالية للعمل فيكون التقدير ان التقليد هو العمل بقول الغير حال كونه حاصلا بغير دليل على القول ضعيف
ان المقلد في المسائل يأخذ بالحكم الذي قال به غيره ويعتمد على قول ذلك الغير من غير رجوع منه الى دليل ذلك القول
الذي هو مستند القائل به حتى انه لو سئل عن وجه عمله واخذه علله بانه قول فلان ومن ذلك اخذ الدليل المعرف المفرد
للمقلد بعبارة ان هذا ما افتى به المفتي وكلما افتى به المفتي فهو حكم الله في حقي وخرج بالقيد المذكور الاخذ بقول الغير
من حجة عليه بالخصوص كما يتفق للفقهاء في المسائل الخلافية حيث يختار المتأخر قول المتقدم لمساعدة دليل عليه
فان هذا اخذ بقول الغير لا لانه قول الغير بل لمساعدة الدليل عليه هذا هو الذي قصد اخراجه من التعريف لا غير واما [illegible]
باخذ العامي من المجتهد بدعوى انه دليل وهو القياس المذكور لان هذا الدليل دال على حكم المسألة بالخصوص ثم استعمل

المجتهد عند استنباط الحكم الشرعي بما هو دليل على اعتبار قول المفتي وحجية فتواه ووجه الالتزام بحكم الكلية الكبرى يقتضي كون
الحكم المفتى به حكما فعليا في حقه يجب عليه التدين والالتزام به على انه من دين الله كما كان حكما فعليا للمجتهد المستنبط له من
الدليل الخاص به قوله كاخذ العامي والمجتهد بقول مثله اه ذكر ذلك تبعا لجماعة كالعلامة والعضدي والامدي وبينا وعلى
توهم عود الضمير المجرور في الظرف المقدر الى العمل فان التعريف على هذا التقدير لا ينطبق الا على اخذ العامي من مثله واخذ
المجتهد من مثله او من العامي في الفروع او الاصول ويخرج عنه اخذ العامي من المجتهد في الفروع بل الاصول بناء على جواز
التقليد في اصول الدين لقيام الدليل فيهما على جواز الاخذ واما على ما وجهناه في الحاشية السابقة كما هو الاظهر فينبغي ادراج
الاقسام الثمانية ولا يخرج عنه القسمان الاخيران فكل تقليد على وجه الحقيقة غاية ما هنالك ان في بعضها مشروع لقيام
الدليل على جوازه وفي الباقي غير مشروع لعدم الدليل على جوازه وعلى هذا فما في كلام القمي من ذكر رجوع العامي الى المفتي في
عداد ما خرج عن التعريف غير سديد بل قوله وعلى هذا فلا يكون الرجوع الى الرسول تقليدا اه مع عدم كون الامثلة المذكورة مما يد
رجوع العامي الى المفتي تقليدا واضح لكنه على ما زعمه تبعا للجماعة في ارجاع القيد لكون الاخذ والعمل في كل الدليل دل على الجواز [illegible]
واما على ما وجهناه فوجه خروج الاول انه اخذ بحكم الله الواقعي من جهة علمه وهو نفس قول الرسول الذي هو من السنة ونفس
الاجماع الذي هو من الادلة ووجه خروج الاخيرين ان الحكم المشهود به لا يقال عليه في العرف انه قول الشاهد فان قول فلان يطلق على
مختاره في مسألة علمية كما يقال قول الشيخ في المسألة الفلانية كذا وقول السيد كذا وبالجملة رجوع القاضي الى الشاهد واخذه
بشهادته يخرج بقيد قول الغير وكذا الكلام في رجوع المفتي في المسائل الى الراوي واخذه بالرواية ويمكن استناد خروج ذلك بالقيد
الاخير لان نفس الرواية حجة على الحكم المستفاد منها قوله والمناص عنه ان يجعل التقليد هنا مجرد الاخذ بقول الغير مع قطع النظر عن
القيد ان هذا التكلف مع الاشكال الباعث عليه من مفاسد ارجاع الضمير الى جنس التعريف واما على ما وجهناه فلا اشكال
اصلا ولا حاجة الى تكلف تجريد معنى التقليد في عنوان المسئلتين عن قيد من غير حجة فان كلا منهما اخذ بقول الغير من دون
حجة على القول على وجه يكون الوسط الذي يحتج به الاخذ في اخذه هو كونه قول فلان ووجه الفرق بينهما بالقول بالجواز في
الفروع وعدم الجواز في الاصول هو قيام الدليل على الجواز في الاول وعدم الجواز في الثاني ومن مفاسده ما صنعوه ايضا جعل
الاخذ ممن قام الدليل على جوازه اصطلاحا جديدا كما ان من مفاسده ايضا الاشكال الاخر الذي اشار اليه بقوله ثم يشكل المقام
الخ فان التقليد في جميع موارده على ما وجهناه لمعنى واحد واختلاف افراده في الحكم من حيث الجواز وعدمه لا يوجب تعدد الموضوع
ليتشابه الالتزام بتعدد الاصطلاح وقولهم بجواز التقليد في الفروع في مقابلة عدم جوازه في الاصول ارادوا جوازه
على وجه القضية المهملة لا المحصورة الكلية فلا ينافيه قولهم عند التفصيل بعدم جواز تقليد غير العادل وغير الاعلم
او الميت وما اشبه ذلك قوله الا ان يقال اعتمدوا في التقييد [illegible] حاصله ان كلامهم وان كان مطلقا في العامي الا ان المراد
به خصوص العامي الملتفت الذي زال عنه الغفلة بالمرة من باب ذكر المطلق وارادة المقيد فالدليل على التقييد قاعدة قبح
الظلم ووجوب العدل عليه تعالى فانها تقتضي خروج العامي الغافل الاخذ من مثله عن التقليد بالاصطلاح الاول لكونه
اخذا ممن قام الدليل على جواز الاخذ منه في حقه وهذا ايضا من مفاسد ما صنعوه مع تطرق المنع من قيام الدليل
على جواز الاخذ هنا [illegible] وجهه بما لا مزيد عليه في تضاعيف مسألة الجاهل في العبادات قوله المشهور عدم جواز
التقليد في اصول الدين اه وادعى العلامة في الباب الحادي عشر والشهيد في شرحه اجماع العلماء كافة عليه وعن المبادي
ايضا الاجماع عليه [illegible] اجماع المسلمين وعن العضدي اجماع الامة على وجوب معرفة الله وقالوا انها لا تحصل
بالتقليد [illegible] الاجماعات مع وجود الخلاف في المسألة على عدم الالتفات اليه لشذوذه [illegible] ولحوقه بالاجماع

قوله ان كان معناه يجوز الاخذ بقول الغير اه هذا هو المتعين وبالجملة لا ينبغي التشكيك في ان المراد به معنا المفروض
كما اشرنا اليه في الحواشي السابقة وهو الاخذ بقول الغير من غير حجة يحتج بها على هذا القول بان ياخذ المكلف اصول
عقائده كوجود الصانع ووحدانيته وصفاته الثبوتية والسلبية وعدله ونبوة نبينا صلى الله عليه وآله وامامة
الائمة عليهم السلام والمعاد بقول الغير ويعول عليه لا على حجة يحتج بها ودليل يستدل به عليه كما في الفروع والا لم
يكن تقليدا بل اخذا فيها بالنظر والاستدلال كما اشار اليه العضد قوله اذ المعتبر في الاصول هو الاذعان والاعتقاد اه
وفي كلام بعض الفضلاء دعوى الاجماع على ان الايمان لا يتحقق بدون الاذعان فمراد مجوزي التقليد ما يوجب الاعتقاد
لا ما يتبع تعبدا وهو الظاهر من عبارة العدة عند الاستدلال على العفو عن خطاء المقلد في تقليده بقوله اني لم اجد احدا
من الطائفة ولا من الائمة قطع موالاة من يسمع قولهم واعتقد مثل اعتقادهم وان لم يستند في ذلك الى حجة عقل او
سمع شرعي بل صرح به جماعة منهم بعض مشايخنا قدس الله ارواحهم قائلا في الفرق بين التقليد في الفروع والتقليد في الاصول
بانه لا يعتبر في الاول حصول الظن فيعمل المقلد مع كونه شاكا وهذا غير معقول في اصول الدين التي يطلب فيها الاعتقاد
انتهى وبعضه هذا كله خروج الاصل بقول الغير مع الشك في حقيته وبطلانه عن معقد كلامهم على معنى اطباقهم على
عدم كفاية التقليد بهذا المعنى قوله اذ حصول الظن واليقين في قول شخص ليس من الامور الاختيارية اه يندفع بان
تحصيل احدهما باعمال اسبابه من الامور الاختيارية ومن جملة اسبابه الرجوع الى الغير للاخذ بقوله بشرط افادته
الاذعان والاعتقاد فلا حاجة الى تكلف ما تكلفه قوله والقول بجواز التقليد مع عدم حصول الظن بالخصوص اه
قد عرفت عدم امكان القول بذلك بالنظر الى اطباقهم على عدم كفاية التقليد بدون حصول الظن بحقيقة المقلد عنه من
قول الغير قوله وان كان معناه يجوز العمل بالجزم اه قد عرفت مما قررناه ان جعل ذلك احتمالا في التقليد بالمعنى المبحوث
عنه غير سديد بل المص ايضا يستظهره بعيد خلاف ذلك ويشير الى وجه الاستظهار عند شرح عبارته في ذلك الشرح
قوله اذ لقائل ان يقول بعدم لزوم القطع مطلقا وعدم جواز التقليد معا اه حاصله منع الملازمة على القول بعدم اشتراط
القطع بتجويز الاكتفاء بالظن التقليدي لجواز ان يكون المراد به الظن النظري وهو الحاصل بالنظر والاستدلال
وقد يمنع الملازمة بين اشتراط القطع ومنع التقليد ايضا بدعوى ان النسبة بين التقليد في اصول الدين والعمل
بالظن فيها عموم من وجه لافتراق الاول في التقليد المفيد للقطع والتقليد الغير المفيد له وللظن في افتراق الثاني في الظن
النظري ولكن يمكن دفع المنعين معا بان الكلام في افتراق العنوانين واجتماعهما بحسب القائل لا باعتبار المفهوم بان نفي
ان من جوز للعلماء والمجتهدين العمل في اصول الدين بالاجتهاد الظني والاخذ بمؤديات الادلة الظنية فقد جوز للعوام ايضا
التقليد الظني فيها ومن لم يجوز الاول لم يجوز الثاني ولم نقف في العلماء على من جوز الاول ومنع الثاني ولذا قد يقال
في بيان الضابط الكلي ان المسئلة التقليدية هي المسئلة الاجتهادية ومعناه ان كل مسئلة يجوز فيها الاجتهاد واعمال
الامارات الاجتهادية الظنية يجوز فيها التقليد والا فلا فالاول للمجتهدين والثاني للعوام وقضية ذلك ثبوت الملازمة
بين اشتراط القطع في اصول الدين ومنع التقليد فيها وكذا الملازمة بين تجويز التقليد ومنع اشتراط القطع قوله
او انه قد يحصل القطع مع التقليد على الاصطلاح الاخر اه وهو اصطلاح المنطقي في التقليد المقابل لليقين وهو
الاعتقاد الجازم المطابق الذي يزول بتشكيك المشكك وهذا الطريق اخص من منع الملازمة بين اشتراط القطع ومنع التقليد
فان الاعتقاد الجازم الحاصل من قول الغير كما يتفق في بعض الاحيان كما لو كان الغير من العلماء الفضلاء الثقات ومحال
للاعتماد بقطع وتقليد على الاصطلاح المذكور وسند المنع ما احتمله في محل النزاع من ارادة جواز العمل بالجزم المطابق للواقع

الغير الثابت ولقد زيفناه سابقا قوله فلم لا يكون ذلك في فهم ادلة الامامة او النبوة مع عدم التقصير معذورا اه
ويحتمل ان القاصر في المعارف لا تكليف له فيها اصلا بل هو من المرجين لامر الله كما التزم به الشيخ في العدة على ما حكي لئلا
يلزم التصويب الباطل وهو مطلوبية عقايد القاصرين من الكفار الناشئة عن اتباع اسلافهم من الاباء والامهات وغ
بالتامل في ذلك يظهر عدم جريان مقدمات دليل الانسداد في اصول العقايد لعدم التكليف بالواقع في القاصرين الغير
المتمكنين من العلم به قوله فكيف يقال ببطلان العقايد والاعمال لكافة الناس في سالف اعمارهم اه وجب تخصيصه بالعقايد
الحقة لبطلان التصويب كما اشرنا اليه ويأتي تفصيله في محله ان شاء الله قوله وكل ميسر لما خلق له اي لاجله وميسر من
التيسير بمعنى التسهيل وهذا مضمون مورود في الروايات ومعناه ان كل احد سهل له ما خلق لاجله وحاصله ان التكليف
في الاصول والفروع انما هو بما دون الطاقة على وفق قوله لا يكلف الله نفسا الا وسعها وقيل في شرح الحديث ان ميسر
بمعنى مهيأ او التهيؤ هو الاستعداد فيكون المعنى ان كل مستعد لشيء خلق لاجل ما يستعده فمن يستعد لتحصيل العلم
بالنظر خلق لاجل ذلك ومن يستعد لتحصيلها بطريق الاجمال او التقليد او ظنا او غير ذلك خلق لاجله وهكذا وفيه
نظر فانه صرف للحديث الى خلاف ظاهره فان ما خلق الخلائق لاجله بمقتضى الايات والروايات بل الاجماع والعقل يكون
الواحد ولا يتعدد باختلاف الاستعدادات وهو معرفة الله سبحانه كما نطق به قوله تعالى وما خلقت الجن والانس
الا ليعبدون اي ليعرفون وظاهر الحديث ان يكون كل احد مهيئا لمعرفة الله على الوجه الذي طلبه الله سبحانه واراده
فالحديث على خلاف مدعاه ادل كما لا يخفى قوله ويكتفي بالظن اذا لم يمكنه تحصيل الجزم اه في كل من الاكتفاء بالظن وبالجزم
المطلق ان اراد به ما يعم الجهل المركب نظر بل منع بل الحق في صورة عدم التمكن الا من الظن الوقف عن الاقرار بالمظنون ان كان
كما يشير اليه ما في رواية من قوله ع لو ان الناس اذا جهلوا وقفوا ولم يجحدوا لم يكفروا نعم قد يقال الحق رجوع الجاهل بحكم
المسئلة من الاصول الى العالم وقد وجد العالم منه التمكن من تحصيل الظن بالحق ولم يخف عليه فضا نظره الظني الى الباطل
فالبعد وجوب اللزوم بتحصيله لان انكشاف الحق ولو ظنا اولى من البقاء على الشك وهذا يقتضي ان يكون البقاء على الشك
اولى من التدين بالباطل ظنا او جزما قوله وان تخير احدهم من التقليد هو تقليد المجتهد الكامل اه كانه تعريض على القايلين كما
اشار اليه بقوله نظير التقليد في الفروع وان كان اطلاق الاكثر واطلاق ادلة مجوزيه يوهم خلافه ويساعده عليه الضابط
الكلي الذي قررناه سابقا من ان المسئلة المقلد فيها هي المسئلة المجتهد فيها بالبيان المتقدم على كل تقدير فلا بد من تخصيص
التقليد في الحق لان الذي لا يثبت الا بالرجوع الى اهل الحق ضرورة ان المبطلين الناظرين في المسئلة لا يجيز فيها الرجوع الى
اهل الباطل قوله فانه تقوده الى الشكر وهو محض حصول التقرب اه الاولى ان يقال ان المحافظة على النعم عن الزوال
في الدنيا في محل الاحتمال والعلل النفس عن العقوبة المحتملة في دار الاخرة كافية في حصول الفائدة ودعوها الى الشكر وهو
عدم استقلال العقل في الاخرة بكيفيتها مع ما شعر فانه يكفي في حصول الخوف وتجويز العقوبة احتمالها وهو فاتحة
قوله لا يحتاج في اثبات مطلق المعاد الى الشرع والعقل حاكم به اه اراد بذلك ما قرره بعضهم من انه لولا المعاد لضاع عمل
العاملين وضاعت حقوق المظلومين ولساوى اشقى الاشقياء افضل الانبياء والمعروض انه ليس في الدنيا ما يصلح للجزاء
مع ان اقبالها على الفجار بعبدا واعراضها عن الاخيار وكونه جسمانيا باعتبار كون الجسم مباشرا للطاعات والاثام ثم
فيحصل الدعوى بين العلم بالصدق ووجوب النظر اه فيه منع واضح فان وجوب النظر في المعجزة وان كان يتوقف على صدق
الرسول ولكن صدق الرسول الذي يتوقف عليه ومنه يعلم ما في قوله فيلزم توقف العلم بالصدق على العلم بالصدق وان كان
مبناه على توهم توقف وجوب النظر في المعجزة على العلم بصدق الرسول نفسه ولا منع توقف نفس وجوب النظر في

المعجزة عليه بل الموقوف عليه انما هو العلم بوجوبه وثانيا منع توقف العلم بالتصديق على وجوب النظر بل انما يتوقف على نفس
النظر ويكفي في حصوله عروض خوف العقوبة على الترك للنفس الحامل له على النظر وان لم نقل بحكومة العقل قوله وهو ايضا
في نفس الاستدلال لان الوجوب لو كان بالشرع لتوقف على العلم بصدق الرسول اه فيه منع التوقف في المقدمتين معا اما في
المقدمة الاولى فلما ذكرنا في الحاشية السابقة من ان وجوب النظر لا يتوقف على العلم بصدق الرسول بل على نفس صدق الرسول و
اما في المقدمة الثانية فلما ذكرناه ثمة من ان العلم بصدق الرسول لا يتوقف على وجوب النظر بل على نفس النظر قوله وان كان متوقفا
على نظر اخر وهو الاستدلال على وجوب الاستدلال في معرفة الله اه فيه منع هذا التوقف ايضا فالاولى في الدفع على التقرير المذكور
ان يقال بمنع توقف وجوب النظر في معرفة الله على النظر في دليل وجوب النظر بل انما يتوقف على وجوب ازالة الخوف على النفس او
على وجوب معرفة الله المتوقف على وجوب شكر المنعم فان وجوب المقدمة يتوقف على وجوب ذي المقدمة لا غير نعم انما يتوقف
عليه العلم بوجوب النظر في معرفة الله وهو ليس من جملة النظر في معرفة الله لكونه نحوه غير من وجه غيره ولا انه من مقدماته لانه يجب
بوجوبه قوله والتحقيق فيه انه لا يكفي فيه مجرد حصول العلم بل لا بد من عقد القلب اه والتحقيق فيه ان اصول الدين لا يطلب فيها عمل
بالذات بل المطلوب بالذات فيها الاعتقاد مع التدين بالمعتقد وهذا ليس بعين الاعتقاد ولا من لوازمه ولا من ملزوماته بل قد
يجتمعان وقد يفترقان فان الاعتقاد اذعان للواقع والتدين بالمعتقد طاعة نفسانية تشبه طاعة الجوارح في العمليات فمعنى
الاطاعة في كل شيء بحسبه ففي العمليات عبارة عن عمل الجوارح وفي العلميات عبارة عن عمل القلب وهو الانقياد والقبول الذي
يكشف عنه الاقرار باللسان تارة والعمل بالاركان اخرى ولا ريب ان كلا منهما من الاسلام والايمان ولا يكفي فيهما مجرد الاعتقاد
والاذعان ولذا حكم في الشرع بكفر ابليس وفرعون وكثير من الكفار والمشركين وهو الذي يعبر عنه في الاخبار وكلام العلماء الاخيار
بكفر الجحود وبلفظ الكفر باعتبار معناه اللغوي وهو الستر قوله كما نطقت به الايات اه كما قال تعالى في سورة النمل فلما جاءتهم اياتنا
مبصرة قالوا هذا سحر مبين وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم ظلما وعلوا فانظر كيف كان عاقبة المفسدين وفي هذه الاية دلالة واضحة
على ما ذكرناه من عدم كفاية مجرد الاذعان واليقين في انعقاد الايمان ولا الاسلام بل لا بد معه من التدين بالمتيقن الذي هو الانقياد
القلبي والقبول النفساني الذي يكشف عنه الاقرار باللسان تارة والعمل بالاركان اخرى قوله وذهب بعضهم الى امر خامس اه كما
عن ابي علي الجبائي وابي هاشم واكثر معتزلة البصرة فذهبوا الى انه عبارة عن جميع افعال الجوارح من فعل الواجبات وترك المحرمات
قوله وعلى هذا فالايمان اما مشترك بين هذه المعاني اه اي المعاني الخمس وهي الطرفان المذكوران الاعلى والادنى والثلاث
المتوسطات التي اشار اليها فيما بعد بقوله والاوساط فرق تلك الى اخر ما ذكره والحق ان الايمان في الوضع الشرعي على ما يقتضيه
الجمع بين الايات والروايات واطلاقات اهل الشرع والمتشرعة حقيقة في القدر المشترك بين ما عدا المعنى الخامس من الاربع
الاولى وهو التصديق الجازم بالعقايد الحقة المنبعث عن التكلف بتحصيلها مع التدين بها كائنة ما كانت ويندرج فيه
التصديق بجميع ما جاء به النبي تفصيلا ومنها امامة الائمة الاثني عشر وضروريات الدين والمذهب ممن اطلع على الضرورة
فيهما او اجمالا ومنه كل ما يحتمل او يعلم فيما بعد بكونه مما جاء به النبي باتفاق ان يظفر فيه بطريق علمي ضروري او نظري و
كذلك تفاصيل احوال المعاد ومن مقتضيات الايمان بالمعنى المذكور ولوازمه الشرعية العزم على فعل الواجبات مطلقا وترك
المحرمات كذلك وعدم الاخلال بشيء منهما بل العزم على فعل المندوبات وترك المكروهات والمواظبة عليها بقدر الامكان
مع التخلي عن الاخلاق الذميمة القبيحة والتحلي بالاخلاق الممدوحة الحسنة والاختلاف بين المعاني الخمس انما نشأ من اختلاف
حالات المكلفين في المحافظة على اللوازم كلا او بعضا وعدم المحافظة عليها كذلك ومما يدخل في الايمان بالمعنى المذكور
التصديق بوعده تعالى في الطاعات ووعيده على المعاصي وكونه تعالى صادقا في وعده ووعيده وقادرا على فعل ما وعد

وما اوعده من فروع هذه التصديقات مع التصديق بما جاء به النبي التصديق بالذنب على ان مخالفة الرب فيما امر او نهي وكونه
خروجا عن طاعته والتصديق بانا اه من كونه حاجبا بينه وبين الرب مبعدا عن ساحة رحمته ونعيمها موجبا لسخطه وغضبه وسببا لـ
عقوبته قوله او حقيقة في بعضها ومجاز في الاخر اه لا يبعد المجاز الا في المعنى الخامس الذي جعله الادنى مما اقتضاه اطلاق
الاخبار وهو مجرد التلفظ بالشهادتين من دون اذعان بمفادهما فان هذا الاطلاق على تقدير وجوده في الاخبار مبني
على ضرب من التنزيل نظرا الى ان المتلفظ بهما في حكم المؤمن من حيث حقن دمه واحترام ماله وطهارة بدنه وحلية نكاحه
خصوصا من يرجى في حقه الانتهاء بالاخرة الى الاذعان بالمعارف الحقة مستجمعا لجامع الشروط المذكورة في العبادة واما
المعنى الرابع الذي هو ثالث الاوساط فربما يدخل في الوهم مجازيته ايضا نظرا الى سلب اسم المؤمن في جملة من المعاصي
عن المباشر للمعصية ومن ذلك النبوي المروي مرسلا لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن ونحوه ما ورد في شارب
الخمر حين يشرب وفي السارق حين يسرق وفي معناها ما ورد في تارك الصلوة وفي تارك الحج وفي مانع الزكوة من انه كافر
ويدفعه ان النفي في الاخبار المشار اليها محمول على المبالغة في ضعف الباعث على انطفاء نوره بغلبة نار الشهوة وهوى
النفس على العفة والخوف والحياء من الله سبحانه الزاجر عن الاقدام على ركوب المعاصي لا نفي حقيقة الايمان والاظهر
حملها على نفي الايمان بالمعنى الذي جعلناه في ذيل الحاشية المتقدمة من الفروع اعني التصديق بالعقوبة واستحقاقها
على معنى خلو المدركة عن التصديق الفعلي ولو لاعتبار خطوره الغفلة والذهول حين الاشتغال من جهة اشتعال نار الشهوة
كما يشهد ذلك في الحسنة المروية عن ابي الحسن الكاظم ع فمن لم يندم على ذنب يرتكبه والحديث طويل وفيه قوله ع فمن لم يندم
على ذنب يرتكبه فليس بمؤمن الى ان قال ع فما من احد يرتكب كبيرة من المعاصي وهو يعلم انه سيعاقب عليها الا انه ندم على
ما ارتكب ومتى ندم كان تائبا مستحقا للشفاعة ومن لم يندم عليها كان مصرا والمصر لا يغفر له لانه غير مؤمن بعقوبة ما
ارتكب لو كان مؤمنا بالعقوبة لندم الخ وعلى المعنى المذكور يحمل اطلاق الكافر في الاخبار المشار اليها وعلى تارك جملة من الفرائض
وربما يحمل هذا الاطلاق على الحقيقة اذا كان الترك على وجه الانكار لرجحان الفعل ومرجوحية الترك الراجع الى تكذيب
الرسول فيما جاء به من الفرائض والسنن وربما يحتمل كون نفي الايمان فيما تقدم منزلا على صورة الانكار والتكذيب
ايضا جمعا بين الادلة قوله وهذا هو اطلاق اكثر الامامية اه يعني ان اكثر الامامية على جعل الايمان عبارة عن مجرد
التصديق بالعقايد الحقة حملا للايات والاخبار الدالة على اشتراطه بفعل الفرائض وترك المعاصي وتهذيب
الاخلاق ونحو ذلك على مراتب كمال الايمان كما نسبه اليهم المجلسي ايضا في بعض تعليقاته وذكر انهم بذلك جمعوا بين الايات و
الاخبار المختلفة وحاصله حمل الاشتراط فيما دل عليه على كون العمل بالاركان بالمعنى الاعم من فعل الفرائض وترك المحرمات
بل فعل المندوبات وترك المكروهات شرطا في كمال الايمان بمراتبه المختلفة وهذا جيد جدا قوله واما الوارد من الايمان في
مقابله فيراد به احد المعنيين اه المستفاد من كثير من الروايات كون الايمان بحسب المفهوم اخص من الاسلام باعتبار دخول
التصديق بامامة الائمة ع في الايمان دون الاسلام وعليه جرى اصطلاح علماء الامامية ايضا ويشهد لهم من الاخبار قول
ابي الحسن ع ينادي منادينا فقد انادينا الى ان قال شيعتنا الذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة ويحجون البيت الحرام
ويصومون شهر رمضان ويوالون اهل البيت ويبرؤن من اعدائنا اولئك اهل الايمان والتقى والامانة من رد عليهم فقد
رد على الله ومن طعن عليهم فقد طعن على الله الحديث قوله فالاسلام انه كان يكتفي في ذلك اه وحاصله ان اكتفائه
بالكلمتين بالمعنى المقابل لتكليفهم بالنظر والاستدلال لا الاعم من اكتفائه منهم بالتقليد الظني في تحقق معنى الايمان وحقيقته
والاعم لا يدل على الاخص لجواز علمه صلى الله عليه واله بتيسر حصول ما هو مناط الايمان لهم وهو الاذعان على الاقرار

بالكلمتين ولحوق حصوله فيما بعده بعينا هو المعلوم من سيرتهم من انه بعد اخذ الاقرار بالكلمتين كان يكلمهم ببيان
الاحكام وامرهم باستكمال الاصول لدينهم وفروعه على التدريج قوله مع ان ما ظهر من العجوز نوع من الاستدلال الاجمالي
لا يخفى انه بل هو استدلال تام لكونه استدلالا بالاثر على وجود المؤثر بطريق التنظير حيث نظرت خالق الاشياء المحرك
للافلاك المدبر للعالم على نفسها في تحريكها للدولاب وتدبيرها له في الشغل الذي يتأتى منه وكان هذه الحركة وهذا
الشغل لا يتأتيان الا بمحرك ومدبر وهو العجوزة فكذا حركة الافلاك ووجود اجزاء العالم كل في شغله لا يتأتيان الا
بمحرك ومدبر وهو خالق الاشياء قوله ومما يقال ان قوله تعالى سنريهم آياتنا الآية وتمم قال بتغاير الفقرتين الحديث
الكاشاني في الصافي حيث قال في تفسير الفقرة الاولى هذا للذين يستشهدون بالصنايع على الصانع كما هو دأب
المتوسطين من الناس الذين لا يرضون بمحض التقليد ويريدون تحصيل قوتهم فوق ذلك وفي تفسير الفقرة الثانية هذا للخواص
الذين يستشهدون بالله على الله ولا يذهب عليك ان هذا على ما ذكره لا ابتناء له على طريقة وحدة الوجود بل هو
مبتن على ما ورد في الاخبار من قولهم عليهم السلام اعرفوا الله بالله وعليه ينطبق ما ورد في الدعاء كما سنذكره من قوله
عليه السلم بك عرفتك ومعناه على ما سنشرحه عرفوا الله بصفات الالوهية التي هي عين ذاته تعالى واصلها العلم والقدرة
الذين يدل انهما اساس صفاته الثبوتية ويلزمهما نفي الحدوث والاحتياج اللذين يدل انهما اساس صفاته السلبية والجامع
بينهما على ما في عدة من الاخبار نفي التشبيه على معنى تشبيهه بالخلق في الحدوث والاحتياج فاذا نفي التشبيه نفي عنه الحدوث
والاحتياج وهما الاثنان لعلمه بجميع المعلومات وقدرته على جميع المقدورات ثم سنعرف رجوع الفقرة الاولى الى الفقرة الثانية
فلا تغاير بينهما قوله وهو من التأويلات التي دعا اليها الخ بل لا يحتمل لفظ الشهادة فانه عبارة عن حضوره تعالى عند
كل شيء ويحصله احاطته تعالى بجميع الاشياء ولذا فان ابتعد ذلك الا انه في مرتبة من تقاربهم الا انه بكل شيء محيط المراد
احاطة علمه وقدرته باعتبار كون الاشياء في اصل وجودها وفي بقائها المعينة وبطلها بكيفياتها المخصوصة من آثار قدرته
الكاملة وتوابع علمه الشامل وهما عين ذاته تعالى ولذا استدل الشهادة بمعنى الحضور الى الذات بعدما اسند الكفاية اليها
انما عبر عن الاحاطة المذكورة بالحضور لان كل مؤثر يضايقه استحالة انفكاك الاثر عن المؤثر حاضر عند اثره ولا ريب
ان حضوره تعالى عند كل شيء عين وجوده في كل شيء على الطريقة التي يدعيها اهل القول بوحدة الوجود قوله لانه منافٍ
للاولى الخ فان من شروط صحة التأكيد وحدة الذات في المؤكد والمؤكد التي قد يعبر عنها بوحدة الموضوع اتحاد في اللفظ
ايضا كما في التأكيد اللفظي ام لا كما في التأكيدات المعنوية وسواء كانا من مفردات الكلام كما في التأكيد النحوي المعدود
عندهم من التوابع او من مضمون الكلام وهو التأكيد الاصولي ومنه ما نحن فيه قوله فيحتمل بعيد الخ وههنا معنى ثالث هو
اقرب بظاهر مقام ابدال انه على كل شيء شهيد عن ربك الذي هو جر لفظا بالباء الزايدة ورفع محلا على الفاعلية وتقدير الآية
ح اولم يكفهم في دليل انه الحق شهادة ربك على كل شيء والظاهر انه من بدل الكل فجعل تعالى الدليل الموجود في الآفاق وفي الانفس
على كونه الحق ولا نفس الذات بقوله اولم يكف بربك ثم ابدلها بشهادته على الاشياء التي هي من آثار قدرته وتوابع علمه
وقد عرفت انهما عين الذات وان شهادته الذات بمعنى حضوره عند الاشياء عبارة عن احاطتهما بها فيكون الدليل الذي
اناه على حسب وعد ان تنزل ولا بقوله سنريهم آياتنا اي دلائلنا قدرته الكاملة الملزومة لعلمه الشامل التي هي عين الذات
فيكون الارشاد الى هذا الطريق من الدليل من قبيل ما ورد في الاخبار من قول مولانا امير المؤمنين اعرفوا الله بالله وما ورد
على طبقه الدعاء بقوله بك عرفتك وطريق هذا الاستدلال ان ما ينتقل اليه الناظر في عجائب الصنع وغرائب الخلق
المودعة في الآفاق وفي الانفس باعتبار كونها من آثار القدرة وتوابع العلم على طريقة القضايا التي قياساتها معها انما هو القدرة

والعلم وهما ايضا دليلا على وجوده تعالى بل وجوب وجوده كما يحصل العلم بوجود نار في مكان بمشاهدة نفس النار فقد دل
بذاته على ذاته وعرفنا الله المقادير له بالله ولذا ذكر الصادق في حديث في جوابا بن ابي العوجا الزنديق حيث سأله بقوله
ما منعه ان كان الامر كما يقولون ان يظهر لخلقه ويدعوهم الى عبادته حتى لا يختلف اثنان ولم احتجب عنهم وارسل اليهم الرسل ولو
باشرهم بنفسه كان اقرب الى الايمان به ويعني بقوله ان كان الامر كما يقولون ما يقوله الموحدون من اثبات الاله الخالق للاشياء
فقال ويلك وكيف احتجب عنك من اراك قدرته في نفسك نشوك ولم تكن وكبرك بعد صغرك وقوتك بعد ضعفك وضعفك
بعد قوتك وسقمك بعد صحتك وصحتك بعد سقمك ورضاك بعد غضبك وغضبك بعد رضاك وحزنك بعد فرحك وفرحك
بعد حزنك وحبك بعد بغضك وبغضك بعد حبك وعزمك بعد اناتك واناتك بعد عزمك وشهوتك بعد كراهتك وكراهتك
بعد شهوتك ورغبتك بعد رهبتك ورهبتك بعد رغبتك ورجاءك بعد يأسك ويأسك بعد رجائك وخاطرك بما لم يكن في
وهمك وعزوب ما انت معتقده عن ذهنك وما زال يعدد على قدرته التي في نفسي التي لا ادفعها حتى ظننت انه سيظهر فيما بيني وبينه
وربما يحتمل ان يكون المراد من شهادته على كل شيء شهادته على سبيل التقريب باعتبار كون كل شيء اثار صنعه ووجوده تعالى نظرا
الى ان المعلول من آثار وجود علته والمصنوع من آثار وجود صانعه فيكون المراد من آياته في الآفاق وفي الانفس المصنوعية
فيكون الاستدلال بهما على وجوده تعالى على حذو الاستدلال بالمصنوع على وجود الصانع ثم رجع الى الاستدلال الاني الا اللمي نظير
الاستدلال بالدخان على وجود النار ويشهد بارادة هذا المعنى ما روي في كتاب مصباح الشريعة عن الصادق انه قال العبودية
جوهرة كنهها الربوبية فما فقد من العبودية وجد في الربوبية وما خفي عن الربوبية اصيب في العبودية قال الله تعالى سنريهم آياتنا
في الآفاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق اولم يكف بربك انه على كل شيء شهيد والمعنى المراد من هذا الحديث معنى ما ورد من قولهم عليهم
السلم من عرف نفسه فقد عرف ربه تقريبا ان العبودية في الانسان صفة بها يصح ان يطلق عليه العبد والربوبية فيه تعالى صفة بها يصح ان
يطلق عليه الرب وهو على ما يستفاد من الاخبار والآثار المالك والخالق فحاصل معنى الربوبية في الحديث هو الخالقية فيكون حاصل
معنى العبودية هو المخلوقية الا ان هذه صفة ذات والربوبية صفة فعل كما يرشد الى الاول جعل جوهرة عليها فانها والحقيقة الجوهر
باعتبار كونها نهاية للوحدة والجوهر من الشيء على ما نص عليه في القاموس ما وضعت له جبلته ومن المعلوم ان المخلوقية في الشيء
من مقتضى جبلته وطبيعته والكنه له معان النهاية وهو المناسب للمقام فيكون المعنى ان العبودية بمعنى المخلوقية صفة جبلية
نهايتها الربوبية بمعنى الخالقية والمراد كونها نهايتها في الوجود الذهني اعني العلم والمعرفة لا الوجود الخارجي ليلزم ان يصير المخلوق
خالقا ومعنى كونها نهايتها في الوجود الذهني ان معرفة الشيء بصفة المخلوقية تنتهي الى معرفته ثم بصفة الخالقية والسر فيه ان
مخلوقية المخلوق مع خالقية خالقه كابوة الاب وبنوة الابن وصفان متضايفان ومن المعلوم ضرورة ان معرفة احد المتضايفين
تنتهي الى معرفة المتضايف الاخر فحاصل معنى الحديث ان من عرف نفسه بملاحظة حدوثه واحتياجه وعجزه ووجود آثار القدرة في
ظاهره وباطنه بما لا يعد ولا يحصى عرف ان له خالقا عالما قادرا غنيا بالذات غير موصوف بالحدوث والاحتياج وغيرهما من صفات
الممكن وهذا بعينه هو معنى من عرف نفسه فقد عرف ربه ولاجل ارادة هذا المعنى استشهد عليه السلم بالآية لارشاد الطريق
الاستدلال الاني الذي هو عبارة عن الاستدلال بالمصنوع على وجود الصانع الكافي في معرفة الله سبحانه باجماع المليين والعقلاء
النقل ومنه الآية واما قوله فما فقد من العبودية الخ فالمراد من فقده وخفي انما هو الفقد والخفاء بحسب الذهن ايضا لا بحسب الخارج
وحاصل المعنى انما لم يعرفه من لوازم العبودية التي هي من صفات العبد لذهوله وغفلته يعرفه بمعرفة الرب وما لم يعرفه من خصايص
الربوبية التي هي من صفات الرب للصفة نكرته يعرفه بمعرفة العبد فالانسان الناظر في معرفة نفسه بصفة المخلوقية اذا ذهل عن
عجزه ثم نظر في معرفة الرب فعرفه بصفة القدرة على جميع المقدورات يعرف ان العجز من صفات المخلوق كما ان الناظر في معرفة الرب

بصفة الخالقية اذا قصر فكره عن نفي الحدوث والاحتياج ثم نظر في معرفة نفسه عرفها بصفة الحدوث والاحتياج يعرف ان موصوفا
الخالق عدم الحدوث والاحتياج والا كان مخلوقا وهذه الملازمة ايضا من مقتضى تقابل التضايف بين العبودية والربوبية
بمعنى المخلوقية والخالقية مما شرحناه قوله وفيه ان النهي عن الجدال بل عن البحث غير النهي عن النظر اه حاصله ان المستدل خلط في
دليله بين النظر في تحصيل العقايد الحقة من طالبي الحق والجدال المنهي عنه كما انه خلط بين الجدال والخوض في مسائل القدر ولا ريب
ان هذه العناوين الثلث مفاهيم متغايرة ليس احدها بعين الاخرين ولا من لوازمها ولا من ملزوماتها فان النهي عن الخوض في
مسائل القدر ليس من جهة كونه نظرا بل لاجل كونه مزلقة للقصور هذه العقول الناقصة عن الوصول الى كيفية خلق
الاشياء وادراك الحكم الخفية فيها وفي تفاوتها في الخلق فيوجب الخوض في مسائل القدر وفي باب الكلام على عدله تعالى
وحكمته وعلمه وقدرته وربما يفضي الى انكارها وهذه الثلثة بل الى انكار اصل الربوبية كما ان النهي عن الجدال ليس من حيث
كونه نظرا بل لما تضمنه الجدال من طلب الغلبة على الخصم والمبالغة فيه ولو بانفاذ الباطل والزامه عليه وافحامه في رد الحق
وهذه نكتة النهي عنه وكثيرا ما يجر صاحبه الى طلب الشهرة والارتفاع الرتبة بين الناس بالوصلة الى الرياسة الباطلة وهذه
جهة اخرى مقتضية للنهي بخلاف النظر في طلب الحق من العارف فانه يتضمن تجربة على الانصاف والتجنب عن الاعتساف
من غير قصد الى الجدال ولا الغلبة في الباطل ولا الشهرة ولا التوصل الى الرياسة ولا الخوض في مسائل القدر فالنهي عنه
وعن الجدال غير متناول له قطعا قوله وفيه منع علم نقلة ما اراد بذلك اخراج النظر في تحصيل العقايد الحقة عن موضع
البدعة باثبات كونه من الدين بدليل لان اشتغال النبي صلى الله عليه وآله واصحابه به ونقله الينا ايضا على حسب ما بيناه والتحقيق في الاخراج
ان يقال ان النظر محل مشقة في استعلام ما ثبوته من الدين من المقدمات الفطرية المحجوبة على الناظر قبل نظره بكدورة
الغفلة فمرجع النظر الى طلب ازاحة العلة وازالة الغفلة عن تلك المقدمات للتوصل بترتيبها الطبيعي في النفس على حسب
الاعتبار المنطقي الى المطلوب الذي هو من الدين والضرورة واضيته بازهد التخريج وخالا المالك من الدين في الدين وانما تثبت
اتضاح ذلك فلاحظ النظر في طلب العلم بحدوث العالم فان الجهل به والشك فيه قبل النظر انما نشأ من الغفلة عن كون
العالم متغيرا وكل متغير حادث المركوزتين بحسب الفطرة في النفس والنظر محل مشقة لاستعلامها بين المقدمتين
بازالة كدورة الغفلة عنهما فيحصل التوصل بترتيبهما الطبيعي بالوضع المنطقي الى النتيجة المتولدة عنهما وتعريف النظر
بترتيب امور معلومة يراد به ما يعم المعلومية بحسب الفطرة قوله وفيه مع انه وارد على المقلد ايضا وبما انه الواضح ان كل
تقليد لا بد وان ينتهي الى النظر لئلا يلزم التسلسل وهذا النظر المنتهي اليه التقليد مظنة وقوع في الشبهة فيكون التقليد
المنتهي اليه ايضا مثله وهذا الصق بعبارته قوله مع انه وارد على المقلد من قوله فيعود المحذور فقوله فيقول نبوته هل
يحصل بالاجتهاد او بالتقليد فيعود الاشكال او فيه نظر لكفاية الاجمال في ثبوته كان يبحث المكلف بمقتضى فطرته طرق
المسلمين علما وعملا اصولا وفروعا على سبيل الاجمال الحاصل له بالمعاشرة ومع التأمل ويتفكر في تعيين طريق معرفة تفاصيل
اصوله اهو الاجتهاد والتقليد من عين اشكال الا ان اشكال مظنة الوقوع في الشبهة على تقدير اختيار الاجتهاد انما
هو في تفاصيل الاصول لا في نحو هذه المسألة المبحوث فيها من تعيين طريق معرفة التفاصيل كما هو واضح وان انفق
بحثها لشبهات في اصول دين الاسلام ولو اجمالا يتمكن من الاستدلال على حرمة النظر والاجتهاد بما ينظم في نفسه من مقدمات
القياس هكذا النظر في الاصول مظنة الوقوع في الشبهة وكلما هو كذلك فهو حرام فالنظر في الاصول حرام اما الكبرى فلا
فلاستقلال العقل بادراك حرمته فعل هو مظنة ضرر ديني او اخروي واما الصغرى فيكفي ما عهده ولو بالاستماع من
الناس من افتراق هذه الامة في اصول دينهم واصول مذهبهم فرقا كثيرة وفي بعض الروايات انها ثلثة وسبعون فرقة وظاهر

ان

ان الحق من هذا العدد واحد وغيره مبطل والمبطل واقع في شبهة نظرا الى ان الشبهة عبارة عن الباطل الذي يشبه الحق بزعم
صاحبه الحق بما قررناه فظهر في الجملة انه لا حاجة الى تخصيص ذلك الدليل بمجتهدي اهل الاسلام كما ذكره المصنف والتحقيق في
جوابه ان الوقوع في الشبهة على ما سيأتي تحقيقه في مسئلة التصويب في العقايد من كون كل مجتهد مخطئ فيها مقصر ليس من
خواص النظر والاجتهاد فيها بل من الآثار المترتبة على التقصير فيه فالنظر في كلنيا في اصول الدين والمذهب الذي وقع
التكليف فيها مطلقا اذا وقع كما هو حقه خاليا عن التقصير لم يستتبع الوقوع في شبهة اصلا الا انه يقلب الدليل على
المستدل بان التقليد في اصول العقايد مظنة ضرر اخروي وهو العذاب الدائم والخلود في النار لقيام احتمال مطلوبية
العلم فيها الموقوف على النظر والاجتهاد فيكون حراما هذا مضافا الى عدم امكان التقليد فيها مع تشتت فرق اهل الاسلام
وتكثر المسائل الخلافية بينهم لا بعد تمييز المحق منها عن الباطل ليقلد اهل الحق دون الباطل والمفروض ان كل فرقة يصوب
نفسه فانحصر طريق التمييز في النظر والاجتهاد فيعود المحذور ولا يرتفع معه موضوع التقليد بالمرة ثانيا قوله كما يدعيه
حكماء في كثير من المسائل اه حيث يأولون ظواهر الشرع من الكتاب والسنة المقطوع بصدورها الى مقتضى آرائهم في محل
المخالفة لو قيد اسنها كما يصنعه القائلون بقدم العالم في الظواهر الدالة على حدوثه بحملها على الحدوث الذاتي ليلائم القدم
الزماني وغير ذلك مما يدعونه او رضاهم الى التصرف وارتكاب التأويل في ظواهر الشرع المخالفة لها قوله بخلاف فروع
الدين اه فان الاجتهاد في مسائل الفروع لعدم محصورية فيها وافتقاره الى صرف معظم العمر في تحصيل مباديه ومحل مشاق كثيرة
لا يتحملها عادة الا الاقل فالمبلغ من الناس احضر من مراتب شتى بخلاف مسائل الاصول ولا سيما اوائلها التي بنيت النظر فيها زمان
يسير من دون مشقة الا يسيرا في خصوص بعض الاشياء قوله يكون من باب الاستدلال غالبا اه بل قول النبي والامام عليه
ثبت نبوته وامامته مع نصوصيته لانه دليل قاطع وبرهان ساطع وكذا قول العدل العارف حيثما افاد القطع بالواقع
مع ان الاستدلال بطريق الانام في افادة الاطمئنان بل العلم مردود وتخاصة الى الايرادات الدلة المتقنة في علم الكلام مع ان حمل
قول الغير على الاعم وقع في النفس من النظر والاستدلال مع ان اكثر النفوس الزكية تشتاع في الاذعان بالطالب الى طلب الدليل
مما يشهد العقل ضرورة ببطلانه قوله وفيه اولا انها مختصة بحكاية تربية الانبياء اه الاولى ان يجاب عنها بمنع دلالتها على
خصوص التقليد المتنازع فيه بل تعليق الامر بالسؤال على عدم العلم يقتضي مطلوبية تحصيل العلم فالمراد في قول اهل الذكر
المسبوق بسؤالهم من اجل انه من شرائط النظر ومقدماته الموصلة الى العلم قوله مفردا كان او مركبا اه يمكن المناقشة في هذا
التعميم بدعوى ظهور الموصول باعتبار ويلحج النظر في المركب اتفاقا عبارة عن ترتيب امور معلومة للتأدي الى مجهول وهو
الذي عبر عنه في التعريف بمطلوب خبري فلا يكون الا في المركب ويمكن الذب عنها بان التقييد بما ذكروا ان كان يقتضي اعتبار
التركيب في الدليل لان النظر بالمعنى المذكور لا يتم الا بضم الامور المعلومة وهي المقدمات المعبر عنها بالصغرى والكبرى بعضها
الى بعض بحيث يكون بينها نسبة من جهة التقديم والتاخير وهو ان يقدم الصغرى على الكبرى الا انه اعم من ان يكون التركيب
جزء من مفهوم الدليل كما هو قضية اصطلاح المنطقيين او شرطا للتوصل به الى مطلوب خبري كما هو قضية اصطلاح
الاصوليين ضرورة ان المتغير وان كان يقال له الدليل بالنسبة الى حدوث العالم في عرفهم غير ان التوصل به اليه مشروط
باعمال النظر فيه وهو ان يوخذ به من حيث كونه لازما للاصغر وهو العالم وملزوما للاكبر وهو الحادث فينتظم به القياس
المؤلف من الصغرى والكبرى طبعا فالتقييد بما ذكر يتنبه على الشرط المذكور ومرجع الكلام الى ان دخول التركيب في مفهوم النظر
لا يستلزم دخوله في مفهوم الدليل الا ان يدعى الاستلزام بضابطة ان جزء الجزء جزء فالانصاف ان انكار ظهور التعريف
باعتبار القيد المذكور في المركب لا يخلو عن تعسف قوله فالعالم عند الاصوليين دليل على اثبات الصانع اه وفي التمثيل

للعا

للدليل عند الاصوليين فالعالم مالا يخفى فان العالم في دليل اثبات الصانع من قبيل الاصغر والمعهود من الاصوليين كما اشرنا في
الحاشية السابقة اطلاقه على الاوسط لانه الجزء الاعظم من المركب بحسبنا وكونه طرفا للملازمة بين المأخوذين في الصغرى والكبرى والتي
يتولد منهما الملازمة الثالثة وهي الملازمة بين الاصغر والاكبر التي يقال لها النتيجة والادلة الفقهية من الكتاب والسنة والاجماع والعقل
التي استنبطها الاطلاق الدليل عند الاصوليين على المفرد كلها اوساط كما لا يظهر وجهها بادنى تامل والظاهر ان الداعي اوجب لاختلاط الامر عليهم
هو ما شاع عند المتكلمين وغيرهم من اهل الاسلام من الاستدلال لاثبات الصانع بالمصنوعات التي هي اجزاء العالم بمعنى ما سوى الله تعالى
فزعموا انها بعنوان انها العالم دليل على وجود الصانع وغفلوا عن انها انما تصير دليلا عليه لمصنوعيتها التي هي عبارة اخرى عن كونها اثر
حادثة لا الذواتها فالدليل عليه في الحقيقة هو حدوثها لا ذواتها ولا ريب ان حدوثها من قبيل الاوسط ولذا كان هو المكرر في القياس
الذي شاع به للدليل عند المنطقيين فالتمثيل له عند الاصوليين بالعالم الذي هو في ذلك القياس من قبيل الاصغر ليس بسديد الا ان
يوجه بان العالم باعتبار لزومه لحدوث دليل على وجود الصانع لا لذاته فالدليلية وصف اللازم وهو الحدوث لا الملزوم نفسه وهو العالم
ويشكل بان الحادث لازم للاصغر وهو العالم وملزوم للاكبر وهو وجود صانع له وانما يكون دليلا اذا اخذ بالاعتبارين لا بالاعتبار
الاول فقط بل الاضافة على ما بينا مدعيه ظاهر الاطلاق فانهم كونه دليلا اذا اخذ بالاعتبار الثاني فقط كما يرشد اليه اطلاقهم الدليل
على كل من الادلة الاربع التي كلها اوساط ماخوذة بهذا الاعتبار الاخير قوله وهو يشمل الامارة ايضا اه والفرق بينها وبين الدليل بحسب
الاصطلاح المنطقي ان ملزوم العلم دليل وملزوم الظن امارة ويطلق الدليل بحسب الاصطلاح الاصولي على ما يعم الادلة العلمية والامارات
الظنية والتعريف المذكور يشملها وهو المراد من قوله وهو يشمل الامارة ايضا وقد يخص الامارة عند الاصوليين بما يستعمل في
الموضوعات الخارجية كاليد والبينة وقول ذي اليد وقول اهل الخبرة وما اشبه ذلك قوله لا يستلزم لذاته قولا آخر اما افراد الضمير
مع تثنية الموجب كانه لرعاية المعنى فان القولين باعتبار قول الدليل عليهما وهو مفرد في معنى المفرد ويجوز عودها الى مجموع القولين
من حيث المجموع وهو ايضا معنى مفرد ولكن فيه نوع استخدام قوله وذلك يختص بالبرهان اه وهو ما يفيد اليقين وهو الاعتقاد
الجازم المطابق الثابت وينقسم الى اليقينيات الضرورية وهو ما يفيد اليقين ابتداء وبلا واسطة والضروريات ستة مشهورة
هي الاوليات والمشاهدات المنقسمة الى الحسيات والوجدانيات والتجربيات والحدسيات والمتواترات والفطريات والى
اليقينيات النظرية وهو ما يفيد اليقين بواسطة يقال لها الحد الوسط فان كان مع كونه علة لوجود الاكبر في الذهن علة لوجوده
في الخارج ايضا فهو برهان لمي كتعفن الاخلاط للحمى في قولك هذا متعفن الاخلاط وكل متعفن الاخلاط محموم فهذا محموم وان لم يكن
علة لوجوده في الخارج اما بان يكون معلولا منه كالحمى لتعفن الاخلاط في قولك هذا محموم وكل محموم متعفن الاخلاط فهذا متعفن
الاخلاط او يكونا معا معلولين لعلة ثالثة كسرعة النبض والحمى في قولك هذا سريع النبض وكل سريع النبض محموم فهذا محموم فهو برهان
اني وانما خص التعريف بالبرهان لان قيد لذاته يفيد افادة كون الاوسط بذاته وحقيقته علة تامة للاكبر او بالعكس كما في
المثالين فيخرج به ما ليس كذلك كالمقدمات الظنية ولو ظنية احديهما كالكبرى في قولك هذا غيم رطب وكل غيم رطب ينزل الغيث
ونحوه قولك هذا الجدار ينتشر منه التراب وكل جدار ينتشر منه التراب ينهدم فان الغيم الرطب ليس علة تامة لنزول الغيث ولا
انتشار التراب علة تامة للانهدام بل يغلب معهما نزول الغيث والانهدام ولذا قد يتخلف عنهما النزول والانهدام وهذا آية عدم
العلية التامة وان للامور الخارجة عن الذات والحقيقة ايضا مدخلية في التاثير فبملاحظة المقدمتين مع ظنية احديهما باعتبار العلية
يحصل الظن بالنتيجة وبملاحظة عدم العلية التامة يحتمل الخلاف ولذا قد يزول الظن عن النتيجة الظنية بتبين خلافها كما في
مادة التخلف ويبقى شبهه هو المقدمتان بحاله وفيه نظر لان القيد قطعية في تعريف السبب عند الاصوليين بما يلزم من وجوده
الوجود ومن عدمه العدم لذاته ومعناه ان السبب كان تاما مقتضيا للزوم وجود المسبب من وجوده ولزوم عدمه من عدمه

هذا لا ينافيه عدم لزوم الوجود من وجوده في بعض الاحيان لوصف مقارنته وجوده لفقد شرط او وجود مانع ولا عدم
لزوم العدم من عدمه كذلك لوصف مقارنته قيام سبب آخر مقامه وقد جعلوا السبب الماخوذ فيه هذا القيد من لب
العقلي ومثلوا له بالنظر المحصل للعلم ولا معنى تحصل له القولان يلزم من وجودهما وجود قول ثالث وهو النتيجة لذاته على معنى
كون ذاتهما مقتضية له فلا ينافيه عدم لزومه في بعض الاحيان لوصف مقارنته فقد شرط او وجود مانع والمراد من وجود
النتيجة اللازم من وجود القولين وجودهما الذهني بالمعنى الاعم من مجرد التخييل والتصديق الظني والجزم اليقيني او
التقليدي او الجهل المركب فيعم التعريف الصناعات الخمس من البرهان والجدل والخطابة والشعر والمغالطة ومما يرشد الى
ذلك ان التعريف الماخوذ فيه القيد المذكور عبارة اخرى لتعريف القياس بقول مؤلف من قضايا بحيث يلزم لذاته قول
آخر وقد صرحوا بانقسامه الى الصناعات الخمس وبان فايدة قيد لذاته لاخراج قياس المساواة ونحوه مما لا يلزم القول
الثالث من القول المؤلف من القضايا لذاته بل بواسطة مقدمة خارجية اخرى كقولك الف مساو لب وب مساو لج فانهما
ينتجان ان الف مساو لج لكن لا لذاتهما بل بواسطة كلية ان مساوي المساوي مساو ونحوه قولك الف ملزوم لب وب ملزوم لج
فانهما ينتجان ان الف ملزوم لج لكن لا لذاتهما بل بواسطة كلية ان ملزوم الملزوم ملزوم فليتدبر قوله والمعنى انه لو تحقق
الاول لتحقق الثاني اه حاصله ان مفاد التعريف قضية شرطية حكم فيها بتحقق الجزاء على تقدير تحقق الشرط ومعنى انه لو
تحققت المقدمتان وصدقتا لتحققت النتيجة ومن المعلوم ان صدق الشرطية لا يتوقف على صدق الشرط وتحققه فعلا
كقولك ان كان هذا انسانا كان حيوانا فانه يصدق الى الكتاب للادب في صدق كونه حيوانا على تقدير كونه انسانا وان لم يكن
انسانا بالفعل ولما بيناه من معنى قيد لذاته تعرف انه لا حاجة في تصحيح التعريف الى هذا التكلف ولا الى اسقاط قيد
لذاته فالتعريف بدونهما صحيح تام شامل لجميع الصناعات قوله وانه ملزوم النار اه في جعل الدخان ملزوما مسامحة ولعله
لانه اثر النار والاثر لازم ولا يمكن توجيهه بان ملزوم الشيء ما يستحيل انفكاك الشيء عنه اذ لا استحالة في انفكاك النار
عن الدخان بل المستحيل عادة انفكاك الدخان عن النار فيكون لازما لا عينه ثم ان كلا من الاثر والمؤثر من الامور الحسية
فقد يدرك النار بالحس فيحصل العلم بوجودها فيندرج بهذا الاعتبار في الضروريات لحصول العلم بها بلا واسطة
وقد يدرك الدخان بالحس فيعلم بوجود النار بواسطة انه اثر يمتنع عدمه من النار فيقال هذا دخان وكل دخان يمتنع عدمه من
النار فهذا ايضا يمتنع عدمه من النار قوله والتصديق بان ذلك هو المعنى الذي وضع له ذلك الشيء اه فيه ان ذلك ليس هو المعنى
التصديق المستند تصديقه كتصوره الى الشيء الموضوع كاللفظ مثلا بل التصديق المذكور مندرج في العلم بالوضع
فان العلم بوضع لفظ لمعنى مثلا ينحل الى التصديق بان ذلك اللفظ موضوع لذلك المعنى والتصديق بان ذلك المعنى وضع
له ذلك اللفظ وهذان مثلا ان ما ن لا يتوقف احدهما على الاخر ولا يستندان الى اللفظ بل الى الدليل الذي حصل منه العلم
بالوضع ولا يقال لهما الدلالة الوضعية المقابلة للدلالة الطبيعية والدلالة العقلية بل الدلالة الوضعية ما يستند حصوله الى
اللفظ الموضوع لمدخلية وضع اللفظ في حصولها وتنقسم الى التصورية وهي كون اللفظ الموضوع موجبا لحضور معناه في
الذهن والتصديقية وهي التصديق بكون ذلك المعنى الحاضر في الذهن بواسطة اللفظ مرادا للافظه وقد تقدم منا
تحقيق هذه المراتب في مباحث العام والخاص قوله لانه يلزم من العلم به العلم بالنتيجة وهو معنى الدلالة اه فان الدلالة
كون الشيء بحيث يلزم من العلم به العلم بشيء آخر ولا ريب ان مقدمتي البرهان بحيث يلزم من العلم بمجموعهما العلم بكون
الاوسط فيهما لازما للاصغر وملزوما للاكبر مثلا العلم بكون الاكبر لازما للاصغر ولعله صرح بهذا اللزوم في تعريف
الدلالة والقياس فيما تقدم والحاكم بالملازمة هو العقل وان كان مدركه حكمه ما انطبع عنده من ان لازم اللازم لازم او

ان ملزوم الملزوم ملزوم واللزوم المذكور من البين بالمعنى الاخص قوله وهذا هو المراد بالدليل الاجمالي اه اعلم ان الدليل
الاجمالي منسوب الى الاجمال من اجمل بمعنى جمع قبالا للدليل التفصيلي المنسوب الى التفصيل من الفصل بمعنى الفرقة والامتياز
بين شيئين فصاعدا او انفصال بعضها عن بعض والنسبة للدليل الى الاجمال بالمعنى المذكور باعتبارات شتى تختلف من
جهتها المعنى المراد منه فقد يراد منه ما ينتسب اليه باعتبار كونه متحدا من وسط ولعله نوعي جامع لشتات جزئيات المسائل
وذلك كالدليل للمقلد المطرد في جميع المسائل التقليدية المعبر عنه بان هذا ما افتى به المفتي وكل ما افتى به المفتي فهو حكم
الله في حقي قبالا للادلة التفصيلية التي تكون للمجتهد وهي المختلفة من اوساط متفرقة متمايزة منفصل بعضها عن
بعض وهي الكتاب والسنة والاجماع والعقل وقد يراد منه ما ينتسب اليه باعتبار افادته العلم الاجمالي في المسئلة اما
لاجمال في موضوع القضية لعروض الاشتباه او جهالة القضية مع كون محمولها امرا معينا كالحرام اللاحق في الانائين او
الثوبين المشتبهين بما هو خمر او مغصوب منهما او في محمولها لعروض الاشتباه او جهالة قضية مع كون موضوعها امرا معينا
متعينا كالميتة او العصير العنبي بعد الغليان اللاحق به الواقع لاحد الامرين من الحرام او الحلال او من النجاسة او الادلة
الاجمالية على الضرورة والاجماع والاخبار الدالة على ان لكل شيء حكما والظاهر ان لحوق وصف الاجمالية للعلم انما هو
باعتبار تعلقه بالموضوع لوضوح ان محل الاشتباه من الموضوع او المحمول هو الذي اجتمع فيه احتمالان فصاعدا لا نفس
العلم فيقال له العلم الاجمالي المتعلق بثبوت امر معين لامر مجمل او ثبوت امر مجمل لامر معين قبالا للدليل التفصيلي وهو ما
يفيد العلم التفصيلي وفسر العلم التفصيلي بان يعلم الاشياء متمايزة في العقل منفصلة بعضها عن بعض ملحوظا كل واحد منها
عن قصد اولي بقرينة المقابلة اي يعلم بالعلم بثبوت امر معين لامر معين ممتاز عن غيره وقد يراد منه ما
ينتسب اليه باعتبار كون مقدمتيه الصغرى والكبرى او احديهما من جملة القضايا الحاضرة في النفس المعلومة عند العقل
من غير تمايزهما ولا انفصالهما عن الجملة وعلامته مع الالتفات اليهما في ضمن الالتفات الى الجملة وتاثيرهما في النتيجة انه
تعسر التلفظ بهما واجرائهما على اللسان على الوجه المقرر في المنطق والغالب في العوام ان علومهم النظرية مستحصلة من الادلة
الاجمالية بهذا المعنى فالاجمال وصف المقدمتين باعتبار كونهما من اجزاء الجملة الغير المتمايزة ولا المنفصلة بعضها من
بعض وقد يوصف به الالتفات اليهما في ضمن الالتفات الى الجملة من غير تمايز وهذا هو المراد من الدليل الاجمالي المكتفى به في
اصول الدين لا احد المعنيين الاولين ويقابله الدليل التفصيلي وهو ما كان مقدمتيه من القضايا الحاضرة في النفس
المعلومة عند العقل المتمايزة لديه المنفصلة بعضها عن بعض بحيث تسهل التلفظ بهما واجرائهما على اللسان كما هو
الحال في المنطقي وغيره ممن يعرف البرهان وشرايطه والترتيب المبني بين مقدماته فلا فرق بين العلماء والعوام في التوصل
الى اثبات وجود الصانع بواسطة برهان ان العالم حادث وكل حادث له صانع الا ان هاتين المقدمتين بهذا التفصيل
حاضرة عند العقل للعلماء على وجه الامتياز والانفصال بخلافهما من القضايا والعوام لاجل هذا الوجه قوله واذ
توضيح الحال يقتضي حال العلم على العلم والدليل على النية والاولى ان نقاس بما هو قريب منها الوجدان من بيان اشتباه جماعة من
معرفة كل شخص من احاد اهلها ابتداء الا احساسا ولو امكن حصولها بعد تجديد النظر ولكون كل واحد منهم في ضمن رؤية الجملة
وملتفتا اليه في ضمن الالتفات الى الجملة كانت الرؤية المحصولة بهذا الاعتبار اجمالية وكذلك الالتفات الماخوذ على هذا
الوجه واذا عرف كل واحد بهويته وشخصه تقلبت حالة الاجمال الى حالة التفصيل وهو كما ان التحقيق في نية العمل هو
الداعي لا المخطر بالبال اه اعلم ان حقيقة النية قضية قولنا انوضؤ او اغتسل او اصلي مثلا قربة الى الله وطاعة لله او
امتثالا لامر الله واجرائها على اللسان التلفظ بالنية واخطارها بالبال هو النية بمعنى الاخطار ويقال لها الصورة المخطرة

باعتبار

في بيان التقليد

الاعتبار عروض الاخطار لها واعتقادها في خزانة القلب على وجه الجزم فعلا وغاية الذي لا ينافيه الغفلة والذهول اضها او
لا اشتغال القلب بادراك شيء اخر خارج عن حقيقته ذلك العمل المنوي هو النية بمعنى الداعي ومن الفروق بينه وبين النية
بمعنى الاخطار بالبال ان الاستدامة على النية المعتبرة في العبادة حقيقية على الداعي لابد ان تكون حكمية وهو ان لا ينوي الا اثر
من العمل ما ينافي النية الاولى على الاخطار قوله سيظهر كلام من سئل في المقام اه على معنى قول الاعرابي في جواب من سئله عن دليل
اثبات الصانع هكذا يتعين الدليل الاجمالي المركون بمقدمتيه في ذهنه لا على وجه الامتياز والانفصال عنهما من الاشياء المعلومة لديه
بحيث كان يعسر عليه التلفظ بهما واجرائهما على اللسان والا كان يجوابهما او فوق من العدول الى قوله على وجه الانكار فسما
ذات ابراج وارض ذات فجاج لا تدلان على اللطيف الخبير قوله وان يستدل الاعرابي به لانه قياس مع الفارق اه وبرده انه ليس من
القياس المصطلح الذي هو عبارة عن تعدية الحكم من اصل الى فرع لجامع بينهما ثبت كونه علة باحد طرق استنباط العلة ليحدث
مع بطلانه في نفسه وكونه في العقليات وجود الفارق بل هو من اتحاد طريق المسئلتين وهو الانتقال من الاثر الى المؤثر بعلم معنى كون
العلم بوجود الاثر كافيا في الحكم واليقين بوجود مؤثره الذي يقال له الاستدلال الاني وهذا كما ترى جريان مطرد في جميع موارده
التي منها مسالة البعرة واثر الاقدام بالقياس الى مؤثرتها البعير والانسان والثانية ومنها السماء والارض بالقياس الى صانع العالم
قوله فسماء ذات ابراج وارض ذات فجاج لا تدلان على اللطيف الخبير وارد على وجه الانكار وانكار النفي اثبات ومعناه انهما ايضا
تدلان على وجود مؤثر لهما وهو اللطيف الخبير وذلك علاوة بالنظر الى حقارة البعرة واثر القدم وعظمة
السماء والارض فاذا لم يكن وجود الاولين مع حقارتهما بلا مؤثر موجد لهما فكذلك لا يمكن وجود الاخيرين مع عظمتهما بلا مؤثر
موجد لهما قوله فان كون البعرة فعلا واثر من الحيوانات اه ضرورة ان انفصال البعرة وسقوطها اثر البعير مما يدرك بحس
الظاهر وهو البصر ويكون ايقنهما من البديهيات التي يحصل العلم بها بلا نظر وفكر وعلمه بالانتساب الى نوع البعرة وان كان كذلك الا
ان الكلام في شخص البعرة وانفصالها من البعير في محل الدلالة عليه ثم يدرك بحس البصر بل الابد في اثبات انه على انفصالها
من البعير من نظر بجعله الصغرى هذه بعرة وكل بعرة منفصل من البعير فدلالة كل من البعرة واثر الاقدام على مؤثره من جزئيات
دلالة العالم باعتبار كونه حادثا على وجود الصانع وكذلك دلالة السماء والارض على اللطيف الخبير فكانت المركوزة في ذهن الاعرابي
من مقدمتي الدليل على وجه الاجمال هو ان هذا اثر وكل اثر لا بد له من مؤثر وهذا يرجع الى قولنا العالم حادث وكل حادث لا بد له من
صانع باعتبار كونه من جزئيات صغراه فلا فرق بين اثر الممكن واثر الواجب في نظريته دلالة لشرط مؤثره ولا ينافيه انتهائه الى
البديهي في صغراه بالنسبة الى اثر الممكن بل لابد من انتهائه اليه في اثر الواجب ايضا لما حقق من ان كل نظري لابد ان ينتهي الى البديهي فعا
للدور والتسلسل فهو انما يدل على مؤثر ما لا خصوص الحكم اه الغافل ان يقول انه اشمل دلالته على مؤثر ما يقتضي كون اثريته بديهية
في محكم على الاصل المؤثر يكون مؤثره الممكن مع ان مقصود الاعرابي بالاستدلال الاني من حيث انه اثر يدل على ان له مؤثر الا اثر الممكن
ولا اثر الواجب غاية الاعرابي المؤثر في مثل السماء والارض وغيرهما من اثار الواجب بحيث كونه واجبا بادلة اخر لا نسلم الا ترى كان ثبوت
صفاته الكمالية تثبت بادلة اخر قوله واذا ثبت انه غير عاجز فهل هذا الخطاء موضوع عنه قال شيخنا ابو جعفر ره نعم ما ظاهر
العبادة بل صريحها انه اراد بالخطاء المعصية اللازمة من اختيار التقليد لكونه محرما بالحرمة النفسية لمفسدة في ذاته وان صادف
الواقع وحصل به الغرض المقصود من النظر والاستدلال وهو الايمان المنوط بالاعتقاد الجازم المطابق فهو حج كغسل الثوب بالماء
المغصوب في كونه محرما ذاتيا ومحصلا للغرض من ايجاب الفعل المراد بكونه موضوعا سقوط المؤاخذة والعقوبة المترتبة عليه من باب
العفو نظير العفو عن مؤاخذة التائب عن الذنب وح فالتقليد مع النظر مخير وكان في الايصال الى الغرض وهو الايمان نعم متمايز
في التحريم الذاتي لمفسدة ذاتية والايجاب الغيري لجهة التوصل ينبغي تخصيص المعصية هنا بكونها صغيرة لئلا يقدح في العدالة

علما

على ما يظهر من بعض عبارات العدة كقوله عند الاحتجاج على حجية اخبار الاحاد واما ما يرويه قوم من المقلدة فالصحيح الذي
اعتقده ان المقلد للحق وان كان مخطئا معفو عنه ولا احكم فيه بحكم الفساق فلا يلزم على هذا ترك ما نقلوه واصرح منه
عبارته في الاحتجاج باتفاق فقهاء الاعصار على الحكم بشهادة العامي الى اخر ما نقله المص من كلامه قوله وان كان تارك
الاستدلال فاعلا للحرام لفعله التقليد المفروض كونه حراما الا ان ترك الاستدلال المفروض كونه واجبا فان ترك الواجب لا
يقتضي حرمة الاعلى سبيل التوسع والمجاز وعبارة هنا ظاهر عبارة المحقق بل صريحها كما عرفت المقتضي لكون الخطأ نفس التقليد
الا ان يريد من ترك الاستدلال قوله فيلزم منه ان لا يتوقف الايمان الحقيقي النافع في الاخرة على الاستدلال فيه منع
الملازمة لما بيناه من ان التقليد هنا مع الاستدلال مشتركان في الايصال الى الغرض وهو الايمان المنوط بالاعتقاد الجزمي
المطابق قوله ان وجوب الاجتهاد والنظر ليس حكمة ان او عرضه بذلك ابداء احتمال رجوع الخطأ والاثم في كلام الشيخ
الى ترك الاستدلال من حيث وجوبه النفسي لا لوجوبه التوصلي ويشكل مع بعده عن العبارة المتقدمة في الغاية ان الظ
في نفسه لمصلحة زائدة على مصلحة التوصل على ما ذكره انما هو العلم واليقين والاجتهاد مقدمة له فيكون وجوبه
من هذه الحيثية ايضا للتوصل قوله انه لا يوجب نقصا في صاحبه بالفسق او عنه انه على ما وجهه انما لا يوجبه باعتبار
الجهة التوصلية لحصول التوصل الى المطلوب بالتقليد واما من الجهة الاخرى وهو الجهة النفسية فلو نهض ايجاب تركه
الفسق الا ان يجعل صغيرة كما ذكرنا في ارجاع الخطأ والاثم الى فعل التقليد وعلى اي تقدير ففي تنظيره المقام باخراج
الماء من البئر لاجل الوضوء وكونه القياس مع الفارق اذ ليس فيه جهة اخرى سوى التوصل جهة فعدم المؤاخذة على تركه انما
هو من هذه الجهة لا غير قوله لانه يؤدي الى الاغراء بما لا يؤمن ان يكون جهلا اه يعني عدم المؤاخذة على التقليد في الاصول
مع كونه محظورا يؤدي الى الاغراء بالجهل الذي الغالب المقلدة بملاحظة عدم المؤاخذة على التقليد فيها ربما يعتقدون
كونه سائغا والمفروض خلافه وحاصل ما ذكره في دفعه ان عدم المؤاخذة على التقليد من باب العفو بعلم العلماء لا العوام
المقلدة قوله كما اشار اليه الشيخ في اخر كلامه في كلامه الاول اه ولعل في اخر كلام الشيخ ما يكون اشارة الى نفي المؤاخذة الى
مقلدة غير اهل الحق الا ان يراد بها الاشارة الى المنفي في هذه العبارة لا النفي فيكون حاصله ان الشيخ اشار الى المؤاخذة
على مقلدة غير اهل الحق حيث قيد العفو الذي التزمه في خطأ المقلد بمقلدة اهل الحق وهذا بمفهوم القيد اشارة
الى التزام عدم العفو في غيرهم وهذا التوجيه وان كان بعيدا من صنع العبارة الا ان يقربه انه مضافا الى ما ذكرناه سياق
العبارة لو بعدها ايرادا لا اصلاحا وارادة الاشارة الى النفي بافض لا ايرادة ثم ان اصل هذا الايراد مما يمكن دفعه
بان قضيته الخطأ عن مقلدة اهل الحق ليس اثباتا له بالنسبة الى غيرهم اذا كانوا غافلين عن وجوب النظر والاستدلال لبطلان
الخلو لا مكان الواسطة وهو عدم تكليفهم مع الغفلة بالاصول او بالاستدلال فيها خاصة لقبح تكليف الغافل كما يومي اليه
ما ذكره الشيخ في اخر كلامه الاول من تخصيص عدم جواز التقليد في الاصول بما اذا كان للمكلف طريق الى العلم به اما على
جملة او تفصيل ومن ليس له قدرة على ذلك فليس بمكلف فهو بمنزلة البهائم التي ليست مكلفة بها حق فيه والتعليل الاخير
الاضطراري لا يصير منشأ الصواب وعقاب بالاتفاق اذ المراد بالفعل الاضطراري معنا في الواقع في معتقدة اهل
الحق وعدم مصادفته في مقلدة اهل الباطل لحصولها الضرب من الاتفاق لا بالاختيار ويمكن الذب بان عدم المصادفة في
الثاني مسبب عن امر اختياري وهو ترك النظر والاستدلال اختيارا مع التفطن بوجوبه فيكون من الافعال التوليدية فلا
يقبح العقاب عليه واما المصادفة في الاول فلا قبح في عدم العقاب عليها لان القبيح هو العقاب على الامر الاضطراري الذي
لا يرجع الى الاختيار لا عدم العقاب عليه واما الثواب والخلود في الجنة فهو ليس على نفس هذا الامر الاضطراري بل على العمل

والفروع المنوط صحتها بالايمان وان فرض حصوله لضرب من الاتفاق اذ الاضطراري لا يقدح في صحة الشروط كما لا يجدي
ولذا لو اخلت الاعمال والفروع لا ثواب عليه ولا استحقاق قوله ان ما ذكره من تقرير الائمة والعلماء اياهم على تقليدهم
يستلزم عدم النهي عن المنكر اه ولا يجدي في الذب عنه ما اجاب به عن التقرير من ان على بطلان التقليد في الاصول ادلة
عقلية وشرعية من كتاب وسنة وغير ذلك وهذا كاف في النكير وان لم ينقله المص عند نقل عبارة المنقلين لان الادلة
المذكورة على تقدير وجودها انما يكفي في سقوط الردع والمنع من باب الهداية والارشاد دون الردع والمنع في مقام الامر
بالمعروف والنهي عن المنكر كما هو الحال في سائر مواردهما من عدم اغناء ادلة بيان الحكم الشرعي وما يشبهه عن النهي عن المنكر و
الامر به وافتقاره على معنى الردع عن الحرام والحمل على الواجب قوله لا بدان يخص بالعدول التاركين للكبائر لان اجتناب الكبائر
اجتناب الكبائر لا غير عملا بقوله عز من قائل ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم وندخلكم مدخلا كريما ومبنى
هذا الالزام على عدم قدح هذا الخطأ في قبول الشهادة المشروط بالعدالة كما تقدم قوله سواء وصل الى حد البلوغ
الشرعي وتجاوز عنه ام لم يبلغ بعد اه بحيث امكن توجه الخطاب بتحصيلها ولو قبل البلوغ ومتى لم يمكن لم يتوجه ولو
بعد البلوغ ودليله على الشق الثاني واضح من حيث ان القدرة على المكلف به من شروط صحة التكليف ومع انتفائها يستحال
التكليف واما شقه الاول فلم نقف على دليله من عقل ولا نقل ولعل ما دله احتمله من جهة العقل على حكمه بوجوب النظر
في معرفة الله دفعا للضرر المحتمل ولا ان له خوف زوال النعمة او خوف العقوبة عن النفس المترتبين على عدم معرفة
المنعم وعدم شكره بما يليق به ويدفعه ان القدر المسلم من ذلك انما هو حكمه بما ذكر بعد البلوغ الشرعي واما قبله
فاصل البراءة ايضا حكم عقلي وهو يؤمنه من زوال النعمة والعقوبة ومن جهة النقل على عمومات التكليف بالمعارف
من قوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله وقوله اعلموا ان الله يحيي الارض بعد موتها وما اشبه ذلك ويزيفه ان هذه
العمومات كسائر عمومات التكاليف معلقة بشروط التكليف التي منها البلوغ عملا بعمومات البلوغ الحاكمة عليها في
مقام العرف مثل حديث رفع القلم عن الصبي حتى يحتلم ويبلغ على اختلاف الرواية والنبوي الاخر انه قال اذا استكمل المولود
خمس عشرة كتبت ما له وما عليه واخذ منه الحدود وغير ذلك من اخبار ناطقة بتكاليف الصبيان واحكامهم ببلوغهم وادلة
تبعية اولاد المسلمين والكفار لابائهم في الطهارة والنجاسة الى ان يبلغوا فاقوى الاقوال اوسطها لاصالة البراءة واستصحاب
الحالة السابقة على حصول الامكان قبل البلوغ الشرعي مضافا الى ما سمعته من العمومات الحاكمة على عمومات التكليف بالمعارف
الى اطلاق اجماع الامامية بل اجماع المسلمين كافة الذي نقله السيد بحر العلوم طاب ثراه قائلا بان العلماء مع خلافهم
في حد البلوغ بالسن يجمعون على ان البلوغ الرافع للحجر هو الذي يثبت به التكليف وان الذي يثبت به التكليف
في العبادات هو الذي يثبت به التكليف في غيرها وان الذي يثبت به التكليف في بعض العبادات كالصلوة مثلا هو الذي
يثبت به التكليف في العبادات الباقية وهذا امر ظاهر في الشريعة معلوم من طريقة فقهاء الفريقين وعمل المسلمين في الاعصار
والامصار من غير نكير قوله يذعن به اذا اطلع عليه اه كانه اراد بالاذعان به معنى قبوله والتدين به لان المعتبر في الايمان بعد العلم و
الاطلاع عليه والا فالاذعان به ليس الا العلم به وهو عبارة اخرى للاطلاع عليه والايمان في كافة المعارف يعتبر فيه امران
كما اشرنا اليه سابقا احدهما الاذعان والاخر القبول المعبر عنه بالتدين بما اذعن به ففي العبارة مسامحة واضحة قوله ويكفي
فيه الاذعان الاجمالي بالمعنى المتقدم اه وهو ان يوطن نفسه على ان كل ما لم يطلع عليه مما جاء به النبي ص يذعن به اي يقبله و
يتدين به اذا اطلع عليه والتحقيق ان هذه الصفات للنبي ص من الواجبات المشروطة فيما بين المعارف على معنى ان العلم بها
ما لم يحصل لم يجب تحصيله واذا حصل وجب الايمان بها على معنى قبولها والتدين بها ومنكرها بعد العلم كافر ونحوها

صفات الامام وصفاته وصفات الله تعالى وجزئيات احوال الموت وما قبله وما بعده واحوال القبر واحوال البرزخ وتفاصيل المعاد ووقايعها قوله فعلى هذا كان معيار التكفير في انكار الضروري هو انكار صدق النبي اه هذا احد القولين في المسئلة اختاره جماعة من المتأخرين منهم المحقق الاردبيلي وغيره والقول الآخر ما عزي الى ظاهر الاصحاب من ان انكار الضروري سبب مستقل للكفر وان لم يتضمن انكار صدق النبوة ولم يتضمن ايضا انكار حكمته تعالى في جعل ذلك الحكم وعينا وعطاء رعاعه الى انكار قبول ما علم بواسطة الضرورة كونه مما اتى به النبي من عند الله والامتناع من الانقياد والتدين به ومن هذه دينا لنفسه ومنه كفر ابليس بامتناعه عن قبول السجود لآدم والانقياد به استكبارا وانكارا فقوله انا خير منه ونحوه مما يحتمل كونه لاجل انكار كونه على طبق الحكمة فتكذيب النبي غير لازم في كفر انكار الضروري ولئن كان ذلك ايضا من موجبات الكفر وبالتامل فيما بيناه يعلم ان الكفر اللازم من انكار الضروري على وجوه ثلث واما انكاره بمعنى انكار كونه مما اتى به النبي فلا كلام لاحد في انه لا يوجب الكفر ولذا يعتبر في كفر منكره انتفاء الشبهة وفي تكفيره انتفاء احتمالها قوله فانكاره من الشيعة انكار لضروري الدين بخلاف مخالفيهم فتراه وصل التأمل لعدم امكان المناقشة في ان الاقرار ضروري الدين على ضروري المذهب لدى انكره الشيعة لخروجه عن الاصطلاح غايته ما هنالك كون انكاره من اهل المذهب موجبا للكفر كما ان انكار ضروري الدين من اهل الدين موجب للكفر والجامع بينهما انكار ما جاء به النبي ممن علم كونه مما جاء به النبي وتوضيح المقام ان الضرورة في الشرعيات ليس عنوانا آخر سوى عنوان ما جاء به النبي الذي يكون الاقرار به من الاسلام ولا ريب ان يكون انكاره ممن علم به واطلع عليه من جهة الضرورة كفرا وهذا الامر مشترك بين ضروري الدين وضروري المذهب على هذا فانكار ضروري المذهب فلا يكون انكار الاخبار والائمة به عن النبي وهذا يأتي من الشيعة في مقام الشبهة فلا يوجب كفرا ولا خروجا عن المذهب وقد يكون انكار الاتيان النبي ولو مع الايقان باخبار الائمة به وهذا يأتي من اهل الخلاف فلا يوجب الكفر بل انما يوجب الخروج عن المذهب فلا يكون انكار الكونه من عند الله ولن يتضمن الاذعان باخبار الائمة عن النبي واخبار النبي عن الله فعليكون انكار الكونه على وفق الحكمة وقد يكون انكار القبول على معنى الامتناع عن التدين به وهذه الثلاث كلها موجبة للكفر والخروج عن دين الاسلام والمعنى المقصود في عنوان انكار الضروري المعدود سببا مستقلا للكفر هو الوجه الاخير لرجوع الاولين الى الاخلال بمعرفة النبي او بمعرفة الله تعالى والكفر من جهته مشترك اللزوم بين ضروري الدين وضروري المذهب لكون كل مما جاء به النبي بعد العلم به الذي حصل بسبب الضرورة مما يجب الاقرار به لكونه معتبرا في الاسلام قوله ويعتور ههنا اتفاق الجمهور من المسلمين على ان المصيب منهما واحد اه مرجع هذا النزاع بملاحظة صريح ادلة الفريقين الى اثبات التقصير على المجتهد المخطئ ونفيه عنه واللازم من التقصير كونه معاقبا على عدم الخروج عن عهدة التكليف بلا عذر كما ان اللازم من عدم التقصير عدم العقاب على مخالفة الواقع اما لخروجه عن العهدة او لسقوط التكليف عنه بالمرة في موارد قصوره قوله وادعي عليه الاجماع بعضهم كو المدعي للاجماع جماعة من الخاصة والعامة فمن الخاصة العلامة في ب والنهاية والمنتهى وفي تمهيد القواعد ومن العامة الحاجبي وشارح المختصر ومن الشيخ في العدة نفي الخلاف وكان المراد بالاجماع هنا اتفاق الاكثر لوجود المخالف ولا منافاة على الخلاف ولا عبرة به وكيف كان فمراد المخالف نفي الاثم المطابقة بنفس الامر كما هو المصرح به في التهذيب والنهاية قوله فيل الظاهر ان مراد المخالف هنا من الاصابة وعدم الخطأ انما هو اذا كان المخالف في الاسلام اه بل صرح بذلك الفاضل في شرح عبارة العضدي والمراد من كون المخالف في الاسلام كون المسائل المختلف فيها مما وقع الخلاف فيها بين فرق المسلمين نظير المسائل التي اشار اليها بخلاف المسائل المختلف فيها بين المسلمين وساير فرق الكفر كمنكري الصانع ومنكري الشرايع والمشركين واليهود والنصارى والمجوس وغيرهم فانها خارجة عن محل النزاع اذ لا يتصور من المسلم الذي هو مجاهد في سبيل الحكم باصابتهم والاثم العدول عن الاسلام والحكم بكونه خطأ ودفعا للمصير نقول لما كان المراد من الاصابة عدم الاثم فلا يلزم من ذلك ويحصل منه الملازمة على تقدير ارادة عدم الاثم وانما

يلزم ما ذكر لو اريد منها مطابقة الواقع وقد اشرنا الى انه ليس مراد القائل بها للزوم اجتماع النقيضين في مثل قدم العالم وحدوثه وهو غير معقول قوله احتج الجمهور اه واستدل في المنية على كل من مقدمتي الدليل فعلى المقدمة الاولى بقوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله وقوله ايضا واعلموا انه لا اله الا هو فانه بظهور الهيئة والمادة يفيد ايجاب العلم بالالوهية والوحدانية وعلى المقدمة الثانية بانه لو لا نصب الدليل عليه لزم التكليف بما لا يطاق وهو قبيح فهذا الدليل بعين حجة يقتضي بابتناء الحكم في نظر الجمهور على تقصير المخطئ في النظر والاجتهاد ويرجع مفاده الى دعوى ملازمتين احديهما ملازمة الخطأ للتقصير والاخرى ملازمة التقصير للاثم فملاحظة هاتين الملازمتين ينتظم القياس هكذا المخطئ في العقليات مقصر في اجتهاده وكل مقصر في اجتهاده آثم اما الكبرى فبحكم المقدمة الاولى واما الصغرى فبحكم المقدمة الثانية فان المراد بالدليل المنصوب هو الدليل الواضح القاطع الذي يجده كل من طلبه لئلا يلزم تكليف ما لا يطاق فمن لم يجده لم يطلبه بحكم عكس النقيض ومن لم يطلبه فقد فرط في تحصيل الواجب الذي هو العلم والمفرط مقصر قوله وجوابه منع التكليف بالعلم مطلقا اه هذا منع للمقدمة الاولى وسنقرر فيه تعبيرا والاولى ان يجاب بمنع استلزام المقدمتين لاطراد التقصير في كل مجتهد مخطئ في العقايد لعدم وجود الدليل المنصوب وان كان نصا لحال لا يمنعان الالزام وجوبا ايصاله الى المطلوب سيما اذا انسد عليه الى نفسه طرقا ووجود مانع يرجع اليهما اسباب القصور التي اشرنا اليها في التعليقة والايصال الفعلي من الله سبحانه من جهة قبح الجبر مما لا ينبغي الاصغاء اليه قوله بل يكفي مطلق الجزم الذي يطمئن به النفس اه وفي كفاية مطلق الجزم مع ان خالف الواقع وكفاية الظن مطلقا خصوصا في غير الاسلام منع واضح ذكرناه في المسئلة السابقة ومع القصور فيهما لا يلزم من عدم الاكتفاء بهما الاثم اذ يرجع الى عدم التكليف ولا غاية الامر كونه من المرجين لامر الله وبذلك يندفع جميع ما ذكره في هذا المقام الى قوله فلو سلم خصول الكفر وترتب آثاره عليه في الدنيا فلا نسلم الاثم مع عدم التقصير فانا على تقدير تسليم تحقق عدم التقصير نمنع اصل التكليف في المسائل المذكورة لا انه مكلف فيها ويكتفي منه بالاعتقاد الغير المطابق جزما او ظنا وتمام الكلام في تحقيق هذا المقام اوردناه في التعليقة قوله فلا دلالة في الآية على مراد المستدل اه هذا مضافا الى ان اقصى ما يستفاد من الآية بعد تسليم كون المجاهدة مرادا بها الاجتهاد ان غير المهتدي لم يجتهد واما انه مقصر فلا لوضوح ان نفي الاجتهاد ليس اثباتا للتقصير بل ربما يجامع القصور مع توجه المنع الى كون المراد من السبل نفس الواقع في المعارف ومن المجاهدة الاجتهاد ومن الآية اعطاء الحكم في الدنيا اذ من المحتمل كون الآية وعدا بمجازاة الخير في دار الآخرة لمن حصل منه الخير وهو المجاهدة في دار الدنيا ثواب بها محاربة اعداء الاسلام وجنود الكفر والضلال او مجاهدة اعدى عدوه النفس وجنود الشيطان واستفراغ الوسع في طلب المعارف الحقة او بذل الجهد في طلب الاحكام الفرعية فيراد بالسبل اما مراتب القرب او طرق المختلفة على حسب اختلاف المجاهدة او طرق الجنة وبالهداية الايصال الى السبل بانى تعالى جزاهم هذا مضافا الى وجوه اخر في الآية اشرنا اليها في التعليقة قوله والظاهر ان الآية في حقنا اه لعل وجه الظهور والحال ان كلمة فينا التي جعلها بمعنى في حقنا بتقريب ان النبي مبعوث لهداية الناس الى معرفة الله واعلاء كلمة التوحيد وتبليغ احكامه تعالى الى الامة فالمجاهدة في دفع منكري نبوة نبينا مجاهدة في حقه تعالى قوله اذ الجهاد مع الكفار وقتلهم من احكام الثابتة في الدنيا اه والاولى ان يقال في ذلك ان عموم القتل والقتال للقاصرين منهم في موضع الاشتباه ومطلقا لحسم مادة الكفر وسورة الضلال لا يعد ظلما اذا ادى عدمه الى استيلائه اهله على المسلمين وانقلبت مصلحة اقوى من مصلحة بقائهم وكان طريقا الى الخيار او الوسائل المحذورين قوله كما صرح به الشيخ في العدة اه صرح بكون المخطئ في نحو الظلم والعبث والكذب قبيح وان شكر المنعم

ابو يعقوب والانصاف حينئذ لا ... ايشكل الحال فيه تارة من جهة اثبات التقصير على المخطئ هنا لان القاصر غير
اثم واخرى من جهة اثبات الاثم على المقصر كما هو لازم القسم ويمكن الالتزام بالاول بان تحسين وتقبيح الاشياء المذكورة
وغيرها من الجزئيات المندرجة في التحسين والتقبيح العقليين مما يدركه العقل بالاستقلال بشهادة العيان والوجدان
فهما من اليقينيات المستندة الى الوجدان فانكارها تكذيب ومكابرة للوجدان فيكون المنكر مقصرا كما يمكن الالتزام
بالثاني ايضا بالبيان الاتي قوله وهذا في حق المجتهدين ليس ببعيد على ان كون المخالف للحق فيها اثما غير معذور ليس
ببعيد عن الصواب وجه ان الحكم العقلي من حسن او قبح يلازمه الحكم الشرعي من ايجاب وتحريم وغيرهما بملازمة
بينهما اجماعية لما حققناه في محله من انهما مما لا يأباه الاشاعرة المنكرون التحسين والتقبيح العقليين على تقدير ثبوت
الملزوم فالتقصير في نفي الملزوم على ما بيناه في الحاشية السابقة يرجع الى التقصير في نفي اللازم وهو في معنى تغيير حكم
الله وتحليل حرامه وتحريم حلاله فيكون اثما عقلا ونقلا ولو باعتبار اندراجه في الحكم بغير ما انزل الله الوارد في
ايات ثلاث ويمكن التزام الاثم في منكر الملازمة بين العقل والشرع مع القول بثبوت الملزوم كما عليه الفاضل التوني
ومن تبعه وفي منكري حجية ادراكات العقل كما عليه جماعة من الاخبارية بناء على كون الملازمة بديهية وكذلك الحجية فلا يخفى
الحق على المتأمل المراعي للانصاف المجانب عن الاعتساف قوله فقالوا ان كان عليها دليل قاطع فينبغي ان يراد من القاطع
هنا ما يعم الضرورية والنظرية وان كان اباه ظاهر بعض فقرات كلامه بل كان في اطلاق الدليل على الضرورة مسامحة لان
الفرعيات اعم من الضروريات والنظريات كما ان النظريات اعم من القطعيات والظنيات مع ان المصيب في ما عليه قاطع
نظري اذا كان واحدا وغيره مخطئ غير معذور فما عليه قاطع ضروري اولى بان يكون كذلك فلا معنى لاهماله قوله فالمصيب
فيها ايضا واحد والمخطئ غير معذور مورد العبارة بالنسبة الى القطعيات مطلقا تتضمن حكمين احدهما كون المصيب فيها واحدا
وغيره مخطئا وظاهره كون التخطئة هنا وفاقيا حتى من المصوبة في الظنيات ومرجعه الى اتفاق الفريقين على ان لله سبحانه
في المسائل القطعية حكما معينا من ادركه مصيب ومن لم يدركه مخطئ ولعل وجهه في الضروريات ان الضرورة العارضة
للحكم متأخرة عن تعيينه فهي حيثما تحققت كاشفة عن تعيين الحكم وفي النظريات ان انتصاب القاطع متأخر عن تعيين الحكم
بحيث تحقق كشف عنه فيستحيل تصويب الكل في المسئلتين معا وثانيهما عدم كون المخطئ في المسئلتين معذورا على معنى كونه
اثما وحيث ان الاثم مبني على التقصير فاثباته في المسئلة الاولى غير بعيد بتقريب ان الضرورة في الضروري قد تستدعي اطلاع
من عاش بين المسلمين ولا سيما العلماء والمجتهدين عليها اذا طلبها فمن اجتهد واخطأه في اجتهاده ولم يطلع عليها فهو غير بري
من التقصير في طلبه وفي المسئلة الثانية غير خال عن الاشكال الا ان يراد بالقاطع ما لا يخفى على احد لو طلبه فلم يجده فلقد
قصر في طلبه واما الاثم مع التقصير فهو في المسئلة الثانية انما يستقيم لو وجب تحصيل القطع بالحكم الذي قام عليه
القاطع وهو مع فرض انسداد الاغلبي في الاحكام غير واضح لانه عند القائلين بالظن المطلق سقط وجوب تحصيله حتى فيما
امكن تحصيله الا ان يفرق بين العلم بوجود قاطع في خصوص المسئلة على الاجمال وبين احتمال وجوده وعلى الظن المطلق
لا يجب طلب العلم في موضع الاحتمال لا في موضع العلم بوجوده على الاجمال واما كفر المخطئ في القطعيات مطلقا فينبغي القطع
بعدمه لان موجب الكفر هو انكار ما علم كونه مما اتى به النبي ص والخطاء لا يجامع الانكار فلا معنى للكفر سواء كان باعتبار
رجوعه الى تكذيب النبي او باعتبار كونه سببا مستقلا للكفر قوله فقيل لا حكم معين لله فيها الخ ظاهر العبارة كظاهر
كلماتهم رجوع النفي الى نفس الحكم لا الى تعيينه مع وجود اصله كما في الضوابط فذكر في تصويره وجوها الاول انه تع
اوجد في الواقعة احكاما مقصودة بالاصالة ثم رتب فيها اراء المجتهدين باختياره ثم كل منهم الى واحد منها قهرا

الثاني انه تعالى اوجد احكاما واقعية تصادفها اراء المجتهدين من باب الاتفاق الثالث انه تعالى لما علم بعلمه القديم الازلي بالجهة
وعدد اراء المجتهدين جعل احكاما واقعية على حسب تعدد اراء المجتهدين من غير ان يعين كلا لكل فادى اجتهاد كل الى احدها
بعينه انه مما لا يساعد عليه ظاهر كلماتهم وعلى ما استظهرناه من رجوعه الى اصل الحكم ربما يشكل الحال من جهة تحقق الاجتهاد
الماخوذ فيه طلب الظن بالحكم الشرعي من حيث عدم تعقله فان طلب الشيء يقتضي سبق وجود المطلوب على الطلب لاستحالة
طلبه وايضا فان الظن يتعلق بالحكم فهو متعلق بالكسر والحكم متعلق بالفتح وظاهر ان الاول متاخر في الوجود عن الثاني فلولا
وجود الحكم استحال تعلق الظن به فاستحال تحققه وبعبارة اخرى ان المجتهد طالب فله مطلوب فان تحقق طالب لا مطلوب
له كتحقق عالم لا معلوم له محال ايضا فالى ان متعلق ظنه كونه حكم الله فكيف يمكن ذلك مع الجزم بان لا حكم لله في الواقعة ويمكن
الذب عن الاول بان الطلب لا يقتضي سبق وجود المطلوب فعلا بل يقتضي امكان وجوده فان الاتيان بمقدمات وجود الشيء
طلب له وهو غير موجود قبل الاتيان بها وانما يوجد بالاتيان بها فالمجتهد ايضا يطلب باجتهاده ما يغلب على ظنه كونه
حكم الله فهو قبل اجتهاده غير موجود وانما يوجد بالاجتهاد والكاشف عن وجوده استقرار الظن به المعبر عنه بغلبة الظن
وانما جعلنا الظن كاشفا لاستحالة كون الظن بالحكم علة موجدة له للزوم تقدم الشيء على نفسه ولان موجد الحكم الشرعي جاعله
وهو الشارع لا الظن ويشكل اعتبار الكاشفية ايضا بان الظن به لا يجامع القطع به فان اللازم من مذهب المصوبة
ان ما ظنه المجتهد كونه حكم الله يقطع بعد الظن كونه حكم الله وهو محال لان الظن والقطع متنافيان فلا يمكن اجتماعهما
في محل واحد وتوهم دفعه باختلاف القضيتين باعتبار محموليهما بالمفهوم والمصداق على معنى ان الظن بمفهوم الوجوب مثلا كاشف
قطعي عن وجود مصداقه وهو الطلب الحتمي لفعل الصلاة من الشارع المتوجه الى المجتهد باجتهاده فالمظنون هو المفهوم
والمقطوع هو المصداق وبهذا الاعتبار يمكن فرض الظن بالحكم علة موجدة له ايضا من غير ان يلزم تقدم الشيء على نفسه
لولا ما تقدم من ان موجد الحكم جاعله وهو الشارع يدفعه بضرورة ان المطلوب بالاجتهاد هو المصداق لا المفهوم فهو
المتعلق للظن الاجتهادي لا غير والذي يظهر لي في دفع الاشكالين معا هو ان يقال ان المراد من عدم حكم لله تع في الواقعة
خلو نفس الواقعة المضافة الى كل مجتهد قبل اجتهاده عن الحكم في حقه لا خلو جنس الواقعة المضافة الى غيره ممن عدا حتى الرسول
واصحابه واهل زمانه وغيرهم من العالمين باحكامهم فان الخلو بهذا المعنى غير معقول فالمجتهد باجتهاده يطلب ذلك الحكم الذي
اتى به النبي وعلمه اصحابه وغيرهم فما غلب على ظنه كونه ذلك الحكم يجعله الشارع حكما في حقه وحق مقلديه ايضا وبذلك يندفع
توهم تناقض الظن والقطع ايضا لان المظنون كونه حكم من سلف وغيره والمقطوع صيرورته حكما له ولمقلديه وكذلك يندفع
الدور المتوهم في هذا المقام بتقريب ان الظن الاجتهادي لكونه علة محدثة للحكم يتوقف عليه الحكم والحكم لكونه متعلقا
للظن يتوقف عليه الظن وهو معنى ما قيل في دفعه من ان المظنون هو حكم العالمين به والمجعول بعد الظن هو حكم الجاهل فان
ظنه يتعلق ولا بحكم العالمين ثم يحدث بسببه مثل ذلك الحكم للجاهل نعم ربما يشكل الحال على القول بكون النبي مجتهدا اذ
المجتهد لا يطلب باجتهاده الحكم الاجتهادي لمجتهد اخر ولعله لاجل ذلك حدث بين المصوبة القول بالاشبه حسبما نقله في
النهاية والمنية وغيرهما ونسبوه الى الكثير منهم وفسروه بانه لم يوجد في الواقعة حكم قبل الاجتهاد الا انه يوجد فيها ما لو حكم
الله تعالى بحكم لما حكم الا به واعترض عليه في الفصول بعد حكايته بان هذا قريب من القول بالتخطئة بل ربما كان راجعا اليه
لكن كما اعترض بل الظاهر ان المراد به على التفسير ما هو اشبه بمقتضى الاصول الكلية والقواعد المقررة المتلقاة من الشارع
فالمظنون كونه اشبه بالاصول والقواعد والمقطوع كونه قد جعله الشارع حكما له ولمقلديه واليه يشير ما ذكره العضدي في
دفع سؤال ان متعلق ظنه كونه حكم الله تع فكيف يمكن ذلك مع الجزم بان لا حكم لله في الواقعة بقوله متعلق ظنه انه الاشبه

بالاصول واتب بما عهد من الشارع اعتباره نعم يبقى على الصوفية سؤال انه لا اجتهاد الا وهو مسبوق بالتقليد فكل
مجتهد قبل اجتهاده مقلد فكيف يفرض الواقعة في حقه وهو مقلد قبل الاجتهاد خالية عن حكم معين ضرورة عدم
كونه رادّ تقليده قبل الاجتهاد في حكم البهائم والصبيان والمجانين فلله تعالى في الواقعة حكم معين لا محة غاية الامر كونه
ساهيا بالتقليد قوله وهو اصالة عدم التعدد اه اى اصالة عدم تعدد الاحكام الواقعية والاولى ان يقرر باصالة
عدم جعل ما زاد على حكم واحد وهو حكم العالمين به ولو فرض اشتمال الواقعة على حكم واقعي مشترك بين العالم والجاهل
به ولم يتعلق بالجاهل لاشتراط تعلقه به بعلمه ولكن قام بها مع ذلك امارة غير علمية مخالفة له و يشك في حدوث
مؤداها حكما واقعيا في حقه وكونه بحيث جعله الشارع حكما واقعيا له او عدمه كما يحتمله اكونه من معانى التصويب وهو
المعنى اللازم من جعل الموضوعية في الامارات فالاصل ينفيه ايضا قوله اما ما يتوقف عليه تحققه اه اى وجوده الخارجي
كانه اراد كون الامور الاتية مما يتوقف عليها تحقق الاجتهاد الملكي لا الفعلي اذ باجتماعها يحصل الملكة المقتدر بها على
على استنباط الاحكام عن الادلة والاجتهاد الفعلي يتوقف على الملكة الحاصلة من الامور المذكورة ويمكن جعلها شروطا
الاجتهاد الفعلي ولكن بواسطة الملكة الحاصلة منها فيصير ابطال ان شرط الشرط شرط قوله ويعرف اصل مفردات الكلام
من علم اللغة اه اى المعانى المفردة التي وضع لها او استعمل فيها ولو مجازا مواد الالفاظ الماخوذة في تراكيب كلام
العرب كالسماء والارض والصعيد الماء والغسل المسح ونحوه سواء كانت من المعاني الواصلة من الصدر الاول من اهل
اللغة او من المودعة في كتب اللغة التي دونها اربابها المعروفون من النهاية الاثيرية والصحاح والقاموس ونحوها قوله
تصاريفها الموجبة لتغير معانيها اه اى المعاني التصريفية التي يتعرض لبيانها علماء التصريف ووضع لها الهيئات
الاشتقاقية كهيئات فعلى الماضي والمضارع وهيئات فعلى الامر والنهي وهيئات اسماء الفاعل والمفعول وغيرهما
قوله ومعانيها المركبة اه التي هي المعاني النحوية التي يتعرض لبيانها علماء النحو ووضع لها تراكيب الالفاظ الاعرابية
كالفاعلية والمفعولية والاضافة ونحوها وتختلف باختلاف التراكيب حتى يترتب تختلف معاني لفظ واحد عند
اختلاف حركاته الاعرابية كما تقول ما احسن زيد وما احسن زيد وما احسن زيدا فان الاول يتعجب ومعناه احسن زيدا والثاني
خبر ومعناه ما بان زيد الحسن والثالث استفهام ومعناه اى خلق من اخلاق زيد او اى عضو من اعضائه حسن فان دلالة
هذه الحركات على هذه المعاني انما تستفاد من علم النحو قوله او بالرجوع الى الكتب المؤلفة فيها اه كانه يشير بذلك الى انه لا
يعتبر في معرفة العلوم الثلاث المذكورة استحضار مسائلها فعلا وحفظها عن ظهر القلب بل يكفى فيها التمكن من مراجعة
الكتب المحررة فيها كما نص عليه غير واحد من الاجلة وهل يعتبر في معرفة هذه العلوم الحاصلة بالمراجعة الى كتبها الى
اهلها بلوغها الى حد الجزم والقطع او يكفي فيها المعرفة الظنية وجهان من ان القدر المتيقن للاستنباط الذي علم رضا الشارع
به هو الاقتصار على المعرفة الجزمية وان شاطئ هذا الشأن لم يعهد منهم التزامهم بتحصيل المعرفة الجزمية في المطالب المتعلقة
بهذه العلوم ولكن الانصاف ان قول اهل اللغة في الغالب مما يفيد الجزم بالمطالب ولو بمعونة بعض القرائن الداخلة او
الخارجة ولا سيما قول اهل الصرف والنحاة فما لا يحصل فيه الجزم من كلامهم كما لو كان من الموارد الخلافية عندهم مع
كون الاختلاف فيه عظيما نادر ولم يعلم من سيرة العلماء في الاخذ بكلامهم انهم يعتمدون بالظن في مطالبهم خصوصا
مطلق الظن لجواز كون اعتمادهم على ما يغلب اتفاقه من حصول الجزم بحيث يتعذر العلم من نادر المواد ولا بد من التحري لتحصيل
الظن الاطميناني سواء حصل الاطمينان من كتاب واحد او ما زاد عليه ولا يجوز الاقتصار على مطلق الظن وان لم يبلغ حد
الاطمينان قوله فالوجه لما يقال ان العرب في الصحراء حكاه الوحيد البهبهاني في رسالته في الاجتهاد والاخبار وقوله ان المراد

من القول بتوقف الاجتهاد على تلك العلوم اه وضابطه ان يحصل للمريد الاجتهاد حالة نفسانية يتمكن بها من فهم معانى مواد
الفاظ العرب في تراكيب كلامهم مفردة ومركبة مادته وهيئته ويميز بين حقايقها ومجازاتها ووجوه دلالاتها على حسب ما
يتعلق بهذه العلوم على وجه يكفي في استفادة المطالب المقصودة من الكتاب والسنة بحسب العرف والعادة سواء كانت
الحالة المذكورة جبلية كما لو كان من فصحاء اهل لسان العرب وطاروقه كما لو كان اجنبيا او غير فصيح فحصلها بالمدارسة
في العلوم المذكورة والممارسة في كتبها فالعربي الفصيح القح ان وبلديه ممن لا يخرج عن هذا الضابط فاعتباره اشتراط الاشتراط من
اطلاق هذا الشرط من العامة والخاصة لم يظهر منه انه يريد به ما زاد على الضابط المذكور ضرورة انه لا فارق بين العربي القح
المستغنى عن تعلم العلوم المذكورة وبين الاجنبي المتعلم لها الا في ان الثاني يعرف الاصطلاحات الحادثة المتداولة عند ارباب
هذه العلوم والاول لا يعرفها وهذا لا يصلح فارقا بينهما في الحكم اذ لا مدخلية لمعرفة الاصطلاحات في فهم معاني الفاظ الكتاب
والسنة واستفادة المطالب المقصودة منها ليضر فقدها في حصول الغرض الاصلي وان ندبه من لا يبلغ الحد المذكور في
استغنائه عن العلوم المذكورة واضح المنع قوله بل كان نسا منهم فقيها وكان استفراغ وسعه على فرض صحة المبنى في اه ويشكل
اولا بان الفقاهة مرتبة متاخرة عن الاجتهاد والكلام في تحقق الاجتهاد بدون الكلام ان في صدقها نفسه على ما فهمه بطرق
المنع الى تحقق الاجتهاد بدونه لما يستفاد من كلام جماعة من المشترطين له وجه الاشتراط من ان معرفة الاحكام الشرعية يتوقف على
الاعتقاد بوجودها المتوقف على معرفة الشارع الجاعل لها وصفاته من كونه قادرا عالما مرسلا للرسل ومعرفة النبي وصدقه
وعصمته فان معرفة الوجوب بدون الموجب بل معرفة الحكم الشرعي بدون معرفة الشارع بالمعنى الاعم الشامل للنبي محال وثانيا
بمنع صدق الفقيه عليه لان الفقه على ما فهمه فان الفقه هو العلم بالاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية وهذا
لا يتاتى الا بانضمام كبرى كلية وشفعه الى صغرى يجرى بها مقام الاجتهاد وهو كون ما فهمه من الادلة ما ادى اليه اجتهاده و
الكبرى الكلية المنضمة الى تلك الصغرى هو كون كل ما ادى اليه اجتهاده حكم الله في حقه وهو ما دام كافرا يشكو كون ما
فهمه حكم الله في حقه اما لانكاره الصانع او لانكاره الشرايع مطلقا او لانكاره هذه الشرع خاصة فكيف يجامع اعتقاد
القطعي بكون ما فهمه حكم الله في حقه يمكن فرض تحقق الاجتهاد بدون المعرفة بالامور المذكورة على تقليد وقصر النظر على
بعض الادلة المتعارفة التي هي مباني الاجتهاد على الكتاب والسنة من حيث انهما من الادلة اللفظية بان يقال ان الاستدلال
بالادلة اللفظية بعد الاحاطة بالشروط المحررة للدلالة ومعالجة المعارضات منوط بملاحظة مداليلها الثابتة لها
بمقتضى اوضاعها اللغوية او العرفية فظهوراتها الاولية او الثانوية من غير دخل لخصوص متكلم دون اخر فيه ولا ريب
ان الالفاظ الكتابية وغيرها اذا اخذت بهذا الاعتبار ولا بشرط قائلها الخاص فلا فرق للناظر فيها مداليلها باعتبار انها
صالحة لان تكون مرادة لقائلها افادة ظنية بل جزئية في بعض الاحيان وان كان الناظر كافرا بل منكرا للصانع او الشرايع
او خصوص هذا الشرع وانما اقتصرنا في هذا التوجيه على الكتاب والسنة لا ابتناء دلالة الاجماع على الكشف عن راي
المعصوم وهذا مع انكار المنكشف محال والعقل لا يدرك ثبوته ويمكن التعميم لهما ايضا بتقريب ان الاجماع يكشف عن راي الائمة
ولا ينافيه انكار رشادهم او انكار عصمته بسبب انكار النبي والوصي والعقل يدرك حسن الاشياء وقبحها الملزوم للمحبوبية
والمبغوضية لكل عاقل حتى يشمل الامة وهذا يجامع انكار رشادهم فالمتجه هو القول بعدم الاشتراط هذا ولكن الانصاف
ان القول بكون المعارف الحقة من شروط تحقق الاجتهاد لا حكمه واعتباره فقط لا يخلو عن قوة فان اصطلاحهم في
الاجتهاد منعقد بجعل استفراغ الوسع الماخوذ في مفهومه مقيدا بالظن بالحكم الشرعي وهو كما ترى موقوف على الشرط
المذكور بالطبع اذ ليله ولو في الادلة اللفظية فان مقام القيد بعد اعتبار التقييد انما هو الظن بالشيء على انه حكم شرعي ولا

ريب ان الظن بمؤديات الادلة ولو لفظية على انها احكام شرعية لا يتأتى ممن لا يعتقد بوجود الصانع او ينكر الشرائع في
خصوص هذا الشرع فالقول بالشرطية منحصر دائله مستظهر ومنكرها مكابر وكونه من شروط الايمان المذكور في كلام ولعله
لا ينافي كونه من شروط الاجتهاد ايضا اذ كان المعصوم اخذه شرطا ففي تحقق عمر نفله فانما قلنا كما انه ليس بمخصوص
كذلك ليس بمجتهد ولا فقيه اصطلاحا على معنى تعذر صدقه عليه وان جامع الشروط الاخر فالتميز بينه بين العالم والعامي يحصل
من شروط الايمان مما لا تعلق له بهذا المطلب عن انه على البيان المذكور شرط للاجتهاد والفعلي الملكي بل هو بالاعتبار المذكور
كما انه من مبادي الاجتهاد والفقه فكذلك يكون من مبادي علم اصول الفقه ايضا كما صرح به جماعة معللين بان هذا العلم باحث
عن طرق الاحكام الشرعية وادلتها وكونها مفيدة لها شرعا وذلك يتوقف على معرفة الله تعالى فان معرفة الحكم الشرعي بدون
معرفة الشارع محال نعم لا يحتاج من هذا العلم الى الخوض في مسائله وطرق الشبه بالقرائن عند اهله وغيرها بحيث يصير متمكنا
كما نص عليه غير واحد بل يكفي فيه الاذعان العلمي على وجه التدين المتعارف لخمس وتوابعها التي لها مدخلية في دين الاسلام وصيرورة
الانسان مسلما بل مؤمنا بالمعنى الاخص ولو على وجه الاجمال بالادلة الاجمالية الذي يتيسر لعامة المكلفين وهذا هو القدر الذي
يشترك فيه العالم والعامي وعلى ما نفينا الحاجة اليه يمكن حمل كلام المنكر لشرطية هذا العلم فلا مشاحة ويعود النزاع لفظيا قوله
هو لا يتم الا بالمنطق اه بل هو من مبادي تحصيل سائر شروط الاستنباط التي هي عبارة عن عدة علوم ولا سيما علم اصول الفقه الذي
هو العمدة من الشروط لكونه من العلوم النظرية ومن هنا امكن الاستغناء عن اعتبار هذا الشرط بالخصوص بعد اعتبار غيره من
العلوم اذ لا يتم استحصال شئ منها الا باجراء القواعد المنطقية والقواعد الميزانية فحصولها للانسان يستلزم حصوله وهذا
يوجب الغناء عن التصريح بشرطيته للاجتهاد فالعبرة في شروط الوجود بحصولها بالخارجية لا وجوداتها الذهنية وعلى اي
حال كان فالقدر المكتفى به من هذا الشرط ما يوصل الى التمكن من اقامة الدليل بضوابطه المقررة عند اهل الصناعة ولو من غير
جهة الكسب لكثرة ما يشتغل فيه مع انه ليس للخوض في الفن والتدريس والتدرس فيه وغوامض مسائله وممارسته ومطالبه تعرض
اصطلاحاته كثير مدخلية في ذلك وكون الاستدلال بالشكل الاول والقياس الاستثنائي بديهيا اه البداهة بحيث يجد
كل عاقل ذي شعور بحسب فطرته السليمة وجبلته المستقيمة من نفسه الملازمة في قول القائل اذا طار الغراب من الهوا فقد نزل
البلا من السماء او زيد غني عالم وكل عالم شريف فزيد شريف وعبيد كاتب وكل كاتب خليفة السلطان فزيد خليفة السلطان
قوله ولكنه محفوظ عن الخطاء في القلب والاولى في توجيه الضعف ايضا ان معنى قولهم في تعريف المنطق انه يعصم مراعاته
الذهن عن الخطاء في الفكر ان علم المنطق بالنسبة الى عصمة الذهن عن الخطاء في الفكر من باب المقتضي لا العلة التامة ليكون
كل منطقي معصوما ومن شأن المقتضي ان يكون فعليته لفقد شرط تارة ووجود مانع اخرى فلا يقتضي على التقديرين وخطأ
المنطقي ايضا من ذلك لا من عدم كون المنطق عاصما قوله السادس معرفة اصول الفقه وهو اهم العلوم للمجتهد وعمدة ما يحتاجه
المجتهد في استنباط الاحكام الشرعية من الادلة المتعارفة ولا سيما الكتاب والسنة الى معرفة مسائل اصول الفقه مما يقضي من
حبسه اقامة الحجة قال المحقق البهبهاني في المحكي عن الفوائد ان الحاجة اليه من البديهيات كما صرح به المحققون الماهرون الفطنون
الذين ليسوا بجاهلين ولا غافلين ولا مقلدين انتهى فما عن مقلدة الاخبارية من انكار الحاجة اليه مع انه دفع للضرورة فلا ينبغي
اليه فهو مع الاعتراف بابتناء معرفة الاحكام على الادلة او على السنة فقط على ما يزعمونه مما يشبه التناقض بل هو عين
التدافع لوضوح انه لا ينهض شئ دليلا ولا يتم حجية الا باعمال القواعد الاصولية واستعمال ضوابطها المقررة لكونها من
الاحوال العارضة للادلة التي منها السنة كيف وان الاحاديث انما تكون حجة لمن يقوم بشرائط الحجية المحرزة للسند بمعنى الصدور
ثم حجية الصدور بمعنى كون وجه صدورها بيان الحكم الواقعي لا التقية ثم الدلالة وغيرها مما له تعلق بمقام استفادة الحكم

استنباطه قوله منها ان علم الاصول قد حدث تدوينه بعد عصر الائمة وانا نقطع ان قدماءنا وحاملي اخبارنا لم يكونوا
عالمين بها اه فيه ان دعوى القطع بذلك مردودة على مدعيها ومنافية لبداهة العقل كيف وان عمل قدمائنا وحاملي
اخبارنا بهذه الاخبار الموجودة وبغيرها مما ذهبت عنا بمرور الدهور لا يعقل من دون استحصال لهذا العلم كما
انه لا يعقل من دون استحصال علم اللغة وغيره من العلوم العربية وغيرها مما هو ملحوظ من باب المبادي وحدوث
تدوين الفن وما يتفكك به بعد عصر الائمة عليهم السلام لا ينافي وجود مسائله معمولا بها قبل التدوين كما هو الحال
في علم اللغة والعلوم العربية على هذا التفصيل والتطويل المعمول به في كتبها المدونة بعد عصر الائمة او في اواخر عصرهم
وتقرير الائمة وعدم المنع من عمل اصحابهم باخبارهم انما هو لاجل وجود شرط العمل لديهم وفراغهم لمع علمهم باطلاعهم
عليهم السلام عليهما قوله ومنها ان البديهة حاكمة بوجوب العمل باوامر الشارع ونواهيه اه فيه انه كيف يعقل العمل باوامر
الشارع ونواهيه بدون فهم المعنى المراد منهما ولا يعقل الفهم من غير الاذعان فيهما ولو ظنا بكونهما للايجاب والتحريم
او الندب والكراهة اولهما معا بطريق الاشتراك لفظا او معنى ولا الاذعان بان الامر يفيد المرة او التكرار او الفور
او التراخي او طلب الماهية وانه اذا وقع عقيب الحظر فحكمه ماذا وان النهي يفيد التكرار والدوام اولا وان الاوامر والنواهي
الصادرة عن الائمة هل صارت في عرفهم من المجازات الراجحة المساوي احتمالها لاحتمال الحقيقة كما ذهب اليه بعض
الاصحاب ولا كما عليه المعظم وعلم اصول الفقه متكفل لبيان هذه المطالب وغيرها مما له دخل في فهم الاوامر والنواهي
قوله ومن علم العلوم العربية فهو ممن يفهم الاوامر والنواهي اه فيه انه ان اريد بالعلوم العربية الموجبة لفهم الاوامر
والنواهي ما يفيد جميع ما بيناه في الحاشية السابقة وغيره مما يرتبط بفهم خطابات الشرع كتابا وسنة فهو عين
المطلوب من تمام الحاجة الى معرفة المسائل المذكورة ونظائرها ولا نقصد من مسائل علم الاصول الا هذه سواء سميتموها
بهذا الاسم او بغيره فيعود النزاع لفظيا ولو اريد بها ما لا يفيد ذلك كلا ام بعضا فدعوى فهم الاوامر والنواهي غير
مسموعة فالمناص من الحكم على من هذه حاله بوجوب التقليد لانحصار طريقه فيه وعدم تمكنه من غيره فكل من جهل
مسائل علم الاصول كلا ام بعضا بحيث لا يغنيه ما علمه منها في التوصل الى الاستنباط على الوجه الشرعي وعلى حسب ما هو
المقرر عند اهل الشرع ليس وظيفته الا التقليد لا لانه جاهل بالاصول بل لان هذا الجهل موجب لعدم تمكنه عن فهم
الادلة ولا ريب ان عدم التمكن منه عذر قاطع وبرهان ساطع في التقليد قوله وليس مثله مع التقليد الا مثل متخفوف حكم
ملك على ناحية اه فيه ان الملك يحكم على الناحية من يتمكن عن فهم اوامره ونواهيه لا يحسن له ان يحكم من لا يتمكن بان يحكم
من لا يعرف معنى الامر والنهي صيغة ومادة ولا يعرف ان ما يبلغه اليه الثقة بصيغة افعل او لا تفعل بعد صدقه عليهما الامر
والنهي ام لا وعلى تقدير عدم الصدق فمفادهما اي شئ ولا يعرف سائر الجهات المتعلقة بالخطاب التي لها دخل في فهم مقاصد الملك
فقد ارتكب فعلا قبيحا وكان ممن يرميه العقلاء بسخافة الرأي ثم اذا ترك هذا الرجل القيام بمقاصد الاوامر والنواهي
الواصلة اليه بواسطة الثقة متعذرا بعدم تمكنه من فهم تلك المقاصد كان عذره مقبولا وكان خارجا عن حد التقصير
في نظر العقلاء فلو عاتبه الملك او عاقبه لاطبقوا على تقبيحه وذمه بالسفه قوله السابع العلم بتفسير آيات الاحكام و
مواقعها من القرآن والكتب الاستدلالية بحيث يتمكن منها حين يريدها اي يتمكن من مواقع آيات الاحكام حيث يطلب شيئا
منها هذا اشارة الى ما نص عليه جماعة ونقلوا عدم الخلاف فيه من انه لا يشترط في معرفة الآيات المتعلقة بالاحكام حفظها
عن ظهر القلب بل الواجب بعد التمكن من معرفة وجوه دلالتها معرفة مواضعها من القرآن او الكتب الاستدلالية الفقهية
او المؤلفة لتفسير هذه الآيات وتفسيرها ككنز العرفان وزبدة البيان ومسالك الافهام بحيث يكون

وادوا على الرجوع اليها قوله وهي خمسمائة آية عندهم كما صرح به جماعة وعن بعض الروايات نفي الخلاف عنه وفي كلام السيد
الطباطبائي في بعض مصنفاته والمشهور انها نحو من خمسمائة وقيل انها اقل وقيل اكثر والاصوب ترك التحديد فانها
مما يختلف بحسب اختلاف انظار العلماء في وجوه الدلالات وتفاوت اجتهادهم في طرق الاستنباط والانتقال الى الامور
الخفية والتنبه للوازم النظرية قوله فهي ليست على ظاهرها اه يعني ان الروايات الدالة على تقسيم القرآن اثلاثا ثلثها في السنن
والفرايض وارباعا ربعها في الفرايض والاحكام ليست على ظاهرها بل هي مؤولة بما لا ينافي التحديد المذكور ورام بذلك
دفع الاشكال الوارد على تحديد آيات الاحكام بالعدد المذكور ومحصله ان مقتضى الروايات المشار اليها ان يكون آيات
الاحكام ازيد بكثير من هذا العدد لما ان ما سطروه من ان مجموع القرآن ستة آلاف وستمائة وستة وستون آية فيكون
ثلثه الفين ومائتين واثنين وعشرين آية وربعه الفا وستمائة وستة وستين ونصفا قوله ولعل المراد تقسيم مجموع القرآن
من الظهر والبطون اه هذا احد وجوه التأويل الذي يحصل به الجمع بين التحديد المذكور ومفاد الروايات المشار اليها
تقريبا والاولى في طريق الجمع حمل ما في كلام الاصحاب من التحديد على ما في هذا القرآن الموجود بايدينا اليوم وحمل ما في الاخبار
على ثلث او ربع القرآن المستور عنا الموجود عند امام العصر عجل الله فرجه ومن وجوه الجمع ما ذكره السيد الطباطبائي
المتقدم ذكره من حمل الاثلاث والارباع على مطلق الاقسام والانواع وان اختلفت في المقدار او حمل الربع على ما اشتمل البطون
والثلث على ما يعمه وبطون البطون او حمل العدد المذكور في التحديد على ما يصل اليه افكار العلماء وما في الاخبار على ما يعم المختص
بالائمة او حمل الاخبار على احكام الآيات دون آيات الاحكام مع الاكتفاء في الثلث بالاشعار او تعميم الحيثية ليشمل البطون ولا
ريب ان الاول اكثر من الثاني فان الآية الواحدة ربما دلت على احكام كثيرة وقد ذكر علي بن ابرهيم في تفسيره ان سورة البقرة
وحدها اشتملت على خمسمائة حكم وآية الشهادة منها على خمسة عشر حكما قوله وقد اورد هنا شكوك اه انما اورد هذا
الفرقة الاخبارية فانهم انكروا الحاجة الى علم الرجال لدعويهم قطعية صدور اخبار الكتب المتداولة بين اصحابنا واخبار
خصوص الكتب الاربعة المعروفة وقد ذهب لذلك اكثرهم وعن بعضهم انه ادعى الاتفاق وتحرز عن هذا الجزاف فبنى على اعتبار
جميع ما في الكتب الاربعة لشهادة مصنفيها الثقات بذلك في اخبارها وان لم تكن قطعية الصدور الا انها قطعية الاعتبار
وقد يحكى قول آخر عن الاخبارية كما في حكاية او مطلقا كما في اخرى وهو التفصيل بين صورة التعارض وغيرها فاقتصروا في
نفي الحاجة الى الرجال على الثاني قوله فلو فرض امكان المعرفة بحالها لغير هذه الكتب فكفينا اه يعني ان المعتبر في هذا الخبر
انما هو مجرد المعرفة الموجبة للوثوق من اي طريق حصلت ولو بغير مراجعة الكتب المؤلفة لصناعة الرجال بل لغير جهة حال
الراوي والواسطة والحاصل ان المعتبر تحصيل ما يوجب الوثوق بصدق الرواية وصدورها سواء كان ذلك من جهة وثاقة الراوي
بل وصحة السند او غيرهما حصل ذلك العلم بمراجعة كتب الرجال او غيرها من الاسباب الخارجية والامارات الجزئية كما هو طريقة
من طريقة فقهائنا العظام لشيوع ما نشاهد منهم انهم كثيرا ما يعتمدون على خبر عمل به الحلي واخوانه المنكرون للتعبد بخبر الواحد
العاري عن قرائن القطع وان جهل رجاله او ضعف سنده ومنه ما في كلام غير واحد من الاعتماد على رواية صححها العلامة او
غيره من الاجلاء وفي طريقها رجل مجهول لم يذكر في الرجال بمدح ولا قدح بناء على انه يفيد توثيقا له او توثيقها كما اتفق ذلك
في محمد بن علي ماجيلويه المجهول حيث ان العلامة صرح بصحة طريق الصدوق الى اسمعيل بن رباح وهو فيه ونحوهما ايضا ما اتفق
لصاحب المعالم في محمد بن اسمعيل النيسابوري من اعتماده على رواياته مع ان المعروف من مذهبه في العمل باخبار الآحاد اشتراط تزكية
عدلين وعدم الاكتفاء بتزكية عدل واحد وهذا الرجل لم يوثقه الا عدل واحد غير انه لا مرية انهم لشوتهم المناقشة من عمله
ومذهبه سئلوه عن وجه عمله فاجابهم بانه موثوق به وهذا منه ليس الا من جهة انه حصل عنده من الخارج قرائن قضت بوثاقته

هذا

هذا الرجل في نظره زيادة على ما ثبت في حقه من توثيق الواحد قوله لا ريب انها في كتب اصحابنا المعتبرة اه جبر لقوله
الروايات الواردة ورام بوصف هذه الروايات بكونها في كتب اصحابنا المعتبرة بيان ما يصح معه النقض والالزام
اللذين فرعهما على ما ادعاه القائل من كون احاديثنا كلها قطعية الصدور عن المعصوم ومن تلك هذه الروايات لتلك
الاحاديث المذكورة في كتب اصحابنا المعتبرة لا غير قوله فيثبت الاحتياج الى معرفة العدالة والاعدلية قطعا اه لوضوح
ان قطعية صدور هذه الروايات عن المعصوم توجب القطع بلزوم رعاية العدالة والاعدلية ونحوهما من مرجحات السند
في العمل باحاديثنا المذكورة في كتب اصحابنا وهذا اعتراف منه بالاحتياج الى معرفة احوال الرجال من حيث العدالة والاعدلية
وغيرهما سواء حصلت بمراجعة الكتب المؤلفة في الرجال او بغيرها من القرائن الخارجة عن هذه الكتب قوله من لزوم عدم
الاحتياج هو قطعية الاخبار اه اي قطعية الاخبار كلها على وجه الايجاب الكلي بدليل قول القائل ان احاديثنا كلها قطعية
الصدور ووجه المناقضة كون هذه الروايات من جملة احاديثنا وليست قطعية الصدور على الفرض قوله واني لك بعيب من
ما هو قطعي اه وظني ان ذلك بعد تسليم اصل القطعية ولو في الجملة غير متوجه اذ ليس المراد بالقطع في القطعي هنا نظير
العلم الاجمالي الحاصل من جهة الضرورة وغيرها بان في احاديثنا اليوم ما هو صادر عن المعصوم كعلمنا الاجمالي بان فيها ما
هو مكذوب عليه ليتصور فيه الاشتباه وعدم التعيين بل المراد به ما يستند حصوله الى القرائن الخارجية الدالة على الصدور
ولا يكون الا تفصيليا فلا يشتبه المقطوع به بغيره لينتفي فائدة القطعية قوله لانه لا يجوز صدور المتناقضين عن المعصوم
هذا التناقض انما يلزم لو اجتمعت قطعية صدورهما والمتناقضين مع القطع بكون جهة الصدور فيهما معا بيان الواقع واما لو
اجتمعت مع القطع بكون جهة الصدور في احدهما بيان الواقع وفي الآخر التقية ولكنهما اشتبها فلا يلزم صدور المتناقضين عن
المعصوم وهذا هو الوجه في صحة الاستثناء في قوله الا باب التقية عن انه استثناء منقطع كما لا يخفى ولكن ربما التعارض
لصحة فرض وقوعه في القطعيات بحيث لا يلزم به صدور المتناقض من المعصوم الى جهة الصدور يأباه الترجيح بالاعدلية
والاصدقية والافقهية كما في مقبولة ابن حنظلة وغيرها لانها من المرجحات التي يحرز بها اصل الصدور لا جهته وانما يحرز جهته
بموافقة العامة ومخالفتهم والاعدلية وغيرها مما لا مدخلية له في احراز الموافقة والمخالفة فيلغو تعرض الامام لعلاج التعارض
بملاحظة السند عدالة الراوي واعدليته وبطلانه آية عدم كون نظر الامام في علاج التعارض بتلك المرجحات مقصورا على
ما كان تعارض المتعارضين باعتبار جهة الصدور فبطل بذلك دعوى قطعية الصدور في المتعارضين اللذين هما مورد
العلاج بتلك المرجحات قوله انما هو في الاخبار الظنية اه بل الاخبار الغير العلمية ولو اعتبر كونها ظنية وجب كونها من باب
الظن النوعي لاستحالة التعارض في الظنيات بالظن الشخصي كاستحالته في القطعيات قوله كيف يحصل القطع بروايه الثاهر
كون الباء سببية والضمير عائد الى معرفة كون الرجل ثقة لا يرضى بالافتراء بانما ... انه صلة للقطع بل صلته مقدرة ولكون
الاستفهام للانكار فحاصل معناه منع الملازمة بين القطع بوثاقة الراوي والقطع بتحقق الرواية وقوله مما اخطر رواياته
التي لا يعلم انها منه سند للمنع فان عدم العلم بكون الروايات المنتسبة اليه منه مانع من العلم بصدورها عن المعصوم قوله وهذا
انما يتم بعد قطعية الانتساب اليه اه اي القطع بصدق الاسناد من اول السند اليه الذي لا يتأتى الا بعد القطع بصدق
الوسائط ولا يخفى انه بمجرد ذلك ايضا لا يتم بل يحتاج الى احراز امر آخر معه وهو القطع بتصديق الوسائط بانه مما رواها ثقاته
عن الامام المروي عنه وهذا غير معلوم اذ لعله عول في ذلك على الامارات اجتهادا وهو ليس ما مونا عن الخطاء ومن
المحتمل ايضا انه حذف واسطة بينه وبين الامام تعويلا على وثاقته او صدقه في الاسناد الى الامام على حد ما يصنعه
الرواة من الارسال بحذف الواسطة ولا ملازمة بين وثوقه بوثاقة الوسط وصدقه ووثوقنا بهما قوله والامتزاج

عدم التعيين واحتمال المرجح بنافراه اى امتزاج الروايات المنتسبة اليه بين طائفة نقلت عن اهله واخرى نقلت مغمغتة عن غير اصله مانع من حصول القطع بصدوره روايته المردد بينهما قوله وكيف يحصل القطع بسبب ملاحظة هذه القرينة بمعونة اخبار الاحاد المشتملة على ذلك اه في هذه العبارة من التعقيد المخل بفهم المعنى المقصود ما لا يخفى ولعل المراد بها انه كيف يحصل القطع بالصدور او بعدم هذا الاحتمال بسبب ملاحظة هذه القرينة المقترن بها اخبار الاحاد بعد الف عام او ازيد ولولا ذلك فاشتمال الاحاد على ذلك غير واضح قوله بانه يحصل العلم العادي من القرينة التي ذكرها المعترض اه والظاهر انه يرجع الى ما ينقله عن بعض الاخباريين بجعله مقابل الاعتراض كما ان الذي ينقله من بعض الاخباريين على ما يظهر من تضاعيف كلامه الذي حكاه هو ان مراده بالعلم هو الظن الاطمئناني بصدق الرواية وصدورها وعلى هذا فربما يرجع ما ذكره الى ما نراه في اخبار الاحاد من اناطة العمل بها بالاطمئنان والوثوق بصدق الخبر وان حصل من غير جهة وثاقة الراوي فالحجة من اخبار الاحاد هو الخبر الموثوق بصدوره فتامل فلا اعتراض عليه قوله واجيب بان مطلق التجويز لا ينافي الجزم اه هذا هو الحق في الجواب الموافق للتحقيق والنظر الدقيق فان العلم العادي كالعلم بمائية ماء البحر وحجرية جبل ابي قبيس وانائية الاواني الموضوعة في البيت يقال في مقابل العلم العقلي كالعلم بزوجية الاربعة واعظمية الكل من الجزء واكثرية الثلاثة من الاثنين وهما مشتركان في مفهوم العلم الذي هو امر ذهني وهو الاعتقاد الجازم المطابق للواقع الذي لا يحتمل معه خلافه في الذهن المعلوم ويتفارقان في ان الاول انما يحكم فيه العقل مع عدم احتمال خلاف المعلوم في الذهن بامتناع وقوع خلافه في الخارج وان الثاني انما يحكم فيه العادة مع عدم احتمال خلاف المعلوم في الذهن بامتناع وقوع خلافه في الخارج وهو صيرورة ماء البحر دما وانقلاب الجبل ذهبا وانقلاب اواني البيت علماء وظاهر ان الامتناع العادي لا ينافي الامكان العقلي لوضوح ان العقل في الامثلة المذكورة يحكم بامكان الانقلاب بالنظر الى قابلية ذات الماء والجبل والاواني للانقلاب دما وذهبا وعلماء وعموم قدرته تعالى على القلب على معنى لا ضرورة في جانب العدم فانه لا ينافي عدم الوقوع فعلا في الخارج وهو المراد من الامتناع العادي وبالتامل فيما قررناه يظهر اندفاع الايراد المتقدم على تعريف العلم فان مبناه على الخلط بين احتمال نقيض المعلوم فعلا في ذهن العالم وامكان وقوع نقيضه في الخارج عقلا بالنظر الى ذاته لقابلية المادة وعموم قدرته تعالى والمنافي للجزم المعتبر في حقيقة العلم هو الاول لا الثاني فانا جازمون في ماء البحر والجبل واواني البيت بعدم انقلابها بالفعل دما وذهبا وعلماء مع امكان وقوع ذلك الانقلاب في الخارج عقلا على معنى لا ضرورة عدمه بالنظر الى ذات الماء والجبل والاواني وحاصل الدفع عدم المنافاة بين نفي احتمال نقيض المعلوم فعلا في ذهن العالم واثبات امكان وقوع نقيضه في الخارج عقلا بالنظر الى ذاته وهذا هو مراد المجيب من قوله فان هذا التجويز الحاصل في العلوم العادية انما هو بالنظر الى الامكان الذاتي لعموم قدرة الله تعالى وقابلية المادة فان المراد من التجويز هو حكم العقل بالجواز بمعنى الامكان قوله فنقول لا يحتمل بمعنى ان النقيض ممتنع اه هذا التفسير غير جيد فان الامتناع حكم عادي في مقابل الامكان العقلي المجامع مع الكشف بمعنى نفي الاحتمال اللازم للجزم بل منشائه كما هو واضح قوله فان العلم بان الغائر مضيئ في النهار لا ينافي الاحتمال العقلي اه هذا ايضا غير جيد فان العالم باضائة النهار لا يحتمل في ذهنه نقيضها ولا كون الاضاءة موقتة في نفس الامر بحيث تتم الظلمة لنفس الامر بضوء الذي هو علة وقوع نقيضها والامكان العقلي المتصور هنا ليس عبارة عن ذلك الاحتمال بل هو عبارة عن امكان انقلاب الضوء ظلمة في ذلك الوقت بحصول مانع عن اضائة الشمس من غيم او كسوف او نحو ذلك وهذا هو الذي لا ينافي عدم احتمال النقيض قوله وهو البعيد غاية البعد تنزيل كلام العلامة اه بكون الذي يقتضيه

في الجواب

في الجواب الى التنزيل المذكور بل الى دفع كلامه بابداء كونه خلط بين الاحتمال الذهني للنقيض والامكان الذاتي له بمعنى لا ضرورة عدمه والثاني لا يستلزم الاول والمنفي في مفهوم العلم الاول وهو لا ينافي ثبوت الثاني قوله وهذا الاحتمال النقيض ابدا اه بل العلم كما نرى ما كان ينافي احتمال خلاف المعلوم ذهنا ما دام خلافه محكوما عليه بالامتناع عقلا او عادة ولو فرض طرو احتماله في زمان بسبب انقطاع حكم العادة بامتناعه بعد ما كان حاكما به في زمان سابق عليه فهو لا يصير نقضا على عدم احتماله في زمان العلم لانه بعد طرو الاحتمال خرج عن كونه علما فانه حين يستحيل الى العلم قد يتبدل بالظن او بالشك او بظن خلاف المعلوم كما في غايبة معلوم الحيوة من اوايل غيبته الى ان يطول مدتها قوله نعم يمكن النقض بالجزم الحاصل قبل التفطن للاحتمال المذكور بسبب الغفلة اه فانه قد يشتبه الحال فيطلق لفظ العلم غفلة عن الاحتمال المركوز في النفس او عن منشائه الذي لا يحكم بامتناع طروه عقل ولا عادة على ما يزعم كونه من الصور الذهنية خاليا عن الاحتمال وهو ليس كذلك في نفس الامر ومنه العلم بحيوة زيد الغائب لحظة او ازيد المحتمل لموته فجاءة مثلا فانه ما دام العقل عن هذا الاحتمال يقال له العلم مع انه صورة علم لا انه علم حقيقة اذ العادة لا تقضي بامتناع وقوع الموت فجاءة كما ان العقل لا يحكم به لوقوعه كثيرا وظاهر ان التفطن بذلك المنشأ قد يورث قوة احتمال وقوع خلاف المعلوم وكلما طالت مدة الغيبة يزداد الاحتمال المذكور قوة فوق قوة حتى انه قد يؤل الامر الى تساوي احتمال الحيوة لاحتمال خلافها فينعقد بذلك صورة شك فالمدار في احتمال الخلاف بحسب الذهن وجودا وعدما وضعفا وقوة على المنشأ وجودا وعدما ضعفا وقوة وهو احتمال وقوع الموت فجاءة في الخارج الذي لا يحكم بامتناعه عقل ولا عادة قوله والاطلاق العام عليه شايع اه وانما يطلق حال الغفلة لا مطلقا ولا يبعد ان الغفلة عنه لا يوجب انتفائه في نفس الامر بل هو موجود في النفس مركوز فيه كالغفلة عن العلم بالشيء المركوز في النفس التي يكثر وقوعها فهذا انما لا التفات فيه الى احتمال النقيض مع وجوده في النفس لانه مما لا احتمال عنده في بادي النظر او في حال عدم التفطن كما ذكره المص والذا ينكشف بعد التفطن مقارنته الاحتمال المركوز في النفس قوله والاظهر في الموضعين نظر اه فيه بالنسبة الى الموضع الاول نظر بل منع لما نبهنا عليه من انه صورة علم لا انه علم حقيقة فتوهم كون اطلاق لفظ العلم عليه وعلى نظائره على الحقيقة سهو كما ان عده من العلوم العادية سهو حيث لا قاضي فيه بامتناع وقوع الخلاف حتى من العادة ولا دافع فيه للاحتمال الموجود في نفس العالم في نفس الامر فهو شبه علم لا انه علم حقيقة وبجميع ما ذكرنا يعلم ضعف القول بحصول العلم العادي بخبر الثقة وغيره اذا دل القرينة على صدقه ان اريد به ما تقضي العادة فيه بامتناع الكذب ضرورة ان الوثاقة بنفسها على فرض ثبوتها بعنوان القطع انما تصلح امارة لظن الصدق واقصى مدارجه بلوغه حد الاطمينان وهذا ليس من العلم العادي في شيء نعم قد يتفق العلم العادي بالصدق في مورد التواتر غير انه مع ندرته مما ليس للوثاقة وغيرها من انواع القرينة مدخل فيه لان ما يحصل العلم فيه ببلوغ المخبرين في الكثرة حدا يمتنع عادة تواطئهم على الكذب فالعبرة فيه بكثرة المخبرين لا غير قوله ولكن من اين ذلك واني لنا في غاية الشدة اه الاولى ان يقال بان المتواتر لفظا او معنى مع ندرته وقلة وقوعه خارج عن محل النزاع ضرورة ان الحاجة الى علم الرجال عند قائليه انما هي في غير المتواترات هذا اذا اريد بالتعاضد ما يبلغ في الكثرة حد التواتر لفظا او معنى واما ان اريد به ما لا يبلغ هذا الحد فمع انه تعاضد بعض بعضها البعض حتى في محل تعاضد بعضها بعضا بل فيما يتفق اخبار متعاضدة الاولها معارضا متعددة فكل من المتعاضدين يتعاضد بعضه ببعض فاني اثر للتعاضد لولا مراجعة ساير المرجحات التي لا يتمكن من الاطلاع عليها الا من راجع كتب الرجال وكيف ينهض قرينة على الصدق بعنوان الجزم بل هو قرينة تصلح غالبا امارة للوثوق كالعدالة والاعدلية

ولا

ولا فقهية وغيرها من القرائن التي لا يطلع عليها الفقيه الا بمراجعة الرجال فلا مناص عنه في مواضع فقد هذا النوع من
القرائن قوله ولا يكون مرجع الشيعة اصل رجل او رواية على ظن مع تمكنه من استعلام حال ذلك الاصل او تلك الرواية
نسخ هذه العبارة المنقولة عن الفاضل الاسترابادي مختلفة ففي بعض نسخ الكتاب كما حكيناه وفي بعض نسخ هكذا ولان
يكون مرجع الشيعة اصل رجل او رواية مع تمكنه من استعلام الخ والظاهر انه غلط في موضعين زيادة النون في لفظ لان
يكون ونقصان على ظن بعد رواية لنقصان الكلام وعدم افادته معنى محصلا لولا زيادة الاول ونقصان الثاني كما هو واضح وفي
نسخة من رسالة المحقق البهبهاني في الاجتهاد والاخبار هكذا نقله ولا يكون اصل رجل او رواية على ظن مع تمكنه من استعلام
الخ وهذا الصواب لبقية بناء على ان اصل رجل بنصب على ان يكون خبرا للا يكون وكذلك ما عطف عليه واسمه ضمير الكتاب الذي
الفه لهداية الناس وعلى ظن باعتبار العامل المقدر حال للخبر والمراد بالظن ظن الفقيه العالم الورع بصدور الاصل او الرواية
الذين نقلهما في كتابه المؤلف لهداية الناس وحاصل معنى العبارة ح لا يكون الكتاب الذي الفه الفقيه العالم الورع لهداية الناس
اصل رجل او روايته لكونهما على ظن من هذا الفقيه العالم بصدورهما مع تمكنه من تحصيل العلم بصدورهما ولذا ذكر المصنف في
الاجوبة لا نسلم تمكن الصدوق من استعلام من حال الاصل على سبيل القطع انتهى وهذا هو مفاد العبارة على ما نقلناه اولا
من الكتاب غاية الامر كون اسم لا يكون ح مرجع الشيعة لا ضمير الكتاب المؤلف لهداية الناس والظن انه زيادة من بعض الناظرين في
العبارة بزعم نقصانها لولاه لخفاء لا يكون ح بلا اسم غفلة عما نبهنا عليه من كون اسمه ضمير الكتاب قوله سلمنا لكنه منقول
بخبر الواحد وهو لا يفيد الا الظن اقول فان ما نقله الكشي في رجاله ونقله لكونه من الواحد لا يفيد اليقين ما لم القطع بالاجماع ومع هذا
فهو منقول بلفظ غير واضح المعنى المراد لما فيه من وجوه الاحتمال التي صار الى كل واحد قائل وهي على ما عثر عليه وجوه اربع احدها
ان المراد به كون من قيل هذا في شأنه صحيح الحديث لا غير بحيث اذا كان في سند فوثق من عداه او صح السند ولو بغير الموثق بالغير الا
غيره عد السند صحيحا ولا يتوقف من جهته ثانيها ان المراد به توثيق خصوص من قيل هذا في شأنه ثالثها ان المراد به توثيقه ومن في
عنه من قيل هذا في شأنه رابعها ان المراد به تصحيح روايته بحيث لو صحت من اول السند اليه عدت صحيحة من غير حاجة الى ملاحظة
حاله ولا حال من بعده الى المعصوم عزى هذا الى الشهرة وعن المحقق الداماد نسبته الى الاصحاب واذا كان مورد هذا الاجماع
في كثرة الاحتمال والاختلاف على هذه الاقوال بتلك المثابة فكيف يحصل به العلم بالمعنى المراد وعلى تقدير حصوله فالمعلوم
اما كون من قيل هذا في حقه صحيح الحديث او كونه ثقة او كونه مع من قبله ومن بعده الى اول السند ثقات او كون الحديث الذي هو
في سنده بشروط وثاقة من قبله من الرجال الى اول السند مما يعد عندهم من الصحيح او في حكم الصحيح وهو في شيء من التقادير لا
يلازم العلم بصدور هذا الحديث وغيره مما يرويه هو عن المعصوم بالواسطة خصوصا مع ملاحظة كون المراد بالصحيح هنا اما
على اصطلاح القدماء لكون الكشي منهم فلا يريد مصطلح غيره المتأخر عنه جزما وبالجملة فهذا الاجماع لا يصلح مفيدا للعلم
بصدور حديث هو في سنده او روايتها لانه ليس من الاجماع المصطلح الكاشف عن رأي المعصوم ولانه منقول بخبر الواحد ولان
مورده اللفظ المحتمل لوجوه كثيرة او لان العلم على تقدير حصوله علم بالصحة او الوثاقة وهو ليس من العلم بالصدور في شيء
والا انه مستلزم له قوله ان يكون له ملكة قوة قوية المعروف بينهم التعبير عن هذه الملكة بالقوة القدسية والمراد بها على ما
يظهر من تضاعيف كلماتهم قوة يتمكن بها من اعمال الاصول الحاضرة والقواعد الكلية التي جملة منها المسائل الاصولية وجملة
اخرى القواعد المتخذة من علوم اخر مما يعد عندهم من الشروط وجملة ثالثة القواعد المقررة في متن الفقه وطي مباحثه والمراد
باعمالها اجراء كل في مواضعه اللائقة حسب ما ساعد عليه نظر المجتهد بعد استفراغ الوسع وبذل الجهد الذي يدخل فيه علاج
المعارضات وان شئت فسر القوة المذكورة بالحالة النفسانية المعتدلة التي يقتدر معها على اقامة الادلة الشرعية على الاحكام

الجزئية الفرعية ومن المعلوم ان اقامة الادلة تستدعي كبريات متحصلة جملة منها مع مقدماتها المرتبطة بها من علم اصول
الفقه وجملة اخرى من علوم اخر وجملة ثالثة من الادلة التفصيلية وصغريات مع مقدماتها المرتبطة بها محققة او
فرضية تدرك بالوجدان ويحرز على وجه ينطبق موضوعاتها على موضوعات الكبريات المذكورة التي هي الاوساط
الماخوذة في الاستدلالات ليتعدى عنها الاحكام المثبتة بادلتها الى موضوعات الصغريات وهذا هو معنى التفريع
المامور به في الاخبار بقولهم عليهم السلام علينا ان نلقي اليكم الاصول وعليكم ان تفرعوا ويراد فيه ما ذكروه في تعريف
القوة المبحوث عنها من قولهم رد الفروع الى اصولها وارجاع الجزئيات الى كلياتها نظرا الى ان التفريع والرد والارجاع
ليس لها معنى محصل الا تطبيق موضوع المسألة الفرعية على موضوع الاصل والقاعدة الكليتين ثم اجراء حكم
موضوعيهما الكليين على موضوعيهما الذي هو على تقدير الانطباق من جزئيات هذين الموضوعين قوله بل هي امر
عزيز وهبي يختص ببعض النفوس الى قوله واصل تلك الحالة لا يحصل بالكسب هذا خلاف التحقيق والا اشكل
الامر في جعلها من شروط وجود الاجتهاد وتعطيل الذي يساعد عليه النظر الصحيح وفاقا لبعض الفضلاء انها امر كسبي
مندرج في مقدمات نوع الانسان منوط حصولها بشرائط واسباب خارجية عمدتها التدرب التام في اطراف المسائل
ووجوهها وحيثياتها والخصوصيات المكتنفة بها ليتميز عنده ما يستتبعه ليندرج تحت اصل من الاصول ونظائر له لملاحظة
النظائر والاشباه المندرجة تحته مع ملاحظة الاضداد والاغيار المندرجة في خلافها في معرفة ما به اندراج المسألة عما به
مضادة الاضداد ولذلك كان لاهل صناعة الاجتهاد على وجه الاتقان المعري عن الجدل والاغلاط ايضا دخل عظيم في اصل
حصولها وفي ازديادها بعد الحصول نعم استعداد المحل وتهيؤه لقبول هذه الحالة امر موهوبي لا بد وان يكون من
المبدأ الفياض ولا مدخل للكسب فيه ومرجعه الى الفطانة والزكاوة وجودة الذهن واستقامة الطبع فهذه الاحوال
من قبيل الشروط كما ان البلادة والغباوة والجربزة واعوجاج السليقة وغيرها من معايب النفس من قبيل الموانع لعل
الامر اختلط على المصنف وغيره بين القوة المذكورة وما يليه محلها فليتدبر قوله والمراد بالملكة المتقدمة هو ان يكون
المجتهد قادرا على رد الجزئيات الى الكليات بحسب نظره لا في نفس الامر يعني ان المعتبر في الملكة المذكورة هو القدرة
على الرد والتفريع ولا يعتبر مطابقتها الدائمة للواقع ونفس الامر وهذا هو السر في اختلاف انظار اساطين الفقهاء
في تفريعاتهم الفقهية واستنباطاتهم الفرعية المبتنية على الاصول والقواعد الكليتين المختلفة فيهما كثيرا مع وجود
التعارض في كثير منها المعارضة بعض بعضا مع وجود الملكة المذكورة التي هي القوة القدسية في جميعهم وعدم كون
المخالف للواقع في مواضع مخالفتهم فاقدا لها قوله فيحصل الاشكال في اندراج قراءة السورة التي لم يقصد بتعيين البسملة
لها في قراءة السورة الكاملة وعدمه قصد بذكر المثالين بيان وجه من وجوه اختلاف انظار الفقهاء في مواضع التفريع
ورد الجزئيات الى كلياتها ويحصل لنا افادة على وجه يكون ضابطا كليا جامعا للمثالين ونظائرهما هو ان اختلاف
الانظار في التفريع ينشأ غالبا من اختلاف النظر في تطبيق موضوع المسألة الفرعية على احد موضوعي الاصلين الكليين
والقاعدتين المطردتين ومرجعه الى اندراج الاصغر في الاوسط مع الاختلاف في كونه من جزئيات هذا الاوسط او من جزئيات
هذا الاوسط او من جزئيات ذاك الاوسط الماخوذين في موضوعي الاصلين ومثال الواضح هو ان قولنا كل متغير حادث
مع قولنا كل مستغن عن المؤثر قديم اصلان كليان متضادان واثبات الحدوث او القدم للعالم يتوقف على قوة بها
يدرك كون العالم من جزئيات المتغير او من جزئيات المستغني عن المؤثر وهذه القوة هي قوة التفريع التي يقال لها
القوة القدسية في مقامات الاجتهاد والاختلاف في التفريع ينشأ من الخطأ في التطبيق والادراج لا من فقد القوة

نظرا الى انها بالنسبة الى نفس الامر صادقة ليست من قبيل العلة التامة بل من باب المقتضي قوله وقد مرّ انه لا يجوز التكليف
مع علم الامر بانتفاء الشرط اه هذا يعطي ان المنازع في اعتبار الملكة زعمها شرطا للوجوب لا الاجتهاد لا للوجود فقط
مع كونها كالتمكن من فعل الاجتهاد غير مقدور للمكلف ويدفعه وضوح المنع فان تحصيل هذه الملكة كتحصيل سائر
شروط الاجتهاد على ما حققناه سابقا من مقدورات المكلف وكسبياته فتكون شرطا للوجود فقط ومقتضى ذلك
كون الاجتهاد بالنسبة اليها كسائر شروطه المتعلقة من الواجبات المطلقة سواء على القول بوجوبه عينا او كفاية وقضية
اطلاق وجوبه بحكم وجوب مقدمة الواجب المطلق وجوب تحصيل مقدماته الوجودية على من وجب عليه عينا او
كفاية ولا ينافيه انكشاف تعذر حصولها بعد برهة من زمان التحصيل كما في كثير من المحصلين لفقد شرط او وجود
مانع كانكشاف تعذر حصول غيرها من الشروط لانه يكشف عن عدم وجوب اصل الاجتهاد على شخص هذا الشخص
بضابطة ان كل واجب مطلق في موضع علم مقدورية مقدمته وجوده مع الاختصاص شروط نظير الحج في العام الاول من
الاستطاعة المالية بالنسبة الى طي المسافة اذا طرأه العذر في اثناء الطريق من موت ونحوه او وصله ضادّ من لص وتدافع
ونحوه فالمكلف حين الاشتغال بتحصيل المقدمات للتوصل بها الى ذيها ياخذ بظاهر الحال ويعتمد على ظن السلامة وظن عدم
طرو المانع ويجب عليه الشروع وجوبا ظاهريا نظرا الى ظاهر الحال كما في سائر الواجبات المطلقة ومقدماتها الوجودية
فاذا طرء العذر في الاثناء او صادفه مانع للمقدمة رافع عن الاتيان بالمقدمة كشف ذلك عن انتفاء الوجوب في نفس
الامر عن ذيها اعني اصل الاجتهاد قوله وجوابها ان هذا الكلام يجري في اصل التحصيل طلب العلم اه اراد بنقض
شبهة المنازع في اعتبار الملكة بسائر شروط الاجتهاد وهي تحصيل معرفة اللغة وطلب العلوم العربية وغيرها لان
كثيرا من المشتغلين يظهر له بعد السعي وبذل الجهد في تحصيلها تعذر حصولها له قوله ومن لم يعلم حاله في الابتداء والملكة
فتكليفه ابتداء اه وهذا على الاصل المتقدم من انتفاء كون هذه الملكة امرا موهوبا لا مدخلية للكسب فيها متفرع على
عدم جواز الامر مع العلم بانتفاء شرطه على ان الملكة بنفسها شرط للوجوب وقد عرفت ما فيه واما على المختار فلا فيه وانما
يتفرع عليه ايضا لكن على ان القدرة على تحصيلها شرط للوجوب باعتبار كون التمكن من فعل الواجب شرطا لوجوبه
فانتفاء القدرة عن مقدمة وجوده يوجب انتفاء التمكن عن فعله فينتفي وجوبه في نفس الامر قوله وان ذلك شبهة
في مقابلة البديهة اه ضرورة ان صاحب الملكة من كل صناعة يعرفه اهل الخبرة من هذه الصناعة بالطرق المقررة
بل معرفة وجودها في نظرهم اسهل شيء في مظانه وليس هذه المعرفة من وظيفة الغافل بل وظيفته الرجوع الى العدول من
اهل الخبرة وهم العلماء ولا يعتبر فيهم وجود الملكة قوله فعلم انه من النظريات المحتاجة الى الملكة اه والعبارة غير
خالية عن نوع اجمال والاولى ان يقال ان فهم اصل هذه القواعد المقررة من ادلتها المتفارقة يحتاج الى ملكة واجراء
كل قاعدة في مواضعها اللائقة بها الى ملكة اخرى ولا يكفي عنها الملكة الاولى ودعوى عدم الحاجة الى الملكة الاخرى
مكابرة للوجدان ومدافعة للعيان واما ما في ذيل العبارة من القدح في الحاجة الى المسائل الاصولية فقد تقدم دفعه
بما لا مزيد عليه قوله لا يوجب عدم اشتراط العمل على ما لا يفهمه كل احد بتلك المعرفة اه هذا مضافا الى ما في التقرير الذي
في هذا المقام من الاجمال من جهات باعتبار العامل والمعمول به ووجه العمل وكيفيته ما لا يخفى ومنه يعلم ضعف دعوى عموم
التكليف بالعمل بالاخبار لجهات عديدة تارة باعتبار العامل واخرى باعتبار المعمول به وثالثة باعتبار جهة العمل ورابعة
باعتبار كيفيته قوله والفرق بين ظن فردية شيء للكلي وظن ارادة فرد من الكلي واضح اه فانه قد يشك في فردية شيء
للكلي باعتبار فرديته له بحيث لو كان فردا له لكان داخلا في المراد منه مشمولا لحكمه وقد يشك في دخوله في المراد منه

باعتبار

باعتبار وقوع ذاته وجودا او ظاهرا مع العلم بفرديته له ومرجع الاول الى الشك في فردية الاصغر للاوسط ومرجع الثاني
الى الشك في دخول الاصغر في الاكبر بعد تبين فرديته للاوسط باعتبار اجمال في دليل الكبرى من جهة الشك فقوله تعالى
وانزلنا من السماء ماء طهورا يستفاد منه اصل كلي وهو طهورية كل ماء مع الشك في تناوله للسيل وماء النفط والكبريت
اما الاول فللشك في كونه ماء واما الثاني ففي دخول الافراد النادرة في المراد من الماء قوله والاول يرجع الى نوع تصرف في الكلي
او لانه في مثال السيل والماء يوجب الحكم على الماء بكونه موضوعا لما يدخل فيه السيل وهو الجسم السيال البارد بالطبع المعرى
عن قيد الصفاء على معنى عدم اخذه في وضعه قوله وما يتوهم انه لا يصح على الاول لان الملكة هو نفس الاجتهاد لا شرطه اه
قد اشرنا في بعض الحواشي السابقة الى هذه الشبهة التي سبقت الى بعض الاوهام وحاصلها توهم اتحاد الشرط والمشروط لو
كانت القوة القدسية شرطا للاجتهاد بالملكة لكون كل من المشروط والشرط ملكة قوله اعني تمكن رد مطلق الجزئيات الى
الكليات اي الملكة التي يتمكن بها على رد جزئيات كل علم على كلياته ومنه رد جزئيات الفقه على كلياته والاول اعم من الثاني وغاية
هذا الكلام يعطي ان المشروط الذي هو الاجتهاد بالملكة عبارة عن ملكة رد جزئيات الفقه على كلياته والشرط عبارة عن
ملكة الرد بالمعنى الاعم فيتغاير الشرط والمشروط بالعموم والخصوص ومنه نظرا فالذي جعله مشروطا بعينه هو الشرط و
المشروط غيره ضرورة ان ملكة الاجتهاد عبارة عن الحالة النفسانية التي يتمكن بها على استنباط الاحكام الشرعية الفرعية عن
الادلة بطريق الاستدلال المشتمل على صغرى وكبرى وما يرتبط بهما من المقدمات القريبة والبعيدة التي لها مدخلية في
وهذه الحالة في حصولها بالخارج موقوفة على قوة يتمكن بها من التفريع وحاصل معنى التفريع على ما بيناه سابقا جعل الصغرى
بالكبرى الذي ملاكه ادراك اندراج الاصغر في الاوسط وبالجملة الملكة المقتدر بها على اقامة الدليل غير الملكة المقتدر بها
على ايقاع جزء الدليل ولا مانع من جعل الاولى مشروطة بالثانية كما انها مشروطة بشروطها الاخر وهي القواعد المتخذة من علم
اصول الفقه والقواعد المتخذة من علوم العربية وغيرها مما تقدم والقواعد المقررة في متن الفقه المستنبطة من الادلة الشرعية
كتابا وسنة وغيرهما الا انها شرط للملكة المقتدر بها على احراز كبرى الدليل وما يرتبط بها من المقدمات البعيدة او القريبة
والى ما بيناه يشير ما افاده بعض الفضلاء في هذا المقام من ان المذكور في الشرط قوة رد الفروع الى الاصول ومرجعه الى التمكن
من معرفة اندراج كل فرع تحت اصله وظاهر ان هذا المقدار من القوة لا يستلزم التمكن من معرفة حكم الفرع كما هو معنى الاجتهاد
بالقوة فضلا عن اتحادها معه فان من لم يحقق مباحث الاصول ربما يحصل له بمزاولة الفقه ملكة يتمكن بها من معرفة اندراج كل
فرع تحت اصله ولكن لا يتمكن من معرفة حكم الفروع لعدم تمكنه من تحقيق حكم الاصل انتهى وتوضيح المقام ان احراز كبريات
الاستدلالات الفقهية تستدعي حالة نفسانية تنشأ من العلوم المذكورة كما ان احراز صغرياتها على الوجه المذكور تستدعي
حالة نفسانية اخرى يقال لها القوة القدسية ولا تلازم بين الحالتين باعتبار الخارج لبداهة التخلف من الجانبين كما يدرك
بالوجدان وصرح به غير واحد من الاعيان فقد يبلغ الانسان في القواعد المتخذة من العلوم المشار اليها حظا وافرا من غير ان
يكون له حظ في التفريع المذكور لقصور باعه وضعف فطنته كما هو المشاهد بالعيان وقد يتسلط بفطانته والتسديد في الفقه
لمخالطتهم ومزاولته مشوركتهم على التفريع وادراج كل فرع على اصله المقرر لدى ارباب الصناعة ولا يتمكن من تحقيق ذلك
الاصل بنفسه لعدم خبرته في العلوم المشار اليها او لعدم استكماله لها فاذا اجتمع الوظيفتان استكمل الحالتين ويحصل له
باجتماعهما حالة ثالثة هي الهيئة الاجتماعية او الهيئة البسيطة المنتزعة عنهما او الهيئة المتولدة منهما على وجه الحقيقة والحالة
المعبر عنها بالقوة القدسية تغايرها على جميع الوجوه غير انها على الوجه الاخير مغايرة لها ذاتا واعتبارا وعلى الوجهين
الاولين مغايرة لها اعتبارا والفرق بينهما انها على الاولين حالة مركبة من الحالتين فاذا اخذتا بوصف الاجتماع كانت عينهما

بالاجتماع

بالاعتبار وعلى ثانيهما حالة بسيطة اعتبارية لكون ثبوتها منوطا بالانتزاع الذي ليس لاعتبار المعتبر ولا كونها من
القوة القدسية يصح على جميع التقادير عدها شرطا بالاضافة اليها وان كان في اطلاق الشرط عليها على الاول
نوع مسامحة بل هي اشبه بالجزء على ما هو مصطلحهم في الجزء والشرط قوله يشترط في المفتي الذي يرجع اليه المقلد ان يعلم
ان للمجتهد حيثيتين احديهما من حيث كونه مستنبطا للاحكام عن ادلتها ويعتبر فيه من هذه الحيثية امور يعبر عنها
بشرائط الاجتهاد وقد تقدم بيانها ومن حيث كونه مفتيا اي مخبرا عن احكام الله تعالى على حسب ما ادى اليه نظره و
اجتهاده ويعتبر فيه من هذه الحيثية امور اخر هي شروط لنفوذ فتواه وجواز رجوع المقلد اليه والاخذ بفتواه في [illegible]
احكام الله تعالى المعلومة له بالاجمال والمقصود من العنوان بيان هذه الشروط بما هو محل وفاق وما هو محل خلاف
قوله فيشكل الحكم بعدم جواز الرجوع اليه والحكم بجواز الرجوع اليه اشكل لان الحكم في رجوع العامي الى العالم الفقيه
جوازا او وجوبا بمقتضى الاصول كاصالة عدم نفوذ فتوى احد على غيره وعدم ترتب الاثار الشرعية عليها الا ما
علم خروجه بالدليل واصالة الاشتغال في المرجع الذي يجب الرجوع اليه بعد تيقن اشتغال الذمة بامتثال احكام الله
المقتضية للرجوع الى من كان مبرئا يقينيا واصالة حرمة التقليد المستفادة من عمومات الكتاب والسنة تقتضي بمجرد
الموافقة لاصولنا فيمن تحقق بل هو مقتضى الاخبار المتكاثرة الواردة في تعيين المرجع في معالم الدين المستفاد من مجموعها
اعتبار الايمان بالمعنى المقابل للكفر والمخالفة اعني الامامية الاثني عشرية في المرجع مضافا الى عموم الخبر المروي عن كتاب
تحف العقول عن مولينا الحسين بن علي عليهما السلام المشتمل على قوله عم وذلك بان مجاري الامور والاحكام على ايدي
العلماء بالله الامناء على حلاله وحرامه الخ والمروي في التوقيع عن مولانا الحجة عجل الله فرجه واما الحوادث الواقعة
فارجعوا فيها الى رواة حديثنا فانهم حجتي عليكم وانا حجة الله وخصوص المروي عن الاحتجاج عن مولانا الصادق عليه
السلام من الخبر الطويل المشتمل على قوله عم فاما من كان من الفقهاء صائنا لنفسه حافظا لدينه مخالفا على هواه مطيعا
لامر مولاه فللعوام ان يقلدوه وذلك لا يكون الا بعض فقهاء الشيعة لا جميعهم فاما من ركب من القبائح والفواحش
مراكب فسقة فقهاء العامة فلا تقبلوا منهم عنا شيئا ولا كرامة الخ قوله وان كان يمكن القول بكفاية الوثوق في الاشتباه
الا ان هذا اضعف من سابقه لكون العدالة كالايمان وغيره من الشروط شرطا تعبديا مع كون وجوب رجوع المقلد الى المفتي
حكما تعبديا غير منوط بظن صدقه ولا ظن مطابقة فتواه الواقع وتنظيره برواية الفاسق المتحرز عن الكذب في العمل
بالاخبار غير سديد لوضوح الفرق بين العمل بالفتوى والعمل بالرواية لابتناء الاول على كون الحكم المفتي به حكما فعليا
يجب التدين به ولم يثبت ذلك في فتوى الفاسق وغيره من فاقدي الشروط وابتناء الثاني على كون العمل بالرواية عند
الشيخ وتابعيه منوطا بظن صدقها والوثوق بالصدور وكون الراوي متحرزا عن الكذب نعم لو كان النظر في اعتبار
العدالة في المفتي الى احراز صدقه ودفع اتهامه بالكذب التفاتا الى تضمن فتواه الاخبار برايه واستنباطه فان قوله
العصير العنبي حرام مثلا يتضمن اخبارين كون رايه في هذا الموضوع من جهة الاستنباط الحرمة وكون الحرمة حكم الله
الفعلي في حقه فلا بد من اعتبار العدالة فيه دفعا لاحتمال الكذب عن اخباره برايه واستنباطه اتجه القول بكفاية
الوثوق والاطمينان بالصدق في الاخبار بالراي وعدم التقصير في الاستنباط وان حصل من ملاحظة التحرز عن
الكذب وان كان فاسقا من جهة اخرى فتلخص انه لا بد [illegible] كلماتهم الظاهرة في تقييد الشروط وتقييد العمل بالفتوى وبعضه
الاجماع عليه قوله ويشترط في صحة رجوع المقلد اليه علمه بكونه جامعا لشرائط الافتاء الخ لا يخفى ما فيه من تهافت ما بينه
وبين ما وافقه العلامة في مصيره الى عدم اشتراط العلم بكفاية غلبة الظن حتى انه في اخر المسئلة قال والحاصل انه لا

دليل على وجوب تحصيل العلم نعم هو اولى واحوط ويمكن الجمع بابتناء الاول على بادي النظر كما اشار اليه اثناء كلامه
في تحقيق المسئلة وابتنائه على الاولوية والاحوطية كما اشار اليه في اخر كلامه قوله قال لا يشترط في المستفتي علمه بصحة
اجتهاد المفتي في هذه العبارة من العلامة ايضا مع ما بعده من قوله بل يجب عليه ان يقلد من يغلب على ظنه انه من اهل
الاجتهاد والورع منهما فتان لان مقتضى العبارة الاولى كون كلامه في صحة اجتهاد المفتي بعد الفراغ عن احراز كونه
مجتهدا ومقتضى الثانية كون كلامه في اصل الاجتهاد على معنى وجوده في المفتي وتوهم اصل العبارة بانه فيه على نفي اشتراط
العلم في مسئلتين احديهما ما لو شك في صحة اجتهاد المفتي المفروض ثبوت اجتهاده واخريهما ما لو شك في اصل اجتهاده و
العبارة الاولى ناظرة الى المسئلة الاولى والثانية الى المسئلة الاخرى فيكون تقديرها بل لا يشترط العلم بان المفتي من
اهل الاجتهاد بل يجب على المقلد ان يقلد من يغلب على ظنه انه من اهل الاجتهاد يأباه استدلاله على نفي اشتراط العلم
بالاية فانها تناسب المسئلة الثانية بل الواقع في كلام غيره الاستدلال بها على نفي اشتراطه في المسئلة الثانية واما
المسئلة الاولى فيكفي فيها للحكم بالصحة اصالة الصحة في فعل المسلم ولا يعتبر في مجريها علم ولا ظن بالصحة وظني ان
جعله العنوان في اول العبارة صحة اجتهاد المفتي سهو من قلمه او قلم غيره ويرشد اليه انه لم نجد هذا العنوان في كلام غيره
من المصنفين قوله اما اولا فلمنع العموم الخ اراد به منع عموم اهل الذكر بحيث يشمل اهل الفتيا من علماء [illegible]
وسنده اما البناء على ان المراد علماء اهل الكتاب كما يرشد اليه نزول الاية في بشرية الانبياء نظرا الى ظاهر صدرها
او البناء على ان المراد ائمتنا عليهم السلام كما نطق به اخبارنا المستفيضة المفسرة لاهل الذكر بالائمة او البناء على ان
المراد به العلماء الموجودون في وقت نزول الاية لكونها من الخطابات الشفاهية فلم يظهر شمولها لغيرهم من علماء
الغيبة قوله بالنظر الى سؤال الاستفتاء الخ الاضافة من اضافة العام الى الخاص نظير علم الفقه وشجر الاراك لان سؤال
اهل الذكر مطلق ومن افراده الاستفتاء وهو استعلام فتوى العالم في الحكم الشرعي للواقعة المبتلى بها والشرائط المذكورة
معتبرة في مورد هذا الفرد الخاص من السؤال الا في سائر افراده فالتخصيص من جميع شرائط الفتوى التي منها الاجتهاد انما
يلتزم به بالنسبة اليه لا بالنسبة الى سائر الافراد وفيه نظر لعدم جواز استعمال اللفظ في معنييه الحقيقي والمجازي والعام
اذا اريد به الخصوص بالنسبة الى بعض موارده ولا يصح ان يراد به العموم بالنسبة الى باقي الموارد فاما ان يخصص السؤال
ايضا بالاستفتاء في الاحكام او يعمم المسئول بالنسبة الى من جمع الشرائط ومن لم يجمعها فيجعل عموم اهل الذكر بالنسبة
الى الاصناف والطوائف المختلفة على حسب اختلاف الموارد التي منها من جمع الشرائط بالنسبة الى مورد الاستفتاء وهذا
اظهر بالنسبة الى اصلاح العبارة وبعد جميع هذه الكلمات والتي يرد عليه ان التخصيص المذكور مع انه لا كلام لا حاجة اليه في دفع
الاستدلال اذ ليس مبناه على الاخذ بعموم اهل الذكر حتى يندفع بالتخصيص المذكور بل على الاخذ باطلاق الامر بالسؤال
بالنسبة الى المخاطبين المامورين بسؤال اهل الذكر في الاية ضرورة ان العلم بوجود الشرائط في المسئول به والظن به
حالتان في السائل لا في المسئول والامر بالسؤال مطلق في العالم والظان واعتبار العلم في السائل تقييد للامر ولا دليل
عليه فينبغي الاطلاق كما يشهد به لفظ من غير تقييد في كلام العلامة وغيره [illegible] منع تنوع التقييد من اعتبار
العلم في احراز الشرائط في المسئول فانه ليس على حد الموضوعية لكونه تقييدا في السائل المامور بالسؤال بل على وجه
الطريقية ضرورة ان العلم طريق الى احراز الواقع والعالم الجامع للشرائط موضوع واقعي علق عليه الحكم في الاية فلا بد
في اجراء ذلك الحكم في موارده من احراز موضوعه الواقعي بما هو طريق احراز الواقع ولا سبيل الا العلم وقيام غيره مقامه محتاج
الى دليل ولا دليل في غير شهادة العدلين ومنه الظن ولعل المصنف لتفطنه بما ذكرناه من الاشكال عدل عما ذكره اولا الى

دفع الاستدلال الى ما قررناه من طريق دفع بقوله وح فلا بد من العلم بحصول الشرائط او ما يقوم مقام العلم وهو شهادة العدلين

وكيف كان فبناؤه فقد غير غاية ما يترتب على اصالة العدم وقوله لكن يرد في النظر بطريق كفاية الظن مطلقا للاصل للزوم العسر غاية ما

كان ان اراد بالاصل اصالة البراءة عن وجوب تحصيل العلم وامثاله علم شرطيته واما ما كان فلا يتم عن غرابة ان الله يدفع

باصالة حرمة التقليد الا ما علم خروجه بالدليل وليس الا تقليد من اجتمع فيه الشروط واقعا مضافا الى اصالة حرمة العمل بما وراء

العلم الا ما علم خروجه فظاهر ان فتوى الغير مما وراء العلم ولم يعلم بالدليل الا خروج فتوى من اجتمع فيه الشروط في الواقع فيجب احرازه

من جهة وجوب تقليده بما هو طريق الى احراز الواقع في الموضوعات وليس الا العلم وما يقوم مقامه فيجب تحصيله مقدمة وكون الظن

مطلقا قائما مقامه يحتاج الى دليل فالاصل لبراءة صريحا ولا بالنسبة الى وجوب نفي المقدمة والنافي يندفع باصالة عدم مشروعية

غيرها علم مشروعيته في مقام الشك في تعيين المرجع والمعلوم مشروعيته انما هو من علم اجتماع الشروط فيه واما العسر فعلى تقدير

لزومه في تحصيل العلم يقتصر في نفي وجوبه على محل لزوم العسر لكون نفيه بناء على التحقيق شخصيا لا نوعيا فالحكم له في مواضع عدم

لزومه قوله قلنا اشتغال الذمة ما يقطع من الاخذ عمن ظن اجتهاده غير معلوم اه ويشكل بان المعلوم اشتغال الذمة بالاخذ

عمن اجتمع الشروط في الواقع وكون من ظن اجتهاده منه غير معلوم لعدم دوام مطابقة الظن للواقع فكون الاخذ عنه مبرء للذمة

غير معلوم بخلاف الاخذ عمن علم اجتهاده فانه مبرء يقيني فيجب الاقتصار عليه حتى يقوم الدليل على كون الاخذ عن مظنون الاجتهاد

ايضا مبرء قوله فان الاجماع انما هو على القدر المشترك اه ويشكل ايضا بان الاجماع انعقد على وجوب الاخذ من المجتهد الواقعي

والعلم والظن على ما حررنا وسابقا واحتملنا في كلام المص ايضا ليسا بقيدين فيه حتى يقال بان الاجماع انعقد على القدر المشترك

بين المقيدين سواء اريد به الامر المردد بينهما والمعرى عن القيدين بل العلم يعتبر طريقا عقليا الى احراز الواقع وكون الظن

طريقا شرعيا اليه يحتاج الى دليل وهيهنا اشكال اخر ينبغي التنبيه عليه وعلى ما يدفعه وهو ان المص تبعا لصاحب المعالم اخذ عنوان

المسئلة في شرائط المفتي على الوجه الاعم ثم انهى كلامه الى الاستدلال والنقض والابرام الى اجتهاد المفتي الذي هو احد الشرائط

ويمكن الذب اما بان ما في اخر الكلام من تخصيص الاجتهاد بالذكر انما هو من باب المثال او لان اخذ العنوان على الوجه الاعم انما هو

لمجرد الاستيعاب الصوري والا فمحل النزاع وموضع ظهور ثمرة البحث انما هو الاجتهاد ولذا خص العلامة في تهذيب عنوان كلامه

به لوضوح حكم سائر الشروط من حيث الاشكال والاختلاف فيها اما العدالة فلكفاية حسن الظاهر المفيد للظن والوثوق بوجود

الملكة النفسانية بل مطلق الظن والوثوق بوجودها وان حصل من غير جهة حسن الظاهر في احرازها من غير فرق بين موارده التي

منها المفتي واما الاسلام بل الايمان فلكفاية الظهور النوعي من حال من عاشر المسلمين بل المؤمنين الاثني عشريين وانتحل الى ولاة

والتشيع وسلامة العقائد المعول عليه بالاجماع والسيرة القطعية فيحكم بها في المفتي ايضا ما لم يظهر منه منافيا في الاسلام بالمعنى

الاخص ولذا لا يسئل بل لا يجب الفحص عن باطن احد من المنتحلين به حتى الشهود وائمة الجماعة والحكام والفقهاء والمجتهدين وغيرهم

من موارد هذا الشرط واما العقل فلانه ايضا يكفي في احرازه الظهور النوعي من حال الانسان البالغ في كمال العقل وعدم قصوره

الملحق له بالمجنون ما لم يظهر منه ما يكشف عن جنونه المعول عليه ايضا بالاجماع والسيرة القطعية واما البلوغ فهو مع عدم الاشتباه

في حصوله للمتصدين للافتاء والمدعين لاهلية الفتوى لانفسهم قليل التحقق الاثار فلا يصلح لعقد مسئلة على حدة ولو فرض

وقوعه احيانا ما يبنى فيه على اصالة عدم البلوغ ولا وارد عليها من الظواهر وعدم ورود الظن المطلق عليها لكونه ظنا في الموضوع

الخارجي من جهة اصالة عدم حجية الظن خصوصا في الموضوعات المحتاج الى دليل هذا الا ان الاحسن خلافا للمص في مسئلة

تعارض الاصل والظاهر لما تقدم من مصيره الى ترجيح الظاهر فتامل قوله لانه اقوى واوجح واما ما في اولى واحوط لانه اقوى ملكة

للاستنباط من غيره كما هو مناط الاعلمية في الاعلم من كل صناعة الذي يعبر عنه في الفارسية باستادتر ولما كانت الاعلمية بمعنى قوة

الملكة

الملكة مزية في الاعلم فيكون باعتبار هذه المزية ارجح من غيره في مقام المرجعية بمعنى ان كلا من الاعلم وغير الاعلم مرجع للمقلد

في تقليده ولذا جاز له الرجوع الى كل منهما على وجه التخيير مع التساوي الا ان الاعلم باعتبار ما فيه من مزية قوة الملكة

الاستنباط ارجح المرجعين هذا اصح الدليل ولا كلام فيها بل الكلام في كبراه التي اشير اليها بلفظ والتباعد اولى واحوط

ويرد عليه انه ان اريد المعنى التفضيلي من لفظ اولى واحوط حتى لا ينافي جواز الرجوع الى غيره بان يكون الرجوع اليه افضل

فردي الواجب التخييري فهو مسلم غير انه ليس من المعنى المعهود لاعتبار الاعلمية عند قائليه وان اريد المعنى الوصفي

المعري عن الافضلية وهو التعيين على حد ما في قوله تعالى واولوا الارحام بعضهم اولى من بعض ففيه انه دعوى محتاجة

الى دليل ومجرد الارجحية لا يلازم التعيين لا بد له الشرع على ان الشارع اعتبرها مرجحا اي معينة للتقليد والعبارة

خالية عنها قوله وانه بمنزلة الامارتين للمجتهد اه فكما ان ذا المزية من امارتي المجتهد على ما حقق في باب التراجيح يقدم

على غيرها كذلك ذو المزية من المجتهدين ايضا يقدم على غيره ويرد عليه ان هذا الحكم انما سلم في امارتي المجتهد لمساعدة

دلالة الشرع عليه في خصوص المرجحات المنصوصة وما الحق بها بالدليل ايضا الا مطلقا وفيما نحن فيه لا يسلم الا بعد

مساعدة الدلالة المعتبرة على كون المزية المذكورة في احد المجتهدين مما اعتبرها الشارع مرجحا وقد عرفت ان عبارة

الاستدلال خالية عنها والمفروض ان القياس عندنا باطل ثم ان المستدل في تنزيله المقام بمنزلة امارتي المجتهد ينبه

على نكتة ينبغي كشف الحجاب عنها للتشخيص الحيثية التي هي جهة النزاع وهي ان تقديم الاعلم على غيره في التقليد عند قائليه

ليس لفقد المقتضي لجواز الرجوع الى غيره وهو عموم ما دل على مرجعية الفقهاء والمجتهدين في تقليد العوام ولذا جاز

الرجوع اليه في صورة تساويه مع مجتهدي العصر بل انما هو من جهة وجود المانع وهو مزية الاعلمية الموجودة في الاعلم فمزية

انها على تقدير اعتبارها في التقليد مانعة من الرجوع الى غير الاعلم لا انها شرط في التقليد ولو وقع في بعض العبائر

اطلاق الشرط عليها فهو مسامحة في التعبير كما هو الحال في تقديم ذي المزية من الامارتين على الاخرى لوضوح انه ليس لعدم

وجود المقتضي لجواز العمل بالاخرى وهو دليل الحجية لان من شروط التعارض في امارتي المجتهد ثبوت الحجية الذاتية لكلا

المتعارضين بعموم دليل الحجية بل انما هو باعتبار وجود المانع عن العمل بالامارة الاخرى الغير المنافي لوجود المقتضي

لجواز العمل بها وهو المزية الموجودة في ذي المزية التي يقال لها المرجح فالفريقان في اعتبار الاعلمية وعدمه مطبقان

على وجود المقتضي لجواز الرجوع الى كل من المجتهدين المختلفين في الراي واختلافهما انما هو في كون اعلمية بعض المجتهدين

في صورة التعدد مانعة من الرجوع الى غيره وعدمه فمرجع القول باعتبارها الى دعوى كونها مانعة ومرجع القول بعدم

اعتبارها الى منع ذلك ومن المعلوم ان المانع هنا مستظهر والقائلون بالمانعية يطالبون بالدليل وقد استدلوا بوجوه

عديدة حررناها في التعليقة وقد تركها المص الا بعضها الذي اشار اليه في تضاعيف كلامه عنوانها باجمعها على ما حققنا

في رسالتنا المفردة في ولاية الاولياء مدخولة قوله والا فالاعتماد على الظهور والرجحان مشكل اه عطف الرجحان على الظاهر

في التفسير والظاهر ان المراد بالظهور المطعون عليه ظهور رجحان الاعلم في نظرنا بواسطة مزية الاعلمية فيكون المراد

بالرجحان المعطوف ايضا رجحانه في نظرنا ووجه الاشكال في الاعتماد عليه ان رجحان الشيء في نظرنا لا يؤثر في الترجيح و

التعيين الا بان يكون مما اعتبره الشارع او يكون رجحانا في نظره والى لهم باثباته وبذلك يندفع ما قد يستدل على اعتبار

الاعلمية بانه لولاه لزم التسوية بين الراجح والمرجوح وهو كترجيح المرجوح على الراجح قبيح واما كون تشبيه المقام بامارتي

المجتهد قياسا فهو انما يتم لو كان الغرض من ذكره بيان المستند واما كونه مع الفارق فالظاهر ان الفارق هو ما اشار اليه

في تضاعيف العبارة الاتية المشتملة على الرد بل كقوله وليس هذا معنى حصول الظن بحكم الله الواقعي لا بشرط وعلى الاطلاق

انه

الذي هو مقصود الناظرين في هذه المسائل مع ما ذكره في حكم قول المجتهد الاعلم على كل من شقي الترديد بلده حاصل الفرق
ان امارة المجتهد يفيد الظن بحكم الله الواقعي المشترط وعلى الاطلاق بخلاف قول الاعلم بالنسبة الى المقلد فانه ان اعتبر من
حيث كونه امارة كاشفة عن الواقع فهو انما يفيد الظن بحكم الله الواقعي بشرط انحصار مجتهد العصر في مجتهدين المجتهد الموجود
في البلد ان سلمنا امكان حصوله مع ملاحظة فتاوى الاموات والا فهو لا يفيد ظنا بالحكم الواقعي وان اعتبر من حيث انه
امارة تعبدية حكما آخر غير الحكم الواقعي باثباتنا به فلا يطلب منه الظن بالحكم الواقعي فلا معنى لاعتبار الاقوى والاقرب و
الارجح وقد عرفت عدم ابتناء القول باعتبار الاعلمية على شيء من شقي الترديد وستعرف ايضا قوله ان ارادوا ان عمل المقلد
بظن مجتهده انما هو لاجل انه يحصل له الظن بحكم الله الواقعي ام سيوجه اليه منع كونه المراد لما ذكرناه مرارا في مباحث التقليد
من انه انما يجب على من وظيفته التقليد على وجه التعبد لا من باب الظن فلا يطلب منه علم ولا ظن بالحكم الواقعي والشرطية ان
مؤديات اجتهاد المجتهد ومظنوناته احكام فعلية في حقه وحق مقلديه ومعنى كونها احكاما فعلية انه يجب عليهما الاخذ
والتدين بها على انها احكام واقعية بمعنى ترتيب آثار الواقع واجراء احكامه عليها ما لم ينكشف مخالفتها للواقع فثمرة ذلك
التدين والترتيب على ما يترتب على الاطاعة وموافقة الواقع من القرب المعنوي والاجر والثواب الاخروي على تقدير المخالفة
وبالتأمل في ذلك يعلم عدم كون ما ذكره في الشق الثاني بقوله وان ارادوا ان ذلك حكم آخر يشبه مناب الحكم الواقعي
ايضا مرادا فان ذلك مبني على القول بالجعل الموضوعي في الامارات كما ان ما ذكره في الشق الاول مبني على القول بالجعل الطريقي
فيها وقد تقدم منا في غير موضع بطلان الجعل الموضوعي لكونه نوعا من التصويب الباطل والحاصل انهم لم يريدوا شيئا من
الوجهين بل ارادوا ان كون الاعلمية في احد المجتهدين مانعا من الرجوع الى غيره على معنى منعها من كون مؤديات اجتهاد غير
الاعلم احكاما فعلية في حق المقلد وان كانت احكاما فعلية في حق نفسه فمرجع القول بعدم اعتبارها الى ان تكون مؤديات
اجتهاد كل منهما احكاما فعلية بنسبة واحدة بينه وبين المقلد اعني كل من وظيفته التقليد كما ينبه عليه كبرى القياس
المنتظم عنده المعبر عنها بان كل ما ادى اليه اجتهادي فهو حكم الله في حقي وحق مقلدي فالانتفاء وتمام الخلاف في كون
مؤديات اجتهاد المجتهد احكاما فعلية في حق المقلد بين الاعلم وغير الاعلم وهذا القائل مستظهر بالنظر الى الادلة القائمة
على حجية كل مجتهد على القائلين باعتبارها اثبات المانعية بحيث ينهض بتخصيص تلك الادلة قوله فان قولنا
حكم الله الظاهري هو ما كان اه اراد بحكم الله الظاهري هنا ما ظهر للمقلد من قول المجتهد كونه حكم الله في حقه وانما
لا بد له من متعلق وبيانا ان ارجحيته في اي شيء لان لفظ ارجح في هذا التركيب من افعل التفضيل فلا بد له من فاعل يقوم به
الارجحية ومرادنا ان الارجحية ليست صفة في الحكم بل هي صفة في الامارة وهو قول الاعلم فيكون التقدير ان حكم الله الظاهري
هو ما كان مؤداه ارجح الامارتين فلا حاجة الى تكلف تقدير الفاعل كونه حكم الله الظاهري حتى يلزم الدور ولا الى تكلف
تقديره كونه مراد الله تعالى في الواقع حتى يلزم خلاف الفرض قوله فهو دور اه كانه اراد بالدور تقدم الشيء على نفسه
ووجه لزومه بعد فرض كون تقدير العبارة ان حكم الله الظاهري ما كان ارجح كونه حكم الله الظاهري هو ان الوضع محمول
في القضية الحملية يقتضي تقدم موضوع القضية طبعا على محمولها فيلزم تقدم كون الاحكام احكاما ظاهرية على كونها احكاما
ظاهرية بحكم وقوعها موضوع القضية مع فرض دخولها في محمولها ايضا هو محال ومن هنا يقال لا يكون حمل الشيء على نفسه
محالا قوله فقد بينا انه لا اصل لهذا الاصل اه الاولى ان يجاب عن التمسك باصالة الحرمة لاثبات اعتبار الاعلمية بانه انما يتجه
اذا كان شبهة الرجوع الى غير الاعلم مع وجود الاعلم من جهة الشك في وجود المقتضي وقد عرفت انه ليس كذلك لخروج قول
المجتهد بنوعه من ذلك الاصل بعموم ما دل على حجية ذلك القول بقول مطلق ولذا جاز تقليده على تقدير عدم وجود الاعلم

بل انما هي باعتبار المانع للشك في مانعية الموجود فالتمسك لاثبات المانعية بالاصل المذكور غير جيد قوله واشتغال
الذمة ايضا لم يثبت الا بالقدر المشترك المتحقق في ضمن الادون اه وهذا كما ترى اشارة الى بعض ما استدل به على اعتبار
الاعلمية مع الاشارة الى جوابه واما تقرير الدليل فهو انه قد اشتغلت ذمة المقلد بامتثال احكام الله المعلومة بالاجمال ولا بد
له من طريق ولا يكون الا تقليد المجتهد ولا ريب ان تقليد الافضل مبرئ يقيني للذمة بخلاف تقليد الادون فيجب الاول لان الاشتغال
الشغل اليقيني يقتضي البراءة الذي لا يحصل الا به وتحصيل الجواب ان تكون شبهة المسئلة باعتبار المانع للشك في مانعية الموجود
لا باعتبار المقتضي لفرض وجود المقتضي لجواز تقليد الادون وهو العمومات الامرة لرجوع المقلد في معالم الدين الى المجتهد بقول
مطلق فيقتضي ان يكون طريق المقلد الى امتثال احكام الله المعلومة بالاجمال تقليد المجتهد المطلق المشترك بين الافضل والادون
والاصل عدم اعتبار الزيادة فيه فلا اعتبار الاعلمية لان اعتبارها تخصيص في عموم المقتضي او تقييد في اطلاقه واثباتهما فهو محتاج
الى دليل واصل الاشتغال لا يصلح دليلا عليه لوجود العموم والاطلاق مع اصالة العدم عليه قوله على اقوال اه اولها الجواز مطلقا
ما لم يتغير اجتهاده الاول ولم يبين الحكم المؤدي اليه بذلك الاجتهاد وهو المشهور على ما حكي وثانيها عدم الجواز بل يجب عليه
تجديد النظر مطلقا ولم نقف على قائله قوله ثالثها العدم الا اذا تذكر دليل المسئلة اه كما عن المحقق ونسبه في النهاية الى قوم
وعن قواعد العلامة انه تفصيل حسن يقرب من قواعد الفقهية قوله وقيل ان مضى زمان اه نفى البعد عنه في الزبدة ومال اليه
الفاضل الجواد في شرحها على ما حكي عنهما قوله للاول الاستصحاب واصالة عدم الوجوب اه فهو استصحاب الحكم الثابت بالاجتهاد
الاول فانه يقتضي جواز العمل به والافتاء به للغير ايضا عند كل واقعة وفيه بحث حررناه في التعليقة واما اصالة عدم الوجوب
فيحتمل ان يراد به استصحاب الحالة السابقة العدمية فان تجديد النظر عند الخروج من الاجتهاد الاول الثابت وجوبه بالدليل
ويشك في عروض الوجوب له ايضا والاصل عدمه ويحتمل ان يراد به قاعدة ان عدم الدليل على الوجوب دليل على عدم الوجوب ويحتمل
ان يراد به اصالة البراءة عن الوجوب ان اريد به الوجوب النفسي الذي يترتب على مخالفته العقاب واصالة عدم الشرطية ان اريد
به الوجوب الشرطي اذ كان مرجع القول بوجوب تجديد النظر الى كونه شرطا لصحة العمل في الوقايع المتجددة فان الشرطية مما
لا دليل عليه والاصل عدمها قوله مدفوع بان نظر بقاء الموجب بالاستصحاب كاف له اه فان الموجب لعمل المقلد في ابتداء تقليده انما
هو فتوى المفتي والاستصحاب يقتضي بقاءها مضافا الى اصالة عدم الرجوع كما هو الحال فيما لو شك المقلد في رجوع مجتهده عن
فتواه فالاستصحاب واصالة العدم كافيان في كون عمل المقلد عن مستند دليل فالقول بعدم وجوب الاعلام اقوى الا ان الاحوط
والاقرب الى طريق النجاة هو الاعلام ومن الفضلاء من قال بانه لو قيل بالفرق بين ما لو قطع بالبطلان فيجب الاعلام بقدر الامكان
وبين ما اذا لم يقطع به فلا يجب كان وجيها قوله ذكروا انه لا يجوز نقض الحكم في الاجتهاديات من الحاكم اذا تغير اجتهاده اه لا نرى لهذا
القيد وجها سوى ان حاله غير محل القيد وهو ما لم يتغير اجتهاد الحاكم الى وضوحه من جهة الفتوى والاولوية والا فعدم جواز نقض
الحكم من الحاكم تغير اجتهاده او لم يتغير او من غيره من مقلد له او مجتهد آخر او مقلد له محل وفاق بين الامة والاجماعات المنقولة
عليه من العامة والخاصة كثيرة والعمدة من دليله الاجماع ثم النص كقوله ع في مقبولة ابن حنظلة فاذا حكم بحكمنا فلم يقبله
منه فانما بحكم الله استخف وعلينا رد والراد علينا الراد على الله وهو على حد الشرك واما الاعتبار الذي احتجوا به فهو حسنه
دليلا تاما على الحكم والمراد مشكل لعدم الضبط في اخذه حكمة التشريع والاستصحاب ايضا لا يجري فيما لم يتغير اجتهاد الحاكم
بعد الاغماض عما يقال في اصل جريانه حتى بعد تغير الاجتهاد من [illegible] ولا فرق ايضا في حرمة نقض الحكم بين كون الحكم
واردا في الموضوعات الصرفة التي طريق الحكم فيها الاقرار والبينة واليمين والنكول ان قلنا به او في الوقايع الجزئية من العقود
او الايقاعات او المواريث ونحوها مما يتفرع الحكم فيها على الفتوى قوله واما قبل العمل فيجوز العدول وانما عقد بالحكم [illegible]

مجتهد ٥١ه هذا انما يحسن على طريقة من يجعل التقليد عبارة عن العمل اعني تطبيق الحركات والسكنات الخارجية على فتوى المجتهد واما على الطريقة الحقة من كونه عبارة عن الاخذ والالتزام بالحكم المفتى به وان لم يلحقه العمل بعد فينبغي ان لا يجوز العدول بمجرد الاخذ والالتزام فظ قوله واما جواز نقض الفتوى بالفتوى بمعنى ابطالها من اساس وتغييره من الحين فظ ٥١ه اي سواء تغير راي المجتهد في تلك الفتوى ام لم يتغير وسواء كان الناقض هو المجتهد نفسه بعد تغير رايه او مقلده او مجتهد آخر مخالف له في الراي ومقلده وان لم يتغير راي المجتهد الاول والحاصل معنى النقض ترتيب آثار خلاف مقتضى الفتوى على الواقعة التي وقعت على طبق الفتوى والمراد من نقضها بالفتوى ان يكون الموجب لترتيب آثار الخلاف الفتوى الاخرى المخالفة للفتوى الاولى سواء كانت لصاحب الفتوى الاولى كفتواه بعد تغير رايه او لغيره من مجتهد مخالف له في الراي فههنا مسئلتان احديهما نقض الفتوى بالفتوى الاخرى بعد تغير راي المجتهد في الفتوى الاولى والاخرى نقضها بها من مجتهد آخر مخالف له في الراي ومقلده وان لم يتغير راي المجتهد الاول وكلام المصنف انما هو في المسئلة الاولى فقد صرح فيها جماعة بوجوب النقض وعدم جواز الاستمرار على ما وقع على طبق الفتوى الاولى ولعل المشهور بل لم يظهر فيه خلاف بالنسبة الى المجتهد اذا كان هو صاحب الواقعة بل في المنية وعن النهاية دعوى الاتفاق عليه نعم نقل الاختلاف فيما لو كان صاحب الواقعة هو المقلد في محكي النهاية وان اختار هو فيه وفي ... كما في المنية وعن المختصر وشرحه والاحكام وجوب النقض وعدم جواز الاستمرار ومحل الخلاف ما اذا لم يكن تغير راي المجتهد على وجه القطع بان صار اجتهاده الثاني امارة ظنية على خلاف الامارة الاولى ولم يتصل بالواقعة حكم حاكم شرعي ترافع عنده المتعاقدان او غيرهما لوقوع الاختلاف بينهما في الصحة وعدمها فحكم بالصحة لموافقته المجتهد الاول الذي حصل له الرجوع في الراي والا ففي الصورة الاولى يلزم نقض الحكم بنقضها ما وقع على طبق الفتوى الاولى وفي مفاتيح السيد الظاهر انه مما اتفق عليه جميع الاصحاب وفي الصورة الثانية صرحوا بعدم جواز النقض ووجوب الاستمرار على ما فعل بالاجتهاد الاول وعن النهاية التصريح بعدم الفرق فيما كان صاحب الواقعة هو المقلد بين ما كان الحاكم هو المجتهد المتغير رايه او غيره لان نقضها ح نقض للحكم وعدم جوازه اجماعي وتنظر فيه في المنية بعد تعليله بان الصحة تتأكد بحكم الحاكم بها فلا تبقيه يفسد بتغير الاجتهاد قائلا وفي هذا نظر لان حكم الحاكم لا يغير الشيء عما هو عليه فان كان الحل ثابتا في نفسه لم يوثر فيه حكم القاضي وان كان منتفيا لم يثبت بحكم الحاكم ولكنه خص بما لو كان صاحب الواقعة هو المجتهد المتغير رايه واما لو كان غيره ممن قلده فجزم فيها بعدم النقض قوله والثاني مثل الفتوى في نجاسة الماء القليل بالملاقاة وعدم نجاسة الكثير ٥١ه لم نتحقق ما ذكره من الفرق بين القسمين في هذين المثالين ونظائرهما اذ كما ان العقد يقتضي دوام اثره ما لم يطرئه ما يرفع ذلك الاثر من فسخ او طلاق او رضاع او نحوه كذا ملاقاة النجاسة للقليل يقتضي دوام نجاسته ما لم يطرئه ما يرفعها من القاء كر او ورود جار او نزول مطر او نحوه والكثرة ايضا يقتضي دوام طهارته ما لم يطرئه ما يوثر بالملاقاة تغيره بالنجاسة فضابط الفرق بين القسمين الجامع لشتات جزئياتهما هو كون الواقعة من قبيل العقود والايقاعات وكونها لا من قبيلها كالامثلة المذكورة ومحل كلام المصنف الذي نحن عنده محل الاشكال هو القسم الاول واما الثاني فلا كلام له ولا لغيره في النقض وترتيب آثار خلاف الفتوى الاولى على الواقعة بعد تغير راي المجتهد ومقلده بل بدونه لمجتهد آخر ومقلده لان كلا من المجتهدين مكلف بموديات اجتهاد نفسه كذلك مقلداهما قوله والحاصل ان الحكم بوجوب الاجتناب او عدمه لا يستلزم الدوام مطلقا ٥١ه قد ذكرنا ما فيه فان الحكم بالنجاسة الحاصلة بالملاقاة في الماء القليل يستلزم دوام وجوب الاجتناب عنه الى ان يطرئه ما يرفعها قوله فهو يتعلق بنقض من حيث الفتوى في مادة اخرى ٥١ه اي في واقعة

اخرى مثل الواقعة المحكوم بها الحكم في اندراجها في نوع الفتوى مما لم يلحقه الحكم قوله ويدل على عدم جواز النقض في الفتوى بالمعنى المذكور ايضا الاستصحاب ولزوم العسر والحرج ولزوم الهرج والمرج وعدم الانتظام ٥١ه يندفع الاول بان شكه مانع من جريانه والثاني بان مع ندرة وقوع تغير الراي نفي العسر والحرج حيث يلزم بعدم ترتيب آثار الفتوى على الواقعة لكونه شخصيا على الاظهر الاقوى مقصور على مورده وهو لا يستلزم عدم جواز النقض في غير ذلك المورد مع ان نتيجته نفيه عدم الوجوب لا عدم الجواز والثالث والرابع بالندرة وبان الوجوه الاعتبارية لا تصلح مدركا لتاسيس حكم شرعي قوله ولم يظهر عليه دليل ٥١ه اقول يكفي في دليله الاصل لمكان الشك بعد الرجوع عن الفتوى في ترتب الآثار الشرعية على ما وقع من عقد او ايقاع على طبقها من حين وقوعه والاصل بمعنى استصحاب العدم الازلي يقتضي عدمه ولا يزاحمه الاستصحاب المتقدم لما عرفت من نقضه بان شكه مضافا الى الاجماع المنقول المتقدم المعتضد بالشهرة ولو في حق المجتهد بتفسيره الى ان المستفاد من ادلة جعل الطرق والامارات وجوب الاخذ بمؤداها على انه الواقع ومعناه ترتيب آثار الواقع عليه وتوهم ان الآثار قد ترتبت قبل الرجوع يدفعه وضوح الفرق بين ترتيبها في الواقع والحكم بترتيبها في الظاهر وهذا هو المسلم قبل الرجوع لا الاول والا لترتبت الآثار على ما وقع في الخارج من عقد او ايقاع مما هو من مصاديق ادلة مشروعية العقود والايقاعات من مثل اوفوا بالعقود ونحوه فيما ظهر للمجتهد اندراجه في عموم تلك الادلة حتى ان ترتيبها على العقود والايقاعات الشخصية المنطبقة على الفتوى السابقة قبل الرجوع انما هو لاعتقاد اندراجها في العموم وقضية تغير الاجتهاد اخذا بمؤدى الامارة القائمة بخلاف الفتوى السابقة انكشاف عدم اندراج مورده فيها فكيف يصح مع ذلك الالتزام بترتيب الآثار من الملكية والمزوجية والبينونة ووجوب الوفاء وغير ذلك عليها فيرجع ح على الاصل المقرر في المعاملات المقتضي للفساد وعدم الصحة ومعناه كون المورد بحيث لا يترتب عليه الآثار الشرعية وان شئت فقس المقام على ما عثر المجتهد على نحو الامارة المذكورة في ابتداء اجتهاده فكما انه لانكشاف عدم اندراج العقود الخالية عن الشروط المستفادة من الامارة المذكورة في ادلة الصحة وخروجها منها ولو من باب التخصيص يبني على فسادها ولا يرتب عليها شيئا من الآثار الشرعية فكذلك فيما لو اطلع عليها في الاجتهاد الثاني على وجه ادى الى رجوعه عن مؤدى الاجتهاد الاول وما سبق من اعتقاد الاندراج على خلاف الواقع لا يغير الموضوع عما هو عليه في نفس الامر من عدم اندراجه في ادلة الصحة بان يجعله مندرجا فيها في نفس الامر ولا فرق في ذلك بين المجتهد والمقلد لان دليل المقلد في الحقيقة على حكم الله الفعلي بعينه هو دليل المجتهد لا فتوى المجتهد من حيث هي فتواه فالمجتهد ومقلده في وجوب الاخذ بمؤدى اوفوا بالعقود وغيره من ادلة الصحة في تصحيح العقود والايقاعات على شرع سواء غير ان المقلد لعجزه عن فهم الدليل وادراك حقيقة المراد منه واستخراج الحكم الذي من شانه ان يستخرج منه ينوب عنه المجتهد فهو المخاطب بالاخذ بمؤدى الادلة على حسب فهمه بقدر طاقته اصالة عن نفسه ونيابة عمن شانه التقليد ثم تبليغه اليهم بعنوان الافتاء ويجب عليهم الاخذ بهذا الفهم الذي هو اعتقاد المجتهد بتطبيق العمل عليه فيجري في حقهم بالنسبة الى نقض الآثار ما يقتضي في حق المجتهد ومحصله ان المجتهد اذا رجع عن مؤدى اجتهاده السابق لا يبقى للمقلد ايضا ما يقتضي وجوب الوفاء مما صدر منه من العقود والايقاعات قوله فلا بد ان نقول ببطلان المهر المسمى فيه لمكان القول بالملازمة ومنع بطلان اللازم في الجميع قوله ومما يتفرع على ما ذكرنا جواز نكاح امرأة وقع طلاقها على خلاف رايه ٥١ه فيه ان ذلك ليس من فروع هذه المسئلة بل هو من جزئيات المسئلة الثانية المتقدم اليها الاشارة في مفتتح الباب بعد تحرير عنوان هذه المسئلة وهو لو ملك شيئا بالعقد الفارسي او عقد على امرأة بالفارسي او تزوج من رضعته عشر رضعات لبنائه في الاول على انه يملك

وفي الثاني على انه موردٌ للزوجية او تزوّج امرأة التي خالعها ثلاثاً فالمرة الرابعة من دون محلل البائنة على ان الخلع فسخ
لا انه طلاق الى غير ذلك من الامثلة فهل يجب على مجتهد آخر مخالف له في الراي او مقلّده ترتيب آثار الملكية والزوجية
من جواز التصرف فيما ملكه والتناول منه باذنه وعدم جوازهما بدونه فاذنه واذن له المالك الاول وحرمة العقد على
المزوجة لكونها ذات بعل فتحرم عليه ابداً وجواز النظر اليها وحرمة نكاحها بعد الطلاق او الوفاة وغيرها من احكام المصاهرة
ان كان اباً او ابناً للعاقد المتزوج او لا يجب بل لا يجوز ايضاً لاعتقاده الفساد في الجميع مقتضى القاعدة المتقدم اليها الاشارة
جواز النقض بل وجوبه وعدم جواز ترتيب احكام الملكية ولا الزوجية ولا غيرهما من آثار الواقع المطلوبة من العقود والايقاعات
الا انه لا نظن باحد من الاصحاب انه جوّز ذلك او تفوّه به بل تحقيقاً انه خلاف ما علم من ضرورة دين الاسلام فهذه المسئلة
مخرجة من القاعدة بالدليل ولعله الاجماع والضرورة قوله فكذا لا يجوز له ان يمنع نكاح المطلقة على غير مقتضى رايه اه قد
عرفت ان هذا وما قبله ونظائرهما كلها مخرجة من القاعدة بالدليل وقد يوجّه ذلك بان كل واحد من الوقايع الشخصية من المعاملات
الصادرة من مجتهد او مقلده في الموارد الخاصة على طبق فتواه الناشية من الادلة الاجتهادية تجري عند الشارع مجرى حكم
المجتهد وكما لا يجوز نقضه فكذلك لا يجوز نقض الآثار في الوقايع الشخصية الصادرة منهما وتوضيحه ان موضوع طريق صاحب
الواقعة من الملكية والزوجية وغيرهما حكم فعلي في حقه وقد اخذه الشارع ما دام ثابتاً لصاحب الواقعة ولم ينكشف خلافه
عنده موضوعاً لاحكام ظاهرية مجعولة لغيره ممن له تعلق بتلك الواقعة بنحو من الانحاء من مجتهد آخر مخالف له في الراي او
مقلّد ذلك المجتهد وخاطبه بالتعبد بتلك الاحكام الظاهرية ولو كان موضوعها في نظره على حسب اجتهاده مخالفاً للواقع
يؤول ذلك الى ان الشارع الغى ذلك الواقع واسقط اعتباره في حق ذلك الغير واذا اعتبره في حقه في خصوص الوقايع الصادرة
منه من العقود والايقاعات واعتبار حكم ظاهري متضمن لالغاء الواقع ولو في حق من اعتقد مخالفته له ليس بعزيز الوجود في
الشريعة بل له نظائر كثيرة ومن جملتها حكم الحاكم بالتنصيف في ذا يتداعى فيها متداعيان مع ثبوت يدهما معاً او خروج يديهما كلاهما
مع تعارض بينتيهما او عجزهما عن اقامة البينة حيث يجوز للحاكم وغيره التصرف في كل من النصفين باذن من حكم له به من المتداعيين
بل اشترائهما معاً مع علمه بان العين بحسب الواقع باجمعها لاحدهما ولاجل ما ذكرناه كله كان للمجتهد ان يجوز تقليد من يخالفه
في الراي وح فليس لمجتهد في الوقايع الشخصية المنطبقة على مؤدى اجتهاد مجتهد آخر الا ترتيب الآثار عليها بمقتضى اجتهاد
ذلك المجتهد الذي هو صاحب الواقعة او كان صاحب الواقعة مقلده لا بمقتضى اجتهاد نفسه فان اجتهاده نفسه بالقياس الى
خصوص هذه الوقايع ملغى هكذا استفدناه من شيخنا قده في مجلس الدرس قوله والقول بعدم جواز نكاح من وقع طلاقها
كذلك اه قد عرفت ان هذا القول مما لا قائل به في المسئلة الثانية ولا في جزئياتها فلا نقض هنا حتى يتشبث بصرف عليها
فلا حاجة في الذب عنه الى تكلف ادعاء المؤمن خلوها عن المانع عند من لم يطلع بحقيقة الحال حتى يتفرع عليه الجواب بانه لا ينتهي
فيما لو علم بكونها مطلقة في الجملة ثم بادنى تأمل يعرف ان ما نحن فيه ليس من جزئيات موضوع اصالة الصحة في فعل المسلم مع الاختلاف
بين الحامل والفاعل في المذهب لان هذا انما هو في محل الشك في مخالفة الفعل الصادر من المسلم لما هو الصحيح عند الحامل وعلى
ما نحن فيه مفروض في محل العلم بالمخالفة فبينهما بون بعيد قوله الخامسة مخالفته لمن كان كذلك لكن لم يكن جاهلاً بالمؤثرات
هذه الصورة مع سابقتها اذا اخلتان في معاملات الجاهل مع حصول الفرق بينهما في القصور والتقصير ومقتضى القاعدة
المتقدمة نقض ما وقع من الجاهل على خلاف راي المجتهد ومقلده ولا يجوز لهما ترتيب آثار الصحة عليه من باب الحكم الظاهر
لانتفاء موضوعه وهو الحكم الفعلي المسند الى التقليد لفرض عدم كونه فيما اوقعه مقلداً فلم يكن ما اوقعه من مقتضى الحكم
الفعلي فما استشكله في الصور فيه من غير جهة فغير ان يجمع فيما بعد ذلك الى من يصحح هذه المعاملة من المجتهدين على حسب اجتهاده

فلابد ونقض ذلك حكماً فعلياً في حقه وانعقد ذلك موضوعاً للاحكام الظاهرية الراجعة الى المجتهد المخالف في الراي ومقلده
وح يتجه لهما ترتيب الآثار عليها على حسب اجتهاد المجتهد المذكور الذي رجع اليه الجاهل لا مطلقاً قوله ولعل وجه
والعمدة من وجوه عدم الجواز كما هو المختار وفاقاً لجماعة من اصحابنا ولعله الاكثر الاصل المقتضي لوجوب الاخذ بالقدر
المتيقن مما يفيد البراءة ويوجب الخروج عن العهدة وهو البقاء على تقليد المعدول عنه لانه لا كلام لاحد في صحة هذا
التقليد وابرائه الذمة بخلاف تقليد المعدول اليه فانه ليس بتلك المكانة لما عرفت من مصير الاكثر الى المنع فكونه
مبرءاً للذمة موضع شك مضافاً الى استصحاب الاحكام الفرعية المترتبة على التقليد الاول وعدم ارتفاعها بتقليد
المعدول من وجوب اجتناب وحرمة ارتكاب ووجوب اتيان واستحبابه او اباحته وما اشبه ذلك ومرجعه الى استصحاب بقاء
الاحكام الفعلية المتعلقة به من مقتضى فتوى المعدول عنه القاضي بعدم جواز العدول ولا صحته مع اصالة عدم تعلق
اصلاً وهذه الاحكام به من مقتضى فتوى المعدول اليه وهذا هو معنى عدم مشروعية العدول وعدم تاثيره في تجدد
تعلق الآثار الثابتة لفتوى المعدول اليه قوله والظاهر ان الكلام لا يتفاوت فيما لو التزم المقلد بتقليد مجتهد خاص او
لم يلتزم اه يعني لا يتفاوت جواز العدول في غير تلك المسئلة المعمول فيها بقول المجتهد وحاصل ما ذكره انه لو اخذ
مسئلة من المجتهد والتزم بها ولم يعمل بها بعد حتى عدل عنه الى مجتهد آخر كان ذلك العدول جايزاً حتى على القول بالمنع
على تقدير العمل وقد تبع في ذلك جماعة اخذوا العمل في موضوع مسئلة العدول ومنهم العلامة والعميدي في النهاية و
المنية وهو مبني اما على اخذ العمل في مفهوم التقليد فما لم يلحقه عمل ليس بتقليد حتى يمنع من العدول عنه او على كون العمل
ملزماً للتقليد فهو مع عدم لحوق العمل به ليس بلازم حتى يمنع من العدول عنه واياً ما كان فهو خلاف التحقيق بل
التقليد هو مجرد الالتزام والعمل ليس بعينه ولا شطره ولا شرطه فلا مدخلية له في مفهومه ولا في لزومه فاذا اخذ
المسئلة عن مجتهد والتزم بها لم يجز العدول عنها الى غيره مطلقاً قوله فالمعيار هو ما حصل به الرجحان فقد
ذلك في الحي وقد يتحقق في الميت اه ولقد اتعب قده نفسه في تاسيس هذا الاساس ليفتح باباً يجوز تقليد الموتى ابتداءً
والحيث فيه مما لا يرجع الى طائل حيث لم يات لاثباته بما يشفي العليل ويروي الغليل بان يكون امر التقليد من طرف المقلد في
جميع موارده منوطاً بالتعبد بما لا يحصل عنده ولا يمكن التعدي عنه الى غيره من غير برهان قاطع وتحقيق المقام ان
عمل المجتهد والمقلد كليهما متفرع على الظنون الاجتهادية الحاصلة للمجتهد عن الادلة الاجتهادية والمظنونات بتلك الظنون
احكام واقعية ظناً وفعلية قطعاً لقطعية الادلة القائمة على حجية الظنون الاجتهادية وكونها احكاماً فعلية نسبة
واحدة بين المجتهد والمقلد معاً وكما انها في صيرورتها احكاماً فعلية في حق المجتهد لا يحتاج الى اعتبار امر آخر معها
سوى كونها مظنونات بالظنون الاجتهادية فكذا في حق المقلد ولذا يقال في كبرى دليل المجتهد كل ما ادى اليه اجتهادي
فهو حكم الله في حقي والمراد بحكم الله في المقامين هو الحكم الفعلي وكما ان كون الشيء حكماً فعلياً في حق المجتهد يحتاج الى
دليل فكذلك في حق المقلد وحيث لا دليل عليه يرجع فيه الى اصالة حرمة العمل بما وراء العلم وعند فقد الميت بالنسبة
الى المقلد ومظنونات المجتهد بالنسبة الى نفسه والى مقلده وحصول الظن له من قول الميت في بعض الاحيان بكون ما افتى
به حكم الله الواقعي لا يجدي نفعاً في صيرورته حكماً فعلياً في حقه ما لم يقم دليل على حجية ذلك الظن ولا دليل عليه ودليل
الانسداد غير جار فيه لان لزوم تكليف ما لا يطاق يندفع بالرجوع الى فتاوى الاحياء ولا يعتبر فيها حصول الظن له لانه
اما ان يراد به ظنه بكونها احكاماً فعلية او ظنه بكونها احكاماً واقعية وعلى الثاني اما ان يراد به الظن الحاصل من قول
المفتي او الظن الحاصل من امارة اخرى ولا سبيل الى شيء منها اما الاول فلعدم كفاية الظن في هذا المقام على فرض انتفاء

العلم وهو مع وجود العلم غير معقول واما الثاني فلعدم جدواه مع فرض الظنون الاجتهادية للمجتهد من هذه الجهة
لكونه تابعا لها والتابع فرع ولا اثر للفرع مع وجود الاصل فيكون حينئذ ما يحصل من فتوى المجتهد الناشئة من ظنه الاجتهادي
كالحجر الموضوع في جنب الانسان لانه لا يتاكد به الحكم الواقعي المظنون للمجتهد ولا ظنه مع فرض استناده اليه واما الثالث
فلانه مع كونه خلاف الفرض غير معتبر لعدم حجية ظن المقلد بالحكم الواقعي حينئذ يحصل من امارة ظنية قائمة عنده فما
ذكره قده مع ما يذكره فيما بعد من قوله والحاصل ان التحقيق ان معيار تقليد المقلد ايضا هو حصول الظن بحكم الله خلاف
التحقيق وتمام الكلام في المقام مع اقامة الادلة على اناطة امر التقليد بالتعبد وابطال القول بابتنائه على الظن الحاصل
للمقلد قد اوردناه في التعليقة قوله بل الدليل عليه هو ما ذكرنا من البرهان العقلي من انسداد باب العلم والحاصل ان
الطريق في العمل على ما اقرب الى الحق النفس الامري اه وفي هذا التعبير اشتباه غفل عنه الاكثر فان نتيجة الدليل
العقلي وان كان هو الاخذ بالاقرب ولكن ليس المراد به ما هو اقرب الى الواقع ونفس الامر بل ما هو اقرب الى الامتثال
العلمي فان مقتضى الاصل العقلي المعتضد بدلالة الشرع في امتثال احكام الله المعلومة بالاجمال هو اعتبار الامتثال
العلمي التفصيلي ومع تعذره بسبب انسداد باب العلم فالامتثال العلمي الاجمالي الذي يحصل بسلوك طريقة الاحتياط و
مع تعذره او تعسره او سقوط اعتباره بدلالة الاجماع عليه فالامتثال الظني التفصيلي الحاصل بمتابعة الظنون
الاجتهادية ومرجعه الى الاخذ بمظنونات المجتهد على انها احكام فعلية يجب التدين بها وبناء العمل عليها فانها اقرب
الى الامتثال العلمي بكلا قسميه من الامتثال الشكي والامتثال الوهمي وهذا انما يتم بالنسبة الى المجتهد واما مقلده
فلو فرض ان مقلدين له حصل لاحدهما الظن من قوله بكون ما افتى به حكم الله النفس الامري ولم يحصل ذلك للاخر
فهذا لا يقتضي بكون الاخذ بمظنوناته في حق الاول اقرب الى الامتثال العلمي وفي حق الثاني ابعد منه وعلى قياسه ما لو
اختلف حال مقلدي مجتهدين بان يحصل لمقلد احدهما من قوله الظن ولم يحصل ذلك لمقلد الاخر فانه ايضا لا يوجب كون
الاخذ بمظنونات الاول اقرب الى الامتثال العلمي والاخذ بمظنونات الاخر ابعد منه فان قلت نعم ولكن الفتوى المفيدة
للظن للمقلد اقرب الى الواقع من الفتوى الغير المفيدة له وان كانا متشاركين في كون الاخذ بكل منهما اقرب الى الامتثال
العلمي فيتعين الاخذ بالاولى دون الثانية عملا بمقتضى الدليل العقلي قلت لا عبرة بهذه الاقربية بعد احراز الاقربية
الى الامتثال العلمي في اصل الطريق لعدم تاثيرها في صيرورته موردا وحكما فعليا فتكون ملغاة في نظر العقل نظير فهم المقلد نفسه
وظنه الحاصل من غير جهة الفتوى ومن قول غير مجتهد كابيه وامه او معلمه او عالم اخر غير فقيه فان الاقربية بالنسبة
الى الواقع في نظر المقلد حاصلة فيهما مع انه لا عبرة بها في مقابلة فتوى المجتهد الجامع لشرائط الافتاء وان لم يحصل بها
الظن ومما يؤيد ما ذكرناه ما تقدم في معنى التقليد من انه الاخذ بقول الغير من دون دليل فان معناه ان يكون مستند
المقلد في اخذه بقول الغير نفس ذلك القول وهذا يقتضي ان لا يكون للظن الاخذ مدخلية فيه والا كان مستنده ظنه
الحاصل بالقول لا نفس القول الذي يعبر عنه بالفتوى وهو بهذا المعنى مورد للادلة القائمة على شرعيته من معقد
للاجماعات المنقولة فالمقلد لا يحتاج لعمله في المسائل الى ازيد من احراز فتوى مجتهده بطريق العلم او ما يقوم مقامه
كما ان المجتهد ايضا لا يحتاج لعمله الى ازيد من احراز ظنه الاجتهادي بقوله وفيه اولا منع امتناع بقائه الظاهر انه
سقط هذا الجواب وما يليه فيما يليه من الفاضل التوني في الوافية فانه اعترض على الدليل اولا بمنع زوال الظن بعد الموت
وثانيا بمنع خلو الحكم عن السند على تقديره ولذا فاقر ان الحكم بالظن السابق يكفي سندا قوله لقيام العلوم بالنفس الناطقة
اه سند للمنع فان النفس الناطقة على ما قيل هو ما يشير اليه الانسان بقوله انا وهي التي لا تخرب بخراب البدن ولا تفنى

بفنائه بعد مفارقتها اياه بل تبقى مدة البرزخ الى ان تقوم القيمة الكبرى فتعود الى بدنها الاول والمراد بكونها ناطقة كونها
مدركة للكليات وغيرها وهذا هو معنى قيام العلوم والادراكات ولو ظنية بها فلا يزول الظن بالموت لعدم زوال النفس
الناطقة به وفيه نظر لان هذا القيام قيام صدوري لكون النفس الناطقة فاعلا للادراكات علمية وظنية ولذا يسندها
الانسان الى نفسه بقوله ادركت او علمت او ظننت ولا عبرة بهذا القيام بل الاعتبار بالقيام الحلولي فان الادراكات باسرها
من مقولة الاعراض فلا بد لها من محل تتقوم به وهو الذهن وهذا معنى قولهم بلا خلاف يظهر من ان الظن كالعلم امر قائم
بالذهن فيمكن ان يفسر المستدل قوله بانعدام الظن بسبب الموت لفناء محله وهو الذهن ان جعلناه قوة من القوى الانسانية
وهي القوة المدركة كما نص عليه بعض اهل المعقول ونسب الى المحققين ايضا فالعلوم والادراكات وان كانت من فعل الروح و
النفس الناطقة الا ان فاعليتها مشروطة بتعلقها بالبدن وهو مشروط بالحيوة فبالموت يزول الجميع بسبب فناء القوى الحيوانية
والقوى الانسانية التي منها الذهن وبالجملة الظن ومحله وهو الذهن بمعنى القوة المدركة من الاعراض المشروطة بالحيوة فدعوى
بقائه مع فناء محله بعد الموت مما لا ينبغي الاصغاء اليه ومما يؤيده ما قيل من ان الظن متقوم بالقوة المدركة وهي كسائر
القوى متقومة بالحيوة وهي متقومة بالاخلاط الاربع ولذا قد يقال ليس الموت الا فناء الاخلاط الاربع ولكل منها اثر في البدن
مثل ان اثر الصفراء جودة الفهم وحسن الادراك وسرعة الانتقال واثر البلغم رداءة الفهم وسوء الادراك وبطوء الانتقال
واثر الدم الشهوة والغضب وغير ذلك فاذا كان للاخلاط مدخلية في الادراكات يلزم من فنائها الذي هو الموت زوال اثارها
التي منها الادراكات التي منها الظنون هذا كله على التفسير المذكور للذهن وان جعلناه عبارة عن جزء من البدن كما قيل به نظير
من المحققين فيما نحن فيه استدلاله على زوال الظن ولا بالبداهة وثانيا بان الظن هو الصورة الحاصلة في الذهن بحيث الشدة
والاضطراب حالة النزع لا تبقى تلك الصورة قطعا وكذلك حين الغفلة والنسيان ايضا فما ظنك بما بعد الموت بحيث صار
الذهن جمادا لا حس فيه انتهى فزواله انما هو لخروج محله عن قابليته لبقائه فيه وبالجملة فزواله اما بهذا الاعتبار او باعتبار فناء
محله قوله بواسطة انكشاف نفس الامر اه هذا مبني على كون المراد من زوال الظن في كلام المستدل تبدله بانكشاف الواقع المردد
بين العلم الموافق والعلم المخالف كما ظنه بعض الفضلاء ايضا وليس كما ظن بل المراد به على ما عرفت انعدامه وانتفاؤه اما
باعتبار خروج محله عن قابلية بقائه فيه او باعتبار فنائه على القولين في معنى الذهن ولو بنى المسئلة على انه هل يتجدد له
علوم اخر بعد الموت وهو معنى انكشاف الواقع او لا فنقول الحق انه لا دليل من عقل ونقل على وقوع الاول ولا على امتناعه
والاصل يقتضي عدم الوقوع بلا تفاوت بين ما لو قلنا بالبدن المثالي في عالم البرزخ مطلقا على معنى ان الروح بعد فراقه
لهذا البدن يتعلق في جميع حالاته الى قيام الساعة ببدن اخر مثل هذا البدن او في الجملة كما يستفاد من عدة اخبار قوله
لا مانع من ان يكون مستند الحكم هو ظنه السابق اه حاصله دعوى انه يمكن بقاء المظنون وهو الحكم بعد تسليم عدم امكان
بقاء الظن بل زواله بالموت ومن المعلوم انه لا بد له من وسط والظاهر انه الاستصحاب بناء على عدم افتقار الباقي في بقائه
الى بقاء علته المحدثة مع عدم معلومية طرو ما يزيله حال الحيوة فيشك في كون الموت مزيلا له والاستصحاب مع الشك في
قدح العارض كالاستصحاب مع الشك في عروض القادح في الحجية والاعتبار ويفيد انتفاء اليقين السابق فان المقلد
الذي يتكلم في جواز تقليده للميت لا يقين له في كون مظنونه حكما واقعيا ولا في كونه حكما فعليا في حقه قوله فهذا الحكم
مستصحب لهؤلاء المقلدين اه فيه ايضا منع ح بان هذا الاستصحاب لعدم بقاء موضوع المستصحب فان القضية المتيقنة
جواز تقليد المجتهد الحي والقضية المشكوكة جواز تقليد المجتهد الميت ومن المستحيل اجراء حكم الاولى في الثانية من جهة
الاستصحاب لتعدد موضوعيهما لا يقال موضوع القضيتين هذا المجتهد في حالتي حياته ومماته وهو شخص واحد لا تعدد

فيه فيقال بتقليد هذا المجتهد في حيوته كان جائزا فكذا بعد مماته للاستصحاب نظير نجاسة الماء في حالة التغير وذوالة بنفسه لانا نقول ان الحياة ليست بخارجة عن حقيقة الموضوع بل هو من مقوماته فيكون جزءه بخلاف التغير هذا مع الى ان التقليد يتعدد على حسب تعدد الحالات والاوقات بل الآنات خصوصا عند من يجعله عبارة عن العمل في الان بقول المجتهد والعمل به في كل حال وفي كل يوم بل في كل ان تقليد جديد فموضوع الجواز في القضية المتيقنة انما هو تقليد المجتهد في حال حياته وهو غير تقليده بعد مماته فلا يمكن اجراء حكم الاول في الثاني بالاستصحاب نظير فعل المامور به في الوقت وفعله في خارج الوقت ولذا لا يمكن اثبات كون القضاء بالامر الاول بالاستصحاب ونحوه من ان الفعل اذا ثبت وجوبه المرة الاولى وشك في وجوب الثانية وما زاد فان قلت الحكم انما تعلق بطبيعة التقليد الشاملة لجميع افراده فموضوعه بهذا الاعتبار امر واحد لا تعدد فيه قلت عروض الشك لبعض افراد الطبيعة دليل على ان المتيقن تعلقه بالحصة من الطبيعة المتحققة في الافراد المتيقنة وان المشكوك فيه هي الحصة منها المتحققة في باقي الافراد فيتعدد القضيتان بتعدد موضوعيهما وكون المقام مما يتسامح فيه العرف بعد موضوع القضيتين باعتبار وحدة الطبيعة واحدا ولا يلتفت الى تعدد الافراد فيه واضح ان لم نقل بوضوح خلافه كما يرشد اليه شهرة عدم جواز تقليد الموتى والاجماعات المنقولة عليه بحيث يشمل اطلاقها تقليد المقلد الذي كان يقلده في حيوته قوله ولهذا ينعقد الاجماع على خلافه اه توضيحه ان خلاف الفقيه الواحد في حيوته لسائر اهل عصره يمنع من انعقاد الاجماع اعتبارا لقوله واعتدادا لخلافه فاذا مات واتحض اهل العصر المخالفين له انعقد الاجماع على خلافه لعدم الاعتداد بمخالفته في حيوته وهذا اية سقوط اعتبار قوله بموته والاولى في الجواب ان سقوط اعتبار قوله في انعقاد الاجماع لا يلزم سقوط اعتباره في التقليد اذ ليس معنى سقوط اعتبار قوله في انعقاد الاجماع خروجه عن الحجية بل معناه عدم كون موافقة الميت شرطا في تحقق الاجماع الذي هو موضوع من الموضوعات الخارجية ويعتبر عندهم في تحقق اتفاق كل اهل العصر هذا على طريقة الجمهور واما على طريقة اصحابنا فانما يقدح خلافه في انعقاد الاجماع اذا كان مجهول النسب لاحتمال كونه الامام فاذا مات انقدح عدم كونه الامام فيتعين الاجماع الكاشف عن قول الامام باتفاق الباقين المخالفين له قوله في التعادل والترجيح اه قد يعبر بالتراجيح جمعا لكثرة وجوه الترجيح ولو عاية التناسب اللفظي بينه وبين التعادل لذي الجملة وقد يتوهم كونهما قسمين للتعارض وليس كما توهم بل هما حالان في الدليلين المتعارضين من حيث تعارضهما فالتعارض صفة في موضوعهما التعادل والترجيح لذا لا يصح الحمل بينهما هذا بناء على تفسير الترجيح باقتران الامارة بما يتقوى به على معارضها كما في كلام جماعة وبالا التعادل بمعنى تساوي الامارتين بالخلو عن المرجحات او باشتمال كل على مرجح لا يفوق على الاخر واما على تفسيره بتقديم احدى الامارتين على الاخرى اعتبار الما معها من المرجح فالبينونة بينه وبين التعارض اوضح من ان يوضح لانه من فعل المجتهد الناظر في المتعارضين وملخص الفرق انهما اعتبار ان يلحق كل منهما الدليلين المتعارضين بعد فرض التعارض بينهما قوله تعارض الدليلين عبارة عن تنافي مدلوليهما اه اعلم ان التعارض لغة تفاعل من العرض وهو الظهور ولا رفعة الا اظهار ومتعد بالتفاعل بمعنى التظاهر وهو ان يظهر رجلان كل واحد بنفسه لصاحبه قصدا للغلبة عليه بحيث لا يجتمع معه في جانب واحد فالتعارض بهذا المعنى غلب في عرف الاصوليين على تعارض الدليلين وعرفتها في مدلولي الدليلين واعتبار التنافي في مدلوليهما بتفسيره على ان لحوق التعارض للدليلين انما هو من باب الوصف بحال المتعلق الموصوف ومن ان التظاهر بالمعنى الماخوذ فيه عدم اجتماع الشيئين في جانب واحد وصف في المدلولين اما باعتبار كونهما امتناقضين كالايجاب ونفيه والتحريم ونفيه كقولنا واجب ليس بواجب او حرام وليس بحرام او متضادين كالايجاب والتحريم والطهارة والنجاسة في

قولنا واجب وحرام او طاهر ونجس فتعارض الدليلين على قسمين ويعتبر فيهما وحدة الموضوع وفي الاول وحدة المحمول ايضا مع اتحاد الكيف قوله وهو لا يكون في قطعيين لاستحالة اجتماع النقيضين اه لوضوح ان تعارض القطعيين مع فرض افادتهما القطع يستدعي القطع بكلا المتنافيين وكل قطع يتضمن وجود جهة التعلقة وعدم احتمال الخلاف لانه عبارة عن الاعتقاد الراجح المانع من احتمال الخلاف ومن البين تناقض الوجود والعدم فيلزم من اجتماعهما في الذهن اجتماع وجود كل من الاحتمالين وعدمه وهو محال لكونه اجتماعا للنقيضين ومن هنا يعلم عدم وقوع التعارض بين قطعي وظني بالظن الفعلي ولا بين ظنيين كذلك اما في الاول فللزوم اجتماع وجود احد الاحتمالين وعدمه واما في الثاني فلان الظن عبارة عن الاحتمال الراجح ورجحان احتمال احد طرفي الشيء يستلزم مرجوحية احتمال الطرف الاخر ففرض حصول الظن منهما يوجب اجتماع الرجحان والمرجوحية في كل من الاحتمالين فانحصر مورد التعارض في الادلة الظنية المعتبرة من باب الظن الخاص وهو ما كان دليليته ثابتة بدليل خاص منوطة بجعل الشارع ذاته حجة الافادة نوع الظن فان كان فقد لا يفيده لمنع مانع لا لافادة الظن الفعلي بحيث لولا حصوله خرج عن كونه دليلا كخبر الواحد والاجماع المنقول ونحوهما وهذا رد على من اطلق انحصار التعارض في الظنيين كالمصنف وغيره من قدماء اصحابنا ومتاخريهم قوله بل انما هو على المحكيين المختلفين بسبب الاشخاص والاوقات اه المجاز ومجوزه قيد الاختلاف ضرورة ان الاختلاف في الحكم انما ينشاء من اختلاف الاشخاص او الاوقات والحكم الله الواقعي الاولي دائما واحد لا يمكن تعدده اصلا حتى يكون بحال اختلافهما بسبب الاشخاص خلافهما في الواقعية الاولية والواقعية الثانوية التي قد يعبر عنهما بالظاهرية فان الحكم المجمع عليه تقية حكم ظاهري للمكان في التقية وقد يختلفان بسبب الاوقات وان اتحد شخص المكلف كان يكون في التقية في وقت دون وقت اخر فيكون الحكمان المجمع عليهما له في التقية وارتفاعها باعتبار الوقتين قوله وهو قد يحصل بين المتناقضين اه كانه اراد بالمتناقضين ما يعم المتضادين والحاصل ان تنافي مدلولي الدليلين قد يكون لكونهما متناقضين وقد يكون لكونهما متضادين قوله وقد يحصل عين ذلك اه كانه اراد بالمتباينين كما في نحو اكرم العلماء ولا تكرم العلماء ويلحق بالعموم والخصوص المطلقين نحو اغتسل للجمعة ولا باس بترك غسل الجمعة وضابطه وقوع التعارض بين الظاهر والنص الذي يندفع بالتاويل في الظاهر بتقليبه للنص والمراد به ما يعم الاظهر وبالعموم والخصوص من جهة نحو اغتسل للجمعة وينبغي غسل الجمعة وضابطه وقوع التعارض بين ظاهرين الذي يندفع بالتاويل في احدهما لا بعينه ويحتاج تعيينه الى شاهد خارجي فان اغتسل باعتباره هيئته ظاهر في الوجوب وينبغي باعتبار مادته ظاهر في الاستحباب ومرجعه الى معارضة اصالة الحقيقة في احدهما لمثلها في الاخر بحيث لا يمكن الاخذ بهما معا مع كون الاخذ باحدهما دون الاخر من دون شاهد ترجيحا بلا مرجح وبالمتباينين نحو اغتسل للجمعة ولا تغتسل للجمعة وضابطه وقوع التعارض بين ظاهرين الذي لا يندفع الا بالتاويل فيهما معا كحمل الامر على الرخصة في الفعل والنهي على المرجوحية فيه فيتولد منهما الكراهة ويحتاج الى شاهدين وقد يكتفي بشاهد واحد اذا صار احدهما بانضمام شاهد النص فيه قرينة على التصرف في الاخر ومن امثلة هذا القسم قوله ثمن العذرة سحت مع قوله لا باس ببيع العذرة ومن طرق الجمع حمل الاول على عذرة غير ماكول اللحم والثاني على عذرة ماكول اللحم ثم ان التعارض بين الدليلين كالخبرين مثلا قد يكون للشبهة في دلالتهما وعلاجه رفع الشبهة بالجمع والتاويل في احدهما بعينه او لا بعينه او في كليهما حيث امكن وللشبهة في سنديهما بالمعنى الاعم مما يرجع الى الصدور وما يرجع الى جهة الصدور وعلاجه اما بالترجيح ان اشتمل احدهما على مرجح او بالتخيير كما هو احد الاقوال في التعادل وهو تكافؤهما من جهة المرجحات فالعمدة من ابواب المسئلة ثلث باب الجمع وباب الترجيح وباب

التعادل قوله وقالوا العمل بهما من وجه اولى من اسقاط احدهما بالكلية اه هذا شروع في الباب الاول واشار بما ذكره الى القضية
المتداولة على لسان الاصوليين المعبر عنها بان الجمع بين الدليلين مهما امكن اولى من الطرح وهذه القضية مع اشتهارها ربما ادعي
عليها الاجماع كما عن الشيخ ابن جمهور في عوالي اللئالي في كلام يحكى عنه قائلا بانه كل حديثين ظاهرهما التعارض يجب عليك اولا
البحث عن معناهما وكيفية دلالة الفاظهما فان امكنك التوفيق بينهما بالحمل على جهات التاويل والدلالات فاحرص عليه و
اجتهد في تحصيله فان العمل بالدليلين مهما امكن خير من ترك احدهما وتعطيله باجماع العلماء الى اخر ما ذكره فالمراد بالجمع
بينهما هو العمل بهما معا بعد التوفيق بين دلالتيهما قبالا للعمل باحدهما وطرح الاخر واطلاق كلامهم يعطي اولوية الجمع
الطرح مهما امكن في كل من مسلكي التعادل والترجيح على معنى كون الجمع مع التعادل اولى من التخيير ومع وجود المرجح اولى من
الترجيح وبعبارة اخرى ان الجمع مع امكانه متعين مراعاته ولا يبنى على التخيير مع تكافؤ الدليلين ولا يلاحظ المرجح وان وجد
مع احدهما والمراد بالمرجح مزية معتبرة في احد الدليلين غير بالغة حد الحجية بالقياس اليه ولا التوهين بالقياس الى معارضه
على معنى عدم كونها مناطا لحجية ذلك الدليل بحيث لولاها لم يكن حجة ولا موهنة لمعارضه بحيث يخرج معها عن الحجية و
احترزنا بالقيد الاول عن موافقة القياس او الاستحسان او النوم او الرمل والجفر او غير ذلك اذ لا عبرة بها في الترجيح
بالقيد الثاني عن الصحة في الخبر الصحيح والتوثيق في الموثق والحسن في الحسن لكون كل مناطا لحجية الخبر لعدم حجية الخبر الضعيف
في نفسه فلا يصلح لمعارضة غيره لانتفاء الحجية الذاتية وبالثالث عن عدول المعظم عن خبر صحيح مثلا الى العمل بغيره فانه مزية
في المعمول به الجامع لشروط الحجية موهنة في المعدول عنه مخرجة له عن الحجية وبالجملة الاخذ بموجب المزية البالغة حد الحجية
او التوهين ليس من باب الترجيح لانه فرع على التعارض ولا تعارض في الصورتين قوله ويحصل الجمع بين الدليلين على اباب
حمل العام على الخاص اه بل بالتاويل في الظاهر المقابل للنص والمعنى الاعم من الاظهر كما تسامح كما ان تخصيصا كما في اكرم
العلماء ولا تكرم زيدا العالم او تقييدا كما في اعتق رقبة ولا تعتق كافرة او تجوزا كما في اغتسل للجمعة ولا باس بترك غسل
الجمعة ومرجعها الى وجوب تقديم النص او الاظهر على الظاهر برفع اليد عن ظهوره وطرح اصالة الحقيقة فيه لكونه في
مفاهيم العرف واردا او حاكما عليها كما حققناه في التعليقة ومن هنا قد يقال بانه لا تعارض حقيقة فيما بين النص والظاهر اذ
لا تعارض بين الوارد والمورود ولا بين الحاكم والمحكوم عليه كما شرحناه في التعليقة ايضا ولو كان فهو صوري او بدوي قوله ويحمل
كل من المتناقضين على بعض افراد موضوع الحكم اه كحمل اكرم العلماء على الفقهاء ولا تكرم العلماء على الحكماء مثلا وقد يقال بان
هذا القسم من التاويل هو القدر المتيقن من مورد القضية المشهورة بل الظاهر اختصاصها به بل هو المقطوع به لخروج القسم
الثاني في العموم والخصوص المطلقين وما بمعناهما كالقسم الاول في العموم والخصوص من وجه وما بمعناهما عنها خروجا موضوعيا
اما الاول لما عرفت من انه لا تعارض بين النص والظاهر في الحقيقة ولو كان فهو صوري لا يعبأ به واما الثاني فلما تعرف من عدم
امكان الجمع هنا ولعدم سلوك سبيل التعين على تقديره على امكانه لان السند الواحد لا يتبعض بان يكون العام صادرا بالنسبة الى بعض
افراده وغير صادر بالنسبة الى البعض الاخر اذ المفروض وجوب العمل به بالقياس الى مادة الافتراق فيجب فيها التوقف لمكان
الاجمال الناشي عن تعارض العامين بالنسبة الى مادة الاجتماع قوله واما الاعم والاخص من وجه فلا يمكن تخصيص كل منهما بالاخر
للزوم المناقضة اه اي تساقط اصالة الحقيقة في الجانبين معا باخراج مادة الاجتماع عن كل من العامين وهو في معنى الغاء الخروج
عن المراد اصالة الحقيقة في احدهما بعينه ضرورة انه لا يمكن فيه تخصيص احدهما بعينه لان مرجع تعارض العامين من
وجه الى معارضة اصالة الحقيقة في احدهما لمثلها في الاخر فالاخذ باحديهما وطرح الاخرى ترجيح بلا مرجح وهو محال قوله
اللهم الا ان يرجع اه لكنه بعيد اما اولا فلانه ليس من افراد المستثنى منه واما ثانيا فلما عرفت من عدم امكان ذلك ايضا الا ان

يريد به ارجاع التخصيص الى احدهما بعينه وابقاء الاخر على عمومه لشاهد داخلي كاظهرية دلالة الاخر على العموم ونحوها او خارجي
كالرواية المعتبرة المفسرة لاحدهما كما ستعرفه في مثال قوله تعالى فاذا قرئ القران فاستمعوا له وانصتوا مع معارضه ولعل
قوله كما سنشير اليه اشارة الى ذلك قوله وان لم يمكن ذلك اه اي لم يمكن ذلك الارجاع والابقاء لعدم شاهد داخلي او
خارجي عليه ولعل قوله فلا بد من الرجوع الى المرجحات الخارجية فيه ما فيه اي ذلك مع اشكال غيره بالنظر الى ما بيناه في الحاشية
السابقة من ان العامين من وجه عند عدم امكان الجمع بينهما يتوقف فيهما بالقياس الى مادة الاجتماع لمكان الاجمال و
لا معنى معه للرجوع الى المرجحات الخارجية ان اريد بها المرجحات الراجعة الى السند وان اريد بها ما يرجع الى الدلالة
كالرواية المفسرة ونحوها فهو لا يلائم قوله كما سنشير اليه كما اشرنا اليه فليتدبر قوله واما بين الامر والنهي فقد يمكن
الجمع اه قد عرفت انه ونظايره من امثلة القسم الثالث الذي طريق الجمع فيه ارجاع التاويل الى كلا المتعارضين سواء كان
على وجه التخصيص والتقييد او التجوز قوله ولا يلتفتون في هذا المقام الى ملاحظة الترجيح اه اي في مقام الجمع والمراد
بالترجيح التي لا يلتفتون الى ملاحظتها ما يرجع منها الى السند لا ما يعمها والترجيح الراجعة الى الدلالة داخلية كانت كقوة
الدلالة وضعفها او خارجية كالرواية المفسرة ونحوها فانها حيثما وجدت لا محيص من ملاحظتها قولا وفعلا مع
انه لولا ذلك لم يصلح المقام موردا للترديد الذي يذكره فيما بعد الا ان يقال بان المراد بعدم ملاحظة الترجيح عدم اعتبار
وجود المرجح بل اعتبار عدم وجوده في معقد القضية المشهورة المتقدمة ولذا اضاف اولوية الجمع محلا للخلاف كما ان
الاشارة اليه فيما يوجد فيه المرجح ويلاحظ من جهة الترجيح خارج عن معقد هذه القضية المختلف فيها وان كان المشهور
بين قدماء الاصحاب بحسب بعضهم الى الاولوية وترديد المصنف ترديد بين محل الوفاق ومحل الخلاف قصدا الى اظهار معتقده
فيهما وما هو مختاره في محل الخلاف قوله فمع ذلك لو عمل باحدهما وترك الاخر لزم الترجيح بلا مرجح اه مبنى التوهم على
جعل التعليل في عبارة التمهيد دليلا على الجمع ويشكل بمنع الملازمة لو كان العمل باحدهما وترك الاخر على وجه التخيير كما
هو حكم التعادل لا على وجه الترجيح وهو تقديم احدهما على الاخر لمرجح فيحتمل كونه تعليلا لقوله مهما امكن تنبيها على
ما لا يشهد عليه شاهد داخلي او خارجي من التاويل مندرج فيما لا يمكن الجمع بينهما بناء على عدم كون المراد من الامكان
مجرد تجويز العقل بل الامكان العرفي الذي لا يتاتى في التاويل شاهد عليه قرينة داخلية او قرينة خارجية وح فيكون المراد
من الترجيح بلا مرجح المحكوم باستحالته تعيين المعنى المجازي لاحد المتعارضين او كليهما بلا معين فغير مقبول عند اهل العرف
نظير تعيين احد مجازات اللفظ عند تعذر الحقيقة وحمله عليه بعينه من دون ان يكون هناك قرينة ولا غيرها من القرائن
الداخلية والخارجية فانه محال عند اهل العرف وان لم يكن محالا عند العقل قوله اذ المفروض ان موضوع الحكمين متغاير في
الدليلين اه هذا اذا كان التاويل الذي نيط به الجمع بطريق التخصيص في احدهما بعينه او لا بعينه او في كليهما فان مرجعه
الى التصرف في الموضوع في الدليلين وقد يناط الجمع بينهما بالتصرف الحكمي كما ذكره في الامر والنهي المحمولين على الرخصة في الفعل
ومرجوحيته ليتولد منهما الكراهة ولا يشملها العبارة ضرورة انه ليس من تغاير موضوعي الحكمين في الدليلين بل من
اتحاد حكميهما وفي ذلك ايضا لا معنى لملاحظة المرجح بينهما الذي مفاده الاخذ باحدهما وطرح الاخر قوله ولكن ينبغي التامل
في القرينة اه لعله اراد بذلك التامل في القرينة احراز الاعتبار بها عرفا وشرعا لان وجود القرينة الغير المعتبرة بمنزلة
عدمها وح فيكون المراد من تقديم الاضعف على الاقوى في الوجه حمل اقوى المتعارضين سندا على خلاف ظاهره لقرينة غير
معتبرة فانه في حكم طرح الاقوى بسبب الاخذ بالاضعف وفيه من التكلف ما لا يخفى الا انه لولا ارتكابه لم يكن وجه للاستثناء
لان القرينة المعتبرة في التاويل توجب طرح اصالة الحقيقة في احد الدليلين او في كليهما كما في المثال الاتي وهو ليس من تقديم

الاضعف على الاقوى في شيء قوله فهو معارض بقوله تعالى فاذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا اه وهذا من تعارض النبا
الذي علاجه بالجمع بينهما بالتأويل فيهما معا فما ذكره من صحيحة زرارة قرينة على ارادة خلاف ظاهر الآية وهو الماموم خلف
امامه حين قرائته القرآن وهي مع القرينة المذكورة تنهض قرينة على ارادة خلاف ظاهر الخبر المعارض لها ايضا وهو
ما عدى الماموم سواء كان القارئ مصليا اولا اما ما على الاول اولا من غير ان يكون هناك اخذ بسند الخبر وطرح
لسند الآية حتى يكون من تقديم الاضعف على الاقوى نعم يعتبر في القرينة اذا كانت من قبيل خبر الواحد ان تكون معتبرة من
حيث السند وواضحة من حيث الدلالة كالصحيحة المذكورة والا لم تصلح قرينة كما عرفت فيدخل المورد فيما لا يمكن الجمع فيه بين
المتعارضين لا انه يوجب تقديم الاضعف على الاقوى لانه انما يلزم ذلك لو عمل بالخبر وطرحت الآية ولم يقل به احد قوله كما
هو ظاهر كلماتهم اه نظرا الى اطلاق القضية وما يرادفها في كلامهم كما تقدم عن ابن جمهور وهي بهذا الاطلاق الشامل للمثال
الخالي عن القرينة والشاهد ايضا محلا للخلاف فقائل الاصوليين بالاولوية الجمع من الطرح الذي يتلافى تارة بالترجيح
واخرى بالتخيير في صورة فقد المرجح وانكرها جماعة من محققي متاخري الاصوليين منهم المصنف وعليه بعض مشايخنا قدس
الله ارواحهم وانكارهم يرجع الى اطلاق دعوى الاولوية لا الى دعوى الاولوية مطلقا فان الجمع والتأويل الذي ساعد
عليه شاهد داخل او خارج مما لا ينكره احد الا انكار الاولوية فمحل الخلاف في الحقيقة هو صورة الخلو عن الشاهد
القرينة مطلقا قوله فلا دليل عليه ولا برهان يرشد اليه اه وهو الحق الذي لا محيص عنه فان وقوع التعارض مع الاحكام
استحالة التناقض في كلام الشارع قرينة عقلية توجب تعذر حقيقة كل من المتعارضين وتصرفه الى مجازه ومع فان انحصر
المجاز المحتمل عند المجتهد في واحد فلا اشكال في تعين الحمل عليه وان تعدد المحتمل فان كان بعضها اقرب عرفا الى الحقيقة
من الباقي فلا اشكال ايضا في تعين حمل كل منهما على اقرب مجازاته بضابطة انه اذا تعذرت الحقيقة فاقرب المجازات
اولى والا فان قام قرينة في كل منهما على تعيين بعض المجازات الذي منه بعض الافراد فيما كانا عامين او مطلقين فلا اشكال
في تعين الحمل عليه ايضا والا فلا سبيل في شيء منهما الى حمله على احد مجازاته المحتملة لمكان الاجمال باعتبار تردده بعد
تعذر حقيقته بين مجازاته فمثل هذا مما لا يمكن فيه الجمع فكيف يقال بانه اولى من الطرح بل لا بد من الرجوع الى باب الترجيح
ومع فقد المرجح الى باب التعادل واياما كان فيكون الطرح اولى من الجمع والظاهر انه لا فرق في التفصيل المذكور بين ما
لو كان المتعارضان ظنيين سندا ودلالة او قطعيين سندا مع ظنية الدلالة كالخبرين المتواترين لفظا غاية الامر انه
لا طرح مع قطعية سنديهما بل لا بد في المرتبة الرابعة من المراتب المذكورة من التوقف والرجوع الى الاصل ولعل هذا يجري
الكلام في الكتابين ايضا او في الكتاب والخبر المتواتر لفظا قوله ولم يامروهم بالجمع ولو بالتاويلات البعيدة اه والاولى
ان يقرر ذلك بان الاخبار العلاجية باطلاقها بل عمومها الناشي من ترك الاستفصال تشمل ما يجري فيه وجه من وجوه
الجمع ولو بعيدا من الخبرين المتعارضين بل الغالب فيهما ذلك فالامر بالترجيح مطلقا ومن غير استفصال عما يمكن فيه الجمع
وما لا يمكن ينفي اولوية مطلق الجمع بل جوازه ايضا قوله وان كان العام اقوى بسبب الاعتضاد اه بان اعتضد عموم العام
بموافقة الكتاب والاجماع او دليل العقل او غير ذلك مما يوهن به سند الخاص الى ان يخرج عن الحجية راسا فيطرح ولكنه كما
ترى ليس من الطرح السندي المترتب على التخيير او الترجيح في مسئلتي التعادل والترجيح اما الاول فلانه لا تخيير في نحو الصورة
المفروضة بين العمل بالخاص والعمل بالعام بل يتعين العمل بالعام واما الثاني فلما بيناه سابقا من ان الترجيح هو التقديم بالمزية
المعتبرة التي لم تبلغ حد الحجية ولا التوهين وهي فيما نحن فيه بالغة حد التوهين قوله الدال على جواز التمتع بامة المرأة بدون
اذنها اه ومقابلها من العام الخبر المروي عن من سال عن الحجة عجل الله فرجه لا يجوز لاحد ان يتصرف في مال غيره الا باذنه وهو

معتضد بالاجماع ودليل العقل المستقل بقبح الظلم ومنه التصرف في مال الغير من دون اذنه فالرواية المذكورة مع كونها خاصا
مطروحة لضعفها او وهنها موهونة خارجة عن الحجية بهما فالمتبع العام المعتضد بما ذكر قوله وقد استدل بعضهم في تقديم الجمع بين
بين الدليلين اه استدل به في النهاية والمهذب والمنية وغيرها قوله ونظر فيه بعضهم اه وهو شارح التهذيب في المنية في كل
من الاعتراض ورده الذي ذكره الناظر مما لا يخفى لمنع تعدد الدلالة على تقدير العمل باحد الدليلين وترك الآخر بالكلية والتحقيق
في الجواب عن الاستدلال ما ذكره المصنف بقوله وتحقيق المعارضة الى آخره وملخصه ان العمل بكل من الدليلين في وجه دون وجه ترك للعمل
بدلالة كل منهما وعمل بالاحتمال الغير البالغ حد الدلالة المعتبرة فهو في الحقيقة ترك للعمل بالدليلين معا بخلاف العمل باحدهما
وطرح الآخر لما فيه خروج عن مقتضى ادلة حجيته بتقييد او تخصيص كما توهم اما لا ان ترك العمل باحد المتعارضين انما هو لمانع
التعارض ولا يؤول الى انكار الحجية الذاتية فان الحجية الذاتية مقتضية لجواز العمل والتعارض الموجب للاجمال مانع وادلة الحجية
ناهضة لاحراز المقتضي في كل من المتعارضين وترك العمل باحدهما اللازم من الترجيح والتخيير يستند الى وجود المانع من العمل بهما
معا فلا ينافي مقتضى ادلة الحجية اولا ان ادلة الحجية مقيدة لا محالة بامكان العمل وظاهر ان العمل بكلا المتعارضين غير ممكن فترك العمل
باحدهما اما للعمل بالآخر لعدم امكانه فهو خروج موضوعي لا حكمي قوله وكيف كان فيمكن القدح في ذلك التفريع اه بل اصل التفريع
باطل لعدم كون الجمع بين البينتين من جزئيات الجمع بين الدليلين لانه على ما ظهر مما امر به عليه عبارة من تاويل المتعارضين وصرفهما
معا عن ظاهريهما الى خلاف ظاهر يعول في الحمل على مجرد احتماله ولو بعيدا والتأويل بهذا المعنى في البينتين على معنى حمل كل منهما على ارادة
خلاف ظاهرها غير معقول بل المراد به هنا الاخذ بكل منهما في نصف المدعى به فكيف يجعل ذلك فرعا للجمع بين الدليلين مع كمال
البينونة بينهما وايضا فان فائدة الجمع بالمعنى المذكور ارتفاع المعارضة وهذه الفائدة غير حاصلة هنا اذ المانع من الاخذ بنصف
مقتضى كل منهما بعينه مانع من الاخذ بالنصف الآخر من كل منهما ضرورة انه لا مانع في المقام من العمل بهما معا في النصف الساقط
الا المعارضة وهي بعينها موجودة في النصف الماخوذ لوضوح ان كلا منهما يقتضي ثبوت تمام الحق لصاحبها والمقتضي لثبوت تمام
الحق يقتضي ثبوت بعض الحق ايضا فيقع التعارض بينهما في كل من النصفين وطرح النصف عن مقتضى كل منهما لا يقطع التعارض بل هو
بعد باق على حاله وجعله مانعا في البعض دون غيره واضح البطلان وبالجملة مرجع الجمع بهذا المعنى الى الاخذ بكل منهما في الجملة وطرح
كل منهما في الجملة بل للقائل ان يقول بان نحو هذا الجمع ليس باولى من طرح احديهما بالكلية والاخذ بالاخرى كذلك وليس لاحد ان يقول
بكون الاول ارجح بالنظر الى ادلة وجوب العمل بالامارات والبينات لانه كما ان الاول موافقة لتلك الادلة بالعمل بالبعض في الكل
فكذلك الثاني ايضا موافقة لها بالعمل بالكل في البعض فلا يعقل للاول رجحان على الثاني لان فيهما الكل على عمل في الجملة ومخالفة في الجملة
غاية الفرق بينهما حصول العمل والمخالفة في بعض الكل وكل البعض وكون ذلك موجبا لرجحان احدهما على الآخر غير معقول والا ايضا
ان تبنى عمل الاصحاب على التنصيف في عنوان مسئلة تعارض البينتين من غير خلاف بينهم يعرف ليس على كون ذلك جمعا بينهما بل الحكم
اجمالي ظاهرا والنكتة فيه [illegible] وفي التعليقة قوله طلب الترجيح بينهما لانه ليس تقديم خصوص مرجحهما على عموم الآخر باولى
من العكس اه يعني يتحرى في خلافه ما يرجح اصالة الحقيقة في احدهما على اصالة الحقيقة في الآخر لان اصالة الحقيقة في كل منهما معارضة لمثلها
في الآخر وطرحهما في احدهما حفظا لها في الآخر ليس باولى من العكس فيلزم التحكم والترجيح بلا مرجح لولا طلب الترجيح قوله الصلوة في مسجدي
هذا تعدل الف صلوة فيما عداه الا المسجد الحرام اه مفاد الاستثناء بحكم انه من الاثبات نفي ان الصلوة في مسجد المدينة لا تعدل الف
صلوة في مسجد الحرام ويصدق هذا مع كونها تعدل ما هو اقل من الف صلوة فيه ومع كونها تساوي الف صلوة فيه ومع كونها افضل من الف صلوة
فيه فان الكل محتمل وعلى كل تقدير فلا مدخلية لهذا الاستثناء في حصول التعارض بين الخبرين كما ان استثناء المكتوبة في الخبر الثاني لا
مدخلية له في ذلك بل لو فرض ورود الخبرين هكذا الصلوة في مسجدي افضل من الصلوة فيما عداه وصلوة الرجل في بيته افضل الصلوة

فيما عداه كان التعارض حاصلا لكون الصلوة في موضوعي القضيتين عاما في الفريضة والنافلة وفيما عداه في محمول الاولى
عاما في بيت الرجل وغيره وفي محمول الثانية عاما في مسجد المدينة وغيره فيلزم ان يكون كل من الصلوة في مسجد المدينة
والصلوة في البيت افضل من الاخرى باعتبار وقوع كل واحد منفصلا في احد الخبرين ومفضلا عليه في الخبر الاخر وهو محال
لاستحالة اجتماع النقيضين وهما الافضلية والمفضولية وغاية الفرق بين الخبرين كون المفضل عليه في الخبر الاول مذكورا
وفي الخبر الثاني مقدرا مع كون الافضلية في الخبر الاول مستفادة من قوله تعدل الف صلوة وفي الثاني من افضل لفظا وعلاج
التعارض يتأتى تارة بالتأويل في الخبرين معا بحمل الصلوة في موضوع الاول على الفريضة وفي موضوع الثاني على النافلة كما
نبه عليه الشهيد ثانيا بقوله بان يحمل عموم فضيلة المسجد على الفريضة وعموم فضيلة البيت على النافلة فانه مبني على قطع النظر
عن الاستثناء الموجود في الخبرين والا فلا عموم في الخبر الثاني بالنسبة الى الموضوع حتى يحمل على النافلة بطريق التأويل بل الحكم
فيه مخصوص من جهة الاستثناء بالنافلة والتعارض يحصل من جهتها الا من جهة مطلق الصلوة ويرتفع بالتأويل في الخبر
الاول ولا حاجة الى تأويل اخر في الخبر الثاني واخرى بالتأويل في جانب محمول احد الخبرين بطريق التخصيص اما باخراج البيت
عن عموم المفضل عليه في الخبر الاول فيبقى كونه افضل بمقتضى الخبر الثاني سليما عن المعارض فهو المعارض وهو الذي نبه عليه
الشهيد اولا بوجه او باخراج المسجد من عموم المفضل عليه في الخبر الثاني فيبقى كونه افضل بمقتضى الخبر الاول سليما عن المعارض
وهذا الاحتمال مما لم يلتفت اليه الشهيد في اعمال الجمع بين الخبرين ولعله لعدم قائل بافضلية المسجد من البيت في خصوص
النافلة التي هي موضوع الحكم في الخبر الثاني وان احتمله الخبر الاول على بعض الوجوه المحتملة في الجمع بينه وبين معارضه قوله
ويترجح الثاني اه اي بتفضيل فعلها في البيت على المسجدين عملا بعموم الخبر الثاني ويشكل بان البعد عن الرياء والقرب اليه لا يصلح
مرجحا للسند ولا للدلالة اما الاول فلوجهين احدهما عدم كون التحير الناشي من التعارض مجريا في سند الخبرين وهو ان لا يدري
انهما صدرا او انهما لم يصدرا حتى يطلب فيه من المرجحات الراجعة الى السند بل يجري في دلالتهما وهو انه لا يدري ان ايا منهما
اريد ظاهره وهو العموم وايا منهما اريد خلاف ظاهره وهو خصوص ما عدا النافلة في البيت بالنسبة الى الخبر الاول وما عدا
النافلة في المسجدين بالنسبة الى الخبر الثاني نظرا الى كون عموم المفضل عليه فيهما من قبيل العموم في العامين من وجه لقضاء
الاول بكون النافلة في المسجدين افضل منها في البيت والسوق مثلا وقضاء الثاني بكونها في البيت افضل منها في المسجدين
والسوق مثلا فيفترقان في السوق ويتعارضان في البيت والمسجدين لقضاء الثاني بكون الاول افضل من الثاني وقضاء الاول
بكون الثاني افضل من الاول وظاهر ان تعارض العامين من وجه يوجب التحير في الدلالة كما عرفت ويرجع لرفعه الى المرجحات
الدلالية ومع فقدها لا مناص من الوقف والرجوع الى الاصل من جهة الاجمال وثانيهما ان مرجح السند عبارة عن كل مزية لاحقة
في الخبر سندا او متنا توجب قوة الظن والوثوق بصدوره عن المعصوم بحيث يضعف بسببه احتمال الصدق في معارضه وانما
تكون كذلك اذا كانت من صفات الراوي كالعدالة والاعدلية والاصدقية والاضبطية والتعدد والاكثرية وما اشبه ذلك
او من صفات المتن كالفصاحة والافصحية على قول من يرجح بها والخلوص عن الاضطراب وكونه منقولا باللفظ لا بالمعنى ونحو
ذلك وظاهر ان كون فعل المكلف ابعد عن الرياء واقرب اليه باعتبار مكان وقوعه ليس من صفات الراوي ولا من صفات المتن فلا
تأثير له في قوة احتمال الصدق للخبر المشتمل على افضلية النافلة في البيت ولا في ضعف ذلك الاحتمال في معارضه واما الثاني فلان
مرجح الدلالة عبارة عن كل مزية في دلالة احد المتعارضين بحيث لو اعتمد عليها المتكلم في رفع اليد عن دلالة المعارض الاخر
والخروج عن ظاهره لكفى في رفع القبح اللازم من الاغراء بالجهل الذي يلزم من الخطاب بماله ظاهر واراد منه خلافه ويعبر عنها بالقوة
الدلالية وهي على ما نبهنا عليه سابقا قد تكون بالنصوصية وقد تكون بالاظهرية وهما مطردتان في الخاص والعام المطلق و

قد يتحقق الاظهرية في احد العامين من وجه لكن لا في نفسه بل الموجبات غير مطردة مثل ما كان عموم احدهما بالوضع وعمومه حينئذ
بالعقل من جهة السكوت في معرض البيان وما كان احدهما اقل افرادا والاخر اكثر افرادا وما لم يطرء احدهما تخصيص مع
كون الاخر مخصصا وما كان التخصيص الوارد على احدهما اقل من التخصيص الوارد على الاخر وما كان تخصيصه [illegible]
اليه من تخصيص الاقل وفي الاخر من تخصيص الاكثر الى غير ذلك من الاسباب الموجبة لاندراجهما في عنوان الاظهر والظاهر
فيهما على ظهور الاظهرية مرجحة لعمومه على عموم صاحبه فيتطرق اليه التخصيص ومن المعلوم عدم كون البعد عن الرياء والقرب
اليه مما له مدخلية في عالم الالفاظ فليس بعين المزية المعبر عنها بقوة الدلالة ولا من موجباتها في نظر العرف والعادة
بل هو ان سلم عن المناقشة يصلح حكمة لجعل الشارع البيت افضل من جميع ما عداه حتى المسجدين والكلام انما هو في وقوع الجعل منه
على هذا الوجه ولا دليل عليه الا قوله افضل صلوة المرء في بيته ودلالته عليه من جهة معارضة بمثله غير واضحة والحكمة المذكورة
لعدم كونها متعرضة للدلالة لا تصلح محرزة لها قوله ومحصل الصحة وفي من محصل الزيادة اه ظاهره كون البيت محصلا
للصحة فقط ويشكل بانه خروج عن مفاد خبر البيت فانه وخبر المسجدين كلاهما سوقا لبيان الافضلية التي محصلها زيادة
الاجر والثواب المترتبة على فعل النافلة بسبب خصوصيته في المكان ولا ريب ان الافضلية المرادة فرع زيادة الاجر والثواب
فرع على الصحة فهي في كل من الخبرين مفروغ عنها فلا يكون ثانيهما مسوقا لبيان ان البيت محصل للصحة ولا اولهما مسوقا
لبيان ان المسجد مفوت للصحة فلم يكن الخبران مسوقين لبيانه كيف يؤخذ وجها في ترجيح دلالة احدهما على دلالة الاخر
لكون التخصيص اللازم في المقام من وظيفة عموم المفضل عليه في الخبر الاول وغاية ما هنا لك ان البيت بالنسبة الى فعل النافلة
مكان يغلب فيه عدم طرو الرياء ولذا يكون بعيدا عنه والمسجد الذي هو من مجامع الناس مكان يغلب فيه طروه ولذا يكون قريبا
اليه وقد ذكرنا في الحاشية السابقة ان البعد عن الرياء والقرب اليه يصلح حكمة للجعل على تقدير وقوعه والكلام انما هو في وقوعه
والخبر الثاني من جهة كونه مشغولا بمعارضة مثله قاصر الدلالة عليه ولا دليل من عقل قطعي او نقل معتبر على ان جعل الشارع
تابع للاعتبار المذكور وانه علة داعية له الى جعل البيت افضل من المسجدين بالنسبة الى فعل النافلة فالاعتبار المذكور المقتضي
لدعوى الاولوية الوهمية مما لا عبرة به في مقام الترجيح الذي مرجعه الى احراز دلالة خبر البيت وتحكيمها على دلالة خبر المسجد
قوله والفرق بين المقامين اه اي بين الوجهين اللذين ذكرهما الشهيد في علاج التعارض الذي مرجع اولهما الى الترجيح
ومرجع ثانيهما الى الجمع بينهما قوله ان في الاول يرجح الرواية الدالة على فعل النافلة في البيت اه ظاهره انه فهم من كلام الشهيد
في بيان اول الوجهين ان مبناه عنده على دوران الامر في علاج التعارض بين طرح سند الرواية الاولى من جهة العموم على فعل
النافلة في المسجد من غير تأويل فيها على وجه التخصيص وترجيح الثاني لما ذكره من المرجح فيكون ترجيحا سنديا وفيه نظر اما اولا
فلما ذكرناه من ان ما ذكره من الوجه الاعتباري لا يصلح مرجحا للسند كما لا يصلح مرجحا للدلالة واما ثانيا فلان الدوران بين سند
احد المتعارضين ودلالة المعارض الاخر غير صحيح لان التحير الناشي من التعارض ان كان من جهة اشتباه السند باعتبار انه لا يدري
ان ايهما صدر وايهما لم يصدر فهو متساوي النسبة الى سنديهما فيدور الامر بين الاخذ بسند وطرح سند اخر فيؤول الامر في علاجه
الى احد الامرين من الترجيح على تقدير وجود المرجح والتخيير على تقدير فقده وان كان من جهة اشتباه الدلالة باعتبار انه لا يدري ان
ايا منهما اريد منه ظاهره وايا منهما خلاف ظاهره او باعتبار انه لا يدري ان اي المعنى المجازي اريد من هذا واي المعنى المجازي
اريد من ذلك فهو ايضا متساوي النسبة الى دلالتيهما فيدور الامر بين الاخذ بظاهر احدهما وطرح ظاهر الاخر بحمله على مجاز
او بين مجازات كل منهما فلا يعقل ان يكون الاشتباه بين سند احدهما ودلالة الاخر خصوصا مع ملاحظة حكومة ادلة حجية
السند الظني المنزلة له في جميع الاحكام منزلة السند القطعي على ادلة حجية اصالة الحقيقة المحرزة للدلالة كما حققناه مشروحا

في التعليقة نعم قد يتصور التعارض بين طرح سند او طرح دلالة في الخاص الظني السند والعام القطعي الدلالة ان قلنا بوقوع
التعارض بينهما فان الخاص لخصوصيته دلالته مما لا يقبل التأويل والعام لابتناء دلالته على الظهور قابل له فيتردد الامر
في علاج التعارض بين طرح الخاص رأسا او التأويل في العام وكذلك الكلام في سائر انواع النص والظاهر ان قلنا بالتعارض
فيهما ولكنه قد عرفت سابقا انه لا تعارض حقيقة بين الخاص والعام ولا بين النص والظاهر من سائر الانواع لتقدم الخاص على العام و
النص على الظاهر على وجه الورود او الحكومة ولو فرض فيهما تعارض فهو صوري وبدوي ولما قلنا قلنا فلان طرح الدلالة لا على
وجه التأويل والتخصيص ايضا غير معقول ولا معهود بين العلماء فهو في كلام الشهيد عبارة عن التأويل بطريق التخصيص عن نه
تخصيص في محمول القضية في الخبر من جهة عموم المفضل عليه المأخوذ فيه بخلاف الوجه الثاني فانه تخصيص في موضوع
القضية ولهذا هو الفرق بين الوجهين هذا مضافا الى فرق اخر بينهما وهو ان التأويل للجمع بين المتعارضين ان كان
بالتصرف في المحمول من جهة المفضل عليه فيكفي فيه تخصيص احدهما كما في العامين من وجه وان كان بالتصرف في الموضوع
على تقدير كون موضوع القضية في الخبر الثاني مطلق الصلوة لا خصوص النافلة فلا بد من التخصيص في موضوعيهما كما في الثاني
لعدم ارتفاع التعارض بتخصيص احدهما فقط مع بقاء الاخر على عمومه كما يظهر بادنى تأمل قوله حتى يلزم المحذور اه
وهو المحذور الذي اشار اليه الشهيد سابقا بقوله وتقديم خصوص احدهما على عموم الاخر ليس باولى من الاخر وحاصله لزوم
التحكم والترجيح بلا مرجح والمراد بالامر الخارجي الذي عبره مرجحا وقرينة على التخصيص هو ما تقدم من قرب النافلة في
المسجد الى الرياء وبعد الفريضة عنه كبعد النافلة عنه في البيت ولا يخفى ان هذا الجمع لكونه في نظره مرجح ليس من الجمع بالمعنى
المعروف في القضية المشهورة الذي لا بد ان يلاحظ فيه مرجح ولا شاهد في شيء من التأويلين قوله لان الخبر المحرم يتضمن استحقاق العقاب
على الفعل والموجب يتضمنه على الترك اه الاولى ان يقرر التعارض هنا بان جنس كل من الايجاب والتحريم يناقض فصله صورة لان
جنس الايجاب طلب الفعل وهو يناقض المنع من الفعل وجنس التحريم طلب الترك وهو يناقض المنع من الترك فتنافي الدليلين
بيان من جهتين قوله لاعتنائه بدفع المفاسد اه اي لاعتناء الشارع به وكانهم اخذوا ذلك الاصل على فرض تماميته مرجحا مضمونيا
فان موافقة مضمون الخبر المحرم لذلك الاصل توجب كونه اقرب الى الواقع فيقوى ظن صدوره عن المعصوم اما بلفظ
ذلك الخبر او بلفظ اخر مرادف له او مقارب له فينكشف من وجود خلل في معارضه اما في صدوره او جهة صدوره ولا انه لعدم
كونه من صفات الراوي ولا المتن فلا يكون من المرجحات السندية وعلى اي حال كان فيرد عليه ان في ترك المصلحة الملازمة ايضا مفسدة
فلا فرق بين المحرم والموجب مع ان الترجيح بما ذكر لا يجري فيما اشتبه الحكم الشرعي بسبب التعارض فلا بد ان الايجاب او التحريم
وانما يجري فيما لو دار الامر في مادة مخصوصة بين ترك الواجب وفعل الحرام قوله ولكن ذكر الآمدي وابن الحاجب ايضا انه يرجح
الامر بالفعل على النهي عنه اه لم نجده في كلام ابن الحاجب بل الموجود في مختصره وفي كلام العضدي ترجيح النهي على الامر دون اشارة
الى العكس ولعل الوجه في ترجيح الامر عند قائليه موافقته لاصل البراءة بتقريب ان امتثال الامر يحصل غالبا بالمرة وامتثال
النهي لا يحصل الا بدوام الترك والاصل براءة الذمة عن التكليف الزائد على ما يقتضي كفاية المرة وستعرف الكلام في كفاية
موافقة الاصل وعدمه في الترجيح قوله ما لو دار الامر بين ترك المستحب وفعل المكروه عند اه باعتبار تعارض ما يقتضي استحباب
شيء مع ما يقتضي كراهته فيرجح الثاني على الاول للاحتياط ولان الاستحباب لا ينافي الترك ولا دوامه وغيره ما فيه من معارضته بمثل
ليس بثم قوله ان يحمل الامر على الرخصة والنهي على المرجوحية اه يسوك بينهما الكراهة كما تقدم ذكره مرارا وحاصل وجه بطلان
هذا التأويل في الدليلين مما لا شاهد عليه في اللفظ ولا شاهد عليه متفاهم العرف ضرورة انه اذا عرض الدليلان على اهل العرف
لا يفهمون منهما الكراهة لمعارضته لاحتمال المذكور لاحتمال الاباحة بالمعنى الاخص المولدة من حمل الامر على الرخصة في الفعل

الاول

النهي على الاذن في الترك من دون رجحان ومرجوحية واحتمال الاستحباب ايضا بحمل الامر على رجحان الفعل والنهي على
الاذن في الترك وهذه الوجوه المحتملة كلها مجازات في الامر والنهي ليس بعضها اقرب الى الحقيقة من البعض الاخر بحسب فهم
العرف ولا قرينة على شيء منها بعينه اصلا فلا يمكن الجمع بين الدليلين هنا للزوم التحكم والترجيح بلا مرجح فلا بد فيهما
من الرجوع الى باب الترجيح والتخيير قوله بل المظنون انما هو احدهما اه كما يرشد اليه التخيير بعد عدم امكان الجمع
بينهما في ان احدهما صدر وانهما لم يصدر ومما يشهد بذلك ما في اسئولة الاخبار العلاجية من قول السائل بايهما
اخذ وباخذ وما اشبه ذلك فان كلمة اي سؤال عن التعيين قائل قوله اذ يحتمل ان يكون احدهما واردا مورد التقية اه
هذا الاحتمال غير مطرد في كل ما لا يمكن الجمع بين المتعارضين نعم قد يتفق فيما كان شبهة التعارض دائرة بين الصدق وبين
جهة الصدور بان يشك اولا في ان ايهما صدر وانهما لم يصدر وثانيا على تقدير صدورهما معا في ان ايهما صدر لبيان
الواقع وايهما صدر للتقية وكون الامر والنهي في جميع مواردهما من هذا الباب غير واضح قوله لان استصحاب الرطوبة
طار على طهارة الثوب اه يعني ان استصحاب الرطوبة النجسة وارد على استصحاب طهارة الثوب باعتبار كونه اصلا
موضوعيا وكل اصل موضوعي وارد على الاصل الحكمي كاستصحاب طهارة الثوب لسببية شكه كما حققناه في باب
الاستصحاب من التعليقة قوله عبارة عن تساوي اعتقاد مدلوليهما اه هذا التفسير مأخوذ عما في المنية وهو مبني
على زعم كون التعادل قسما من التعارض والمراد بالاعتقاد الاحتمال تسامحا والا فلا اعتقاد مع التساوي ولما علمنا
حققناه سابقا فالتعادل عبارة عن تساوي المتعارضين من جهة المرجحات المعتبرة بان لم يكن مزية لاحدهما على الاخر او كان
مع كل منهما مزية لا يفضل احديهما على الاخرى قوله خلافا لبعض العامة اه وهو الكرخي واحمد بن حنبل وعزاه في التهذيب
الى قوم وعن غاية المبادي انهم احتجوا بانه لا بد من ثبوت مرجح لاحد المتعارضين وان خفي على المجتهد مسلكه قوله وذلك
المرجح هو المزية للامارة بما تقوى به على معارضها الى قوله فيسمى في اصطلاح القوم بالترجيح اه يعني ان للاقتران المذكور
حيثيتين حيث كونه معنى الترجيح على اصطلاح القوم وحيث كونه سببا للترجيح بمعنى الاختيار والتقديم على المعنى الثاني فكونه
ترجيحا من الحيث الاول ينافي كونه مرجحا بمعنى سبب الترجيح بمعنى الاختيار والتقديم من الحيث الثاني وبذلك يندفع ما يتراءى
في بادي النظر من تهافت عبارته من جهة انه اطلق على الاقتران المذكور تارة لفظ المرجح واخرى لفظ الترجيح وملخص المقال
ان الترجيح باصطلاح القوم يقال له المرجح على الاصطلاح الاخر فلا تهافت قوله اذ لا مشاحة في الاصطلاح اه اي لا مشاحة
مع القوم حيث اصطلحوا للترجيح فيما لا يناسبه باب التفعيل الذي هو منسوب بفعل المجتهد قوله نعم للاعتراض عليه وجه لو
لم يثبت الاصطلاح اه اي لم يثبت الاصطلاح الثاني فالباء في قوله باطلاق الترجيح على فعل المجتهد ايضا متعلق
بالاصطلاح لا بالاعتراض وهو ان يعترض عليهم بانهم لم لم يجعلوا الترجيح اصطلاحا في فعل المجتهد الذي هو المناسب
بالتفعيل وجعلوه اصطلاحا في صفة الامارة وحيث ان الاصطلاح الثاني ايضا ثابت فالاعتراض المذكور غير متجه
قوله لئلا يلزم ترجيح المرجوح اه يمكن منع الملازمة على القول بالتوقف بل التخيير ايضا الا ان يقال بان التسوية بين الراجح
والمرجوح ايضا قبيح كترجيح المرجوح على الراجح ولنا على وجوب الترجيح مع وجود المرجح وجوه قررناها في التعليقة وعمدها
الاخبار العلاجية الامرة بالرجوع الى المرجحات والاخذ بذي المزية من المتعارضين وطرح صاحبه فانه يستفاد من مجموعها
وجوب الترجيح وتعين العمل بالارجح وقد يقال بان في قول السائل في اسئولة هذه الاخبار بايهما اخذ وباخذ دلالة على
كون تعين العمل بالراجح مفروغا عنه عنده والسؤال انما وقع لمعرفة المرجح والراجح الذي يتعين العمل به ولذا تعرض الامام عليه
السلام لبيان المرجحات بنحو قوله خذ بما اشتهر بين اصحابك ودع الشاذ النادر وغير ذلك مما في مقبولة ابن حنظلة

مرفوعة زرارة الاثنين قوله وقيل ان الحكم ح ايضا اما التخيير او التوقف انتهى وربما نسب القول بالتوقف الى الاخباريين
واما القول بالتخيير فقد نسب الى القاضي والجبائيين من العامة وقد يحكى عن بعض فقهائهم القول بالتساقط ومن اصحابنا
كشارح الوافية من اختار القول بالتخيير مع كون الترجيح مستحبا قوله لان زيادة الظن لو كانت معتبرة في الامارات الخ
هذا احد الوجوه المتمسك بها على القول بعدم وجوب الترجيح ومن هذه الوجوه اصالة البرائة عن الضيق الذي يستلزمه
التعيين ويرتفع بقاعدة الاشتغال المستدعية للتكليف اليقيني بالعمل بطرق الاحكام بيقين البرائة الذي لا يتأتى الا
بالاخذ بذي المزية الموجودة مما اعتبرها الشارع وجعلها مناطا للحكم ويرتفع بالجزم بان الشارع جعل لذي المزية من
الامارتين المتعارضتين زيادة على الحجية الذاتية المشتركة بينهما حكما ظاهريا وهو اما وجوب العمل به على التعيين او
وجوب العمل به على انه احد فردي الواجب التخييري ولا يمكن نفي احدهما باصل العدم لاثبات الاخر ومنها اطلاق الامر بالتخيير
في عدة من الاخبار الامرة به من دون تقييد له بصورة الخلو عن المرجحات ويرتفع بان مطلقات هذه الاخبار تحمل على مقيداتها
مقيدا لها بفقد المرجحات فانها ايضا كثيرة فالمطلقات بحسب اللفظ مقيدات ايضا بحسب المعنى قوله لان المدار في البينة
على التعبد بخلاف الاجتهاد الخ يعني ان الشارع جعل البينة من حيث هي بينة لا من حيث كشفها عن الواقع حجة وقد يقال
لها الحجية من باب السببية وقد يقال لها الحجية على وجه الموضوعية فيكون ذو المزية والخالي عنها بالنظر الى اطلاق دليل
السببية على حد سواء بخلاف الامارات المعمولة في مقام الاجتهاد فان حجيتها منوطة بكشفها عن الواقع وقد يقال
لها الحجية على وجه الطريقية وقضية ذلك وجوب الاخذ بذي المزية لكونها اقرب الى الواقع وكيف كان فما ذكره قده
ستره يصلح سند المنع الملازمة ولا يفي بسند منع بطلان التالي وعن نهاية العلامة انه جوز سند منع بطلان التالي بانه
يقدم شهادة الاربعة وتوضيحا انه قد يرجح احدى البينتين في بعض الموارد بالاعدلية او بالاكثرية كما في التداعي على
ما هو بيد ثالث غير المتداعيين عند الاكثر وفي ما هو بيد احدهما عند المفيد وتبعه الاسكافي في الاكثرية وتمام الكلام
في هذا المقام حررناه في التعليقة قوله فيكون بينهما تناف في الصح وهذا التنافي على ما اشرنا اليه في الصورتين لان
الخاص لنصوصيته او اظهرية دلالته غير قابل للتأويل فهو بسنده القطعي او الظني بعد ملاحظة ادلة حجية السند
الظني مع نصوصيته او اظهرية دلالته ينهض في متفاهم العرف ذا عرض مع العام على انه قرينة على ان المراد من لفظها
ما عدا الفرد المنافي لمدلول الخاص فالمراد من ترجيح الخاص على العام ترجيح دلالته لكونها اقوى بالنصوصية او
الاظهرية على دلالة العام لكونها على وجه الظهور ولا يخفى عليك ان ما صنعه من ادراج الامثلة الاربعة المذكورة
والمثالين اللذين يذكرهما بعد الفراغ عن حكم الخاص والعام في الترجيح من جهة المتن ليس على ما ينبغي بل هي مندرجة في الترجيح
من جهة الدلالة الذي مناطه قوتها بالنصوصية او الاظهرية والامور الاربع المذكورة من اسباب الاظهرية ومقوية
موجباتها فتكون مندرجة في مرجحات الدلالة وادراجها في عنوان باب التراجيح التي يقصد منها بيان المرجحات الراجعة الى
السند بمعنى الصدور او الى جهة الصدور او الى المضمون لا يخلو عن خلط اذ لا خلاف ولا كلام لاحد في وجوب ترجيح الدلالة
بمرجحاتها على تقدير وجودها ومحل كلامهم الذي هو موضوع الخلاف المتقدم انما هو الترجيح بغير مرجحات الدلالة الذي
اخذ فيه العجز عن الترجيح باعتبار الدلالة لفقد ما يكون من مرجحاتها فليتدبر قوله فيقدم الفصيح على الركيك الخ وعلل
بكون الركيك ابعد عن كلام الامام ولا يخلو عن وجه لعدم كون الفصيح في مقام بيان الاحكام الشرعية بعيدا عن كلامه فاذا
تعارض الفصيح والركيك كان الفصيح اقرب الى كلامه والركيك ابعد عنه قوله وربما يعتبر الافصحية اي يجعل من المرجحات
الراجعة الى المتن كما ذكره جماعة وخصه بعضهم بالحديث النبوي معللا بانه ص كان مخصوصا من الفصاحة بما لا يشاركه

فيه غيره فيغلب على الظن اختصاصه بالافصح خلافا للآخرين فلم يلتفتوا اليهما ولا يخلو عن وجه لعدم كون الافصح في مقام بيان
الاحكام اقرب بكلام الامام بحيث يصير الفصيح المعارض له ابعد عنه بل كلاهما في غرض واحد منه وعدم غلبة لاحدهما على الاخر ولجيب
عن التعليل المذكور بانه ص كان يتكلم بالفصيح والافصح ودعوى اختصاص الافصح به ممنوعة لان الكلام في الافصح الذي يمكن صدوره
من غيره ص قوله الخامس ان يكون دلالة احدهما على المراد محتاجا الى توسط واسطة دون الاخر وذلك كما لو كان دلالة
احدهما بالمطابقة ودلالة الاخر بالالتزام فان الانتقال الى المعنى المطابقي يحصل بلا واسطة والى المعنى الالتزامي يحصل بواسطة
الانتقال الى المعنى المطابقي فيقدم الاول على الثاني لاقوائية دلالته ومن ذلك يعلم ان ما ذكر ايضا من مرجحات الدلالة وعلى
هذا فلو وقع التعارض بين الالتزاميين فما كان دلالته محتاجة الى واسطة كما لو كان دلالته باللزوم البين بالمعنى الاخص
يقدم على ما احتاج دلالته الى ذي وسائط كما لو كان دلالته باللزوم البين بالمعنى الاعم فان الاول يحصل بواسطة تصور
الملزوم والثاني بواسطة تصورات ثلاث تصور الملزوم وتصور اللازم وتصور النسبة بينهما وما لا يتوقف حصول دلالته
الالتزامية على بيان الملازمة واثباتها لكونها بينة الثبوت يقدم على ما يتوقف دلالته على اثباتها وما كان دلالته مقصودة
للمتكلم من الخطاب كالاقتضاء والايماء يقدم على ما لم يكن دلالته مقصودة كالاشارة ويمكن ان يكون ذلك مستندا فيما ذكره
المص لتوقف دلالة الاشارة على توسط مقدمة عقلية خارجة من الكلام فانها انما تحصل بملاحظة الخطاب مع مقدمة اخرى
خارجة عنه وفي شرح العضدي اذا تعارض نصان يدلان بالاقتضاء فاحدهما لضرورة الصدق والاخر لضرورة وقوعه شرعا
قدم الاول لان الصدق اهم من وقوعه قال ايضا اذا تعارض ايماءان احدهما لانتفاء العبث ولانتفاء الحشو والاخر لغيره من ترتيب
حكم على وصف قدم الاول لكون انتفاء العبث والحشو اظهر من دلالة الفاء والترتيب وما ذكره في كلا القسمين جيد ومرجع الكل
الى تقديم اقوى الدلالتين على اضعفهما بالاخذ بالاقوى وطرح الاضعف قوله الاول اعتضاد احدهما بدليل اخر والمراد بدليل
الاخر ما يكون حجة مستقلة مصلحا دليلا في المسألة وان لم يكن المتعارضان كالكتاب والسنة القطعية والاجماع محصلا او
منقولا والعقل المستقل وفي حكم الاعتضاد بالدليل اعتضاده بالقاعدة الكلية وهو في الفرعيات كثير ومن امثلته
اعتضاد صحيحة هشام بن سالم الدالة على استحقاق الوصي من مال الصغير اجرة مثل عمله المعارضة لصحيحة عبد الله بن سنان الدالة
على استحقاقه القوت المحمول على قدر الكفاية بقاعدة ان كل عامل عمل يستحق اجرة مثل عمله المعتبرة في الشرع والعرف ولعل المص
اراد من الدليل ما يعم القاعدة او انه مندرج في الاعتضاد بالدليل لان الاعتضاد بالقاعدة يرجع بالاخرة الى الاعتضاد
بدليل القاعدة كائنا ما كان وليعلم ان الترجيح بالاعتضاد راجع الى ترجيح المضمون اذ بموافقة احد المتعارضين لدليل اخر او
لقاعدة معتبرة في الشرع يغلب على الظن صدق مضمونه وصدوره عن المعصوم اما بلفظه او بلفظ اخر مرادف له وينكشف ذلك
عن وجود خلل في الاخر منهما المعارض له اما في صدوره او جهة صدوره او دلالته كما اشرنا اليه سابقا واياما كان فيتعين
الاخذ بمضمون الموافق وترك العمل بمضمون المخالف وهذا هو المراد من ترجيح المعتضد بالدليل وتقديمه لا يقال اذا اعتبر
فيما يعتضد به احد المتعارضين كونه دليلا وحجة مستقلة فيكون هو المعول عليه في المسألة فاي فائدة في ترجيح الخبر الموافق له على
معارضه لانا نقول تعدد الادلة وتكثرها امر مطلوب مرغوب فيه في مقام الاستنباط فبالترجيح بموافقة الدليل يتعدد ويتكثر ادلة
المسألة وبالتأمل فيما بيناه يعلم ان المرجح موافقة الدليل لانها المزية الموجودة في احد المتعارضين لا نفس الدليل فلو اطلق المرجح
على نفس الدليل كان مسامحة وتوسعا في الاستعمال لما تقدم في تعريف المرجح من انه يعتبر فيه عدم بلوغه حد الحجية بان لا يكون حجة
مستقلة قوله الثاني اعتضاد احدهما بعمل المشهور الخ وهذا كسابقه من المرجحات الخارجية الراجعة الى مضمون الخبر ومدلوله
ويمتاز عن سابقه بكون عنوانه الكلي موافقة الخبر للامارات الظنية الغير المعتبرة التي لم تكن في نفسها حجة بحيث لولا الخبر الموافق

لم يكن وجوده في دليل الحكم الشرعي ومدركه ومعنى عدم اعتبارها عدم قيام دليل على اعتبارها بالخصوص كالشهرة والاستقراء وغيرهما لا لوجود الدليل على عدم اعتبارها كالقياس والاستحسان ونحوهما لعدم اعتبار الموافقة لها في الترجيح كما انها في نفسها ليست بمعتبرة لعموم الادلة المقامة على عدم اعتبارها فان المناقق من ادلة حرمة القياس مثلا كون استعماله بجميع وجوهه حتى الترجيح بموافقته محظورا في الشريعة مبغوضا للشارع ولذا استقرت طريقة الاصحاب على هجره مطلقا واستمرت سيرتهم على عدم استعماله في شيء من المقامات حتى مقام الترجيح فاراد من علل المشهور في كلام المص انما هو الشهرة التي هي عبارة عن فتوى الاكثر واطلاق المشهور على الاكثر وان كان شايعا الا انه يقع مسامحة في الاستعمال لان مبدء اشتقاق المشهور وهو الشهرة وصف للمسئلة التي افتى به الاكثر لا انه وصف للاكثر وهل يعتبر في الشهرة بمعنى فتوى الاكثر في مقام الترجيح ان تكون استنادية على معنى كون مستند الاكثر في فتويهم هو الخبر المعتضد بها او يعتبر عدم كونها استنادية او لا يعتبر شيء من ذلك احتمالات والمتجه منها الاول في تقدير والثالث في تقدير اخر وتوضيحه ان الشهرة المفروض عدم حجيتها بالخصوص قسمان احدهما شهرة تكون جابرة لضعف سند الرواية الضعيفة او قصور دلالتها وان صح سندها وهذه يعتبر كونها استنادية لكشف الشهرة عن عثور الاكثر على قرينة اوجبت اعتمادهم عليها او فهمهم لما فهموه من وجوه دلالتها بحيث لو عثرنا عليه ايضا مثل ما عثروا عليه لعلنا نجوّزها من الاعتماد والفهم ومرجعها الى ان على الاول يغلب على الظن صدورها وعلى الثاني يغلب عليه كون المراد منها هو المعنى المشهور وح فان عارضها خبر معتبر جامع لشروط الحجية الذاتية كانت موافقتها للشهرة الجابرة مرجحة لها على المعارض لغلبة الظن من جهة هذه الموافقة بوجود خلل في احدى جهات المعارض من الصدور او جهته او دلالته وليس كذلك الشهرة الفتوائية من دون استناده فانها لا تصلح جابرة لضعف السند ولا قصور الدلالة فلا تصلح مرجحة ايضا خصوصا من جهة ضعف السند لان الترجيح بالسند في باب التعارض فرع على الحجية الذاتية والرواية الضعيفة الخالية عن الجابر ليست حجة فلا تقاوم لمعارضة الحجة واما عدم كونها جابرة فلانها لا توجب الظن والوثوق بصدور الرواية بعينها عن المعصوم والظن بصدور المضمون على تقديره لا يلازم الظن بصدورها فحاصل الفرق بين الشهرة الجابرة والشهرة الغير الجابرة ان الاولى تعطيها الحجية الذاتية فتقاوم لمعارضة الحجة بخلاف الثانية ثانيهما شهرة تكون مرجحة لاحد المتعارضين المتشاركين في الحجية الذاتية لاحتواء كل منهما شروط الحجية مع قطع النظر عن الشهرة وهذه يكفي في الترجيح بها كونها فتوائية وان لم يعلم كون مستندها الخبر الموافق لها او الدليل على ذلك ما استفدناه من اجماع العلماء واشارات الاخبار العلاجية واشعاراتها والتعليلات الواقعة فيها كتعليل الاخذ بالمجمع عليه بانه مما لا ريب فيه وتعليل الاخذ بما خالف العامة بان الرشد والحق في خلافهم من كون بناء الترجيح والرجوع الى المرجحات في علاج التعارض على الظنون الاجتهادية وعن باب الاخذ بما هو اقرب الى الواقع وما هو راجح في النظر بالقياس الى نفس الامر والمفروض ان الشهرة وغيرها من الامارات المندرجة في المرجح الخارجي لا يتصور امارة الا اذا افادت الظن الفعلي بالواقع وهذا يوجب كون ما وافقها اقرب الى الواقع اما بصدوره نفسا او صدوره مرادا فيه من المعصوم فيكشف عن وجود خلل في احدى جهات الخبر المخالف لها اعرض عنه الاكثر مع كونه بمرئى منهم ومسمع ولو كان راويه عادلا فيكون مضمونه ابعد عن الواقع لانه يجري فيه من الاحتمالات ما لا يجري في مضمون الخبر الموافق فيتعين الاخذ به وعموم هذا الوجه المستفاد من الادلة المذكورة وان كان يجري في القياس وغيره مما منع عنه الشرع بالخصوص الا انه خرج عنه بعموم ادلة المنع عن العمل به ترجيحا لها على العموم المذكور لوجوه عديدة وان كان بينهما عموم وخصوص من وجه واذا كانت موافقة الشهرة الغير المعلوم كونها استنادية اولى بكونها مرجحة لانها تكشف عن صدق نفس الخبر الموافق وصدوره عن المعصوم على وجه بيان الواقع لا عن تقية فيغلب على الظن وقوع خلل في احدى جهات المخالف فيكون مدلوله ابعد عن الواقع فيتعين طرحه قوله فبعضهم رجّح المشهور راوه وربما

عزى ذلك الى الشيخ ايضا واعلم ان مراد المص من بعضهم قولا وبعضهم رجح الناقل الى ان الاكثر الاصوليين منهم العلامة قوله او انت خبير بضعف هذه الاسانيد لان الاصل والانضمام ان استدلال الطرفين ضعيف وكذا باعتبارات واهية لا ينبغي المعول عليها في نظاير المقام مع ان الخبرين في الحجية الذاتية متساويان بان يجعل احدهما ناسخا للاخر دون العكس تحكم مع ان جعل رفع العقل عن المنسوخ الماخوذ فيه رفع لحكم الشرعي كما تقدم في محله مما لا يخفى ولضعفه من جميع ما قاعدة اولوية التاسيس من التاكيد في نحو المقام فانها بعد تسليمها لا تصلح دليلا لتعيين المرجح باعتبار السند بتقريب انها قاعدة تجري في كلام متكلم اشتبه مقصوده باعتبار ورود انه بين كونه تاسيسا او تاكيدا فيقال ان التاسيس اولى اذ الظاهر في كلام كل متكلم بملاحظة الغلبة نوعا او صنفا الافادة دون الاعادة وهذا كما ترى من مرجحات الدلالة ولا مجرى له فيما نحن فيه قوله فالاقوى تقديم المقرر لكونه معاضدا بدليل اخر وهو العقل اه والحق الذي لا محيص عنه هو ان الاصل الذي هو حكم العقل لا يعقل كونه معاضدا للدليل بدليل انه لا يعقل كونه معاضدا للدليل لوجوب اتحاد الموضوع في كل من المتعارضين والمتعاضدين ومفاد الاصل المستفاد من العقل والنقل حكم ظاهري مجعول للواقعة بخصوصها من حيث هي مقتضى دلالتهما الا في نفس الامر بمعنى ان كلا منهما بدل على مدلوله على انه الحكم الواقعي فلا نظر لشيء منهما الى مفاد الاصل كما لا نظر للاصل الى مدلول الخبرين من اثبات ولا نفي وليس ذلك الا لتعدد موضوعيهما كتعدد مدلوليهما ولاجل تحقق موضوع الاصل محل التعارض ربما يسبق الى الوهم كون الاصل مرجحا معاضدا بتقريب ان تعارض الخبرين مع تكافؤهما يوجب اشتباه حكم الواقعة من حيث هي لان كلا منهما مشغول بمعارضه فلا يفيد الخبر المخالف علما بالوجوب والحرمة ولا الخبر الموافق علما بالاباحة فصارت الواقعة مما لم يعلم وجوبها او حرمتها ولا اباحتها بالخصوص وهذا هو موضوع الاصل المقرر في الشريعة ومن هنا اشتهر ان مجرى اصل البراءة الماخوذ فيه اشتباه الحكم الواقعي اعم من ان يكون الاشتباه ناشيا من فقد النص او اجمال النص او تعارض النصين هذا ولكن تحقيق المقام ان الرجوع الى الاصل لما كان مترتبا على الالتزام بتساقط المتعارضين فهو مما لا ينافيه اطلاق الاخبار الدالة على التخيير في عنوان التعادل واذا دار الامر بين طرحهما بناء على التساقط والاخذ باحدهما تخييرا تعين الثاني عملا باطلاق هذه الاخبار فتكون الاخبار حاكمة على ادلة الاصل بعدما البناء على التخيير في العمل فلا يتفاوت الحال بين الاخذ بما وافق الاصل والاخذ بما خالفه فتقرر ان الاصل عنوان هذه المسئلة لا يصلح مرجحا ولا مرجعا قوله الرابع مخالفة العامة فيرجح المخالف على الموافق لاحتمال التقية فيه و هذا في وجوه التراجيح يرجع الى جهة الصدور ولا حصر لمصاديقه بحسب الخارج فان المصالح الباعثة للامام على بيان خلاف الواقع او ايراد الكلام بصورة خلاف الواقع وان قصد به التورية مما لا يمكن حصرها ولكن الذي غلب وقوعه في اخبارنا الموجودة بايدينا اليوم انما هو شيء واحد يقال له التقية وانما تتم موافقة ظاهر الخبر لمذهب اهل الخلاف فيما لا ما خالف ظاهره لمذهبهم فيحكم عليه بالصدور على وجه بيان الحكم الواقعي وعلى الخبر الموافق بالصدور على وجه التقية سواء لم يحتمل في الاول ما يحتمل في الثاني وعلى هذا فلو علمنا بموافقة احد الخبرين لمذهب بعض العامة او اكثرهم واحتملنا موافقة الخبر الاخر لمذهب بعض اخر منهم كان الرجحان في جانب ما احتملنا موافقته لكونه اضعف احتمالا للصدور على جهة التقية من الخبر المعلوم موافقته وهذا ايضا مندرج في الترجيح بمخالفة العامة وان كان استظهاره من اطلاق كلامهم لا يخلو عن اشكال قوله وذلك انما موافقة الرواية لجميعهم او لانا اذا وافق احد الخبرين لمذهب جميعهم الذي ربما يلزمه علم الخلاف بينهم في المذهب علم كون الامام المروي عنه والراوي كليهما معاشرين لاهل المذهب حال صدور الرواية الموافقة له فيحتمل فيهما ما لا يحتمل في الخبر المخالف وهو الصدور لاجل التقية لا لبيان الواقع فقط والذين يعاشرون الامام المروي عنه او يعاشرون ذلك الراوي اه اذ بذلك يحتمل في الخبر الموافق صدوره على وجه التقية فيراد التقية المحتملة في الصورة الاولى تقية فعلية في حق الامام وفي الثانية تقية عليه في حق الراوي بما بيناه

في الحاشيتين نعلم فايدة الاشتراط باحد الشروط الثلث فانه لاحراز كون موافقة العامة امارة للتقية اذ لولا احد الشروط المذكورة
بان لم يكن الخبر الموافق موافقا لجميعهم ولا لمن يعاشرهم الامام المروي عنه ولا الراوي لم يحتمل فيه كون صدوره لاجل التقية فمجرد
الموافقة من دون احراز احد الشروط غير كاف في الحمل على التقية وليعلم ان صدور الخبر لمصلحة التقية يتصور على وجهين الاول ان يريد
به الامام ظاهره المخالف للواقع لمصلحة فيكون من الكذب الذي سوغته الضرورة الثاني ان يريد به خلاف ظاهره المطابق للواقع
من دون نصب قرينة عليه لمصلحة التقية واذا فرضنا في كلام صادر منهم تقية ان مصلحة التقية تتادى بكل منهما كما لو قال يجب غسل
الرجلين في الوضوء وعنى بغسل الرجلين في الوضوء واجب عند الاحتياط فان مصلحة التقية يحصل بارادة ظاهر الغسل وبارادة المسح فمن
غير قرينة فعلى الاول يصير كذبا وعلى الثاني تورية ودار الامر بين حمل كلامه على الكذب وعلى التورية فقد يقال بان الاولى من جهة
الاعتبار بالنظر الى العصمة ورتبة الامام وقضاء القوة العاقلة اختيار الثاني وحمل كلامه على التورية صونا له عن الكذب الذي هو قبيح
عقلا ومحرم شرعا ولا يسوغه الا الضرورة ولا يكون مصلحة التقية من الضرورة المسوغة له الا حيث لا مندوحة عنه والتورية مندوحة
وفي كلام بعض مشايخنا قدس سره ان هذا اليق بالامام بل هو اللايق فانا لما نجوز له الكذب مع التمكن من التورية وفي اطلاقه نظر ذكرناه وجهه
مشروحا في التعليقة ومما يضعف ان التقية قد تكون فعلية وقد تكون قولية حاصلة للامام فيأتي بكلام موافق ظاهره لمذهب العامة تحفظا من شر
ودفع الضرر عن نفسه وقد تكون عملية حاصلة للمخاطب المخالط لهم في عمله الموافق لمذهبهم فيأتي بقول موافق ظاهره لمذهبهم حملا له
على العمل بما يوافق مذهبهم حفظا له عن القتل وغيره من انواع الاذى والضرر كغسل الرجلين في الوضوء مثلا والاديب ان مصلحة التقية
بكلا الوجهين انما تتادى في القسم الاول دون الثاني فمن قصد واشار لولا ارادة الظاهر المطابق لمذهبهم الباعثة على تطبيق العمل في الظاهر
على هذا المذهب لم يحصل الغرض من ايراد الكلام تقية ومن هنا يقال ان التقية وحملها حكم ظاهري بل واقعي ثانوي ويحرم مطابقة
الواقع على من يعامله ما دام موجبها قائما كمسح الرجلين مكان غسلهما المرتفع في زمان التقية وعلى هذا فالاخبار الجارية مخرج التقية البتة
الناطقة على انواع منها ما يعلم كون التقية المرعية فيه قولية والاولى فيه الحمل على اختيار الكذب بل الكذب بعد ملاحظة كون ظاهره بحكم المحل
ومنها ما يتردد بين النوعين وهذا مما لا سبيل لنا الى تعيين احدهما ولا اصل في المقام يساعد على شيء منها ولعل الغالب في الاخبار المحمولة على
التقية هو هذا النوع قوله يأتي عنكم الخبران او الحديثان المتعارضان اه والظاهر ان الترديد من الراوي لا من السائل وكان ترديده
في ان اللفظ الصادر من السائل في سؤاله هل هو لفظ الحديثان او الخبران ولولا ذلك لاشكل الفرق بينهما بحسب المعنى لغة وعرفا الا
بتكلف بارد لا ينبغي ايراده في كتب العلوم النظرية قوله ففي بعضها قدم اعتبار صفات الراوي بالاجماع اه اي مجتمعة كما في المقبولة
لان الاعدلية والافقهية والاصدقية والاورعية كلها من صفات الراوي وقد تقدمت في المقبولة على العرض على الكتاب من تبين
احديهما مرتبة تلك الصفات واخريهما مرتبة الشهرة ويمكن الجمع بينهما على طريقة حمل المطلق على المقيد فان الترجيح بموافقة الكتاب
في المقبولة مقيد بتساوي الخبرين في صفات الراوي وفي المشهورية على ما فرضه السائل والترجيح بموافقة الكتاب في الاخبار الدالة
عليه من غير اعتبار شيء من الصفات ولا الشهرة مطلق بالقياس الى صورتي التساوي وعدمه فيقيد بصورة التساوي حملا للمطلق
على المقيد قوله وفي بعضها قدم الشهرة على الصفات اه كما في المرفوعة على عكس المقبولة الظاهرة في تقدم صفات الراوي على الشهرة
في المرتبة وقد يحتمل الجمع بينهما بالاخذ بظاهر المقبولة وارجاع المرفوعة اليها بحملها على مجرد بيان ما يصلح للترجيح من دون نظر
الى الكيفية ولا الى ترتيب المرجحات من حيث التقديم والتاخير وهذا الجمع من غير شاهد عليه مما لا ينبغي الاصغاء اليه كما تقدم وقد
يحتمل طرح المرفوعة لعدم مقاومتها لمعارضة المقبولة الموجودة في الجوامع المعتبرة فالتي عليها المعول واليها المرجع لجوامع
المحمدين الثلث بخلاف المرفوعة مع كون راويها عن العلامة ابن ابي جمهور وهو على ما وصفه في مطعون عليه وتمام ريحه
الغلو وغيره من الاراء الفاسدة والمذاهب الباطلة قوله وفي بعضها العرض على العامة اه كما في عدة روايات آمرة بالاخذ بما خالف

العامة وطرح ما وافقهم من دون اعتبار شيء من صفات الراوي ولا الشهرة ولا موافقة الكتاب كما اعتبرت هذه في المقبولة على الترتيب المذكور
وربما يجمع بينهما بحمل المطلق على المقيد بتقييد الروايات المذكورة بصورة التساوي بالنسبة الى صفات الراوي والى الشهرة والى
موافقة الكتاب ومخالفته وهكذا يصنع لو فرض التعارض بينهما وبين ما دل على الاخذ بما يوافق الكتاب ثم بما يخالف العامة قوله
اما من جهة الادلة الدالة على حجيتها بانفسها اه هذا الترديد في غير محله فان زيادة البحث عن وجوب الترجيح والرجوع الى المرجحات
وعدمه انما تظهر على القول بحجية اخبار الاحاد من باب الظن الخاص على معنى كونها حجة من حيث الخبرية لقيام دليل خاص عليه لا من
باب الظن المطلق المنوط بالظن الشخصي الذي علم بانفتاح بابه لا بدليل الانسداد اذ قد عرفت انه على الحجية من باب الظن الشخصي لا يقع
التعارض بين الخبرين قط بل لا يعقل ذلك للزوم اجتماع النقيضين ان فرض حصول الظن منهما معا بكلا الطرفين في المسئلة الفرعية وخروج
ما لم يحصل منه الظن الشخصي عن الحجية ان فرض حصوله من احدهما دون الاخر او عدم حصوله من شيء منهما قوله فالامر في المسائل الفقهية حتى
لو جوع الى ما يحصل به الظن منهما اه وهذا اعتراض منه قدس سره بانه ان كان مبنى حجية اخبار الاحاد على ان ظن المجتهد خرجت عن كونها موردا
للاخبار العلاجية الواردة لعلاج التعارض في المتعارضين فانه اذا حصل الظن في المسئلة الفقهية من احد الخبرين المفروضين ورؤيتهما
فيها استحال حصوله من الاخر بخلافه فيخرج ذلك عن الحجية فينحصر دليل المسئلة فيما حصل منه الظن ولا معارض له حتى يرجع لعلاجه
الى الاخبار العلاجية وبالتامل فيما ذكرناه يعلم ان ما فرضه بعد ذلك من المثال لصورة التعارض بين الظن في المسئلة الاصولية
والظن في المسئلة الفرعية وارد على خلاف التحقيق اذ لا تعارض مع حصول الظن في المسئلة الفرعية عن احد الخبرين لما معه من
المزية كالشهرة او علو الاسناد او موافقة دليل العقل فيخرج المفروض عن موضوع المسئلة الاصولية وهو الخبران المتعارضان
قوله مثل ان الظن الاجتهادي قد يقتضي ترجيح الخبر الدال على تقديم موافقة الكتاب اه يعني اذا وقع التعارض في المسئلة الفقهية
بين الخبر الموافق للكتاب والخبر المشهور ومع حصول الظن الاجتهادي من ذلك الخبر بملاحظة بعض القرائن الخارجية من علو
الاسناد او موافقة دليل العقل او غيره بالحكم الواقعي الذي هو مدلول ذلك الخبر وفي المسئلة الاصولية بين ما دل من الاخبار
على تقديم خبر الموافق للكتاب على الخبر المشهور وما دل على تقديم الخبر المشهور على ما وافق الكتاب مع حصول الظن الاجتهادي
بملاحظة اعدلية راوي الخبر الاول واوثقيته بكون الحكم الواقعي في واقعة تعارض الخبر الموافق للكتاب والخبر المشهور هو مدلول
ذلك الخبر اعني وجوب تقديم ما وافق الكتاب على الخبر المشهور وهو هذا المراد من اقتضاء الظن الاجتهادي لترجيح الخبر
الدال على تقديم موافقة الكتاب بضرورة ان الظن الاجتهادي المستند الى اعدلية راوي ذلك الخبر واوثقيته المقتضي لترجيح ذلك
لا يحصل له الا الظن بكون مدلوله الحكم الواقعي المجعول الخصوص في تلك الواقعة فحينئذ هذا التعارض فيقع التعارض بين الظن في المسئلة الفقهية
اذ الاول يقتضي وجوب العمل بما وافق الكتاب والثاني يقتضي وجوب العمل بالخبر المشهور والمفروض حجية الظنين معا بمقتضى
دليل الانسداد على ما بني عليه الامر وعنده نظر اما اولا فلانه ليس من ترجيح احد المتعارضين في المسئلة الاصولية بالظن الاجتهادي
بل هو تعيين للحجة منهما لخروج الاخر من جهة عدم افادته الظن الاجتهادي عن الحجية على ما بني عليه الامر ايضا بقوله فان حجية
هذه الاخبار الواردة في العلاج ايضا انما هو من جهة انها ظن المجتهد بالفرض نعم لو فرضنا الظن الاجتهادي المقتضي لترجيح
الخبر الدال على تقديم موافقة الكتاب حاصلا من امارة اخرى خارجة عن المتعارضين كالشهرة مثلا لو فرضنا كون ترجيح الخبر
الدال على تقديم موافقة الكتاب مشهورا بين الاصحاب كان ذلك من باب ترجيح احد المتعارضين في المسئلة الاصولية ولكنه خلاف
الفرض مع انه لا يتم الا على تقدير كون حجية الاخبار الواردة في العلاج من باب الظن الخاص لا من جهة انه ظن المجتهد وهذا نقض
على ما بني عليه الامر خلاف الفرض واما ثانيا فلابتناء فرض التعارض بين الظنين على كون بناء الترجيح والرجوع الى
المرجحات الواردة في الاخبار العلاجية على التعبد حتى يؤخذ باطلاق ما دل على تقديم موافقة الكتاب ويقدم من جهته الخبر

الموافق للكتاب على الخبر المشهور وان حصل منه الظن الفعلي بالحكم الواقعي في المسئلة الفقهية لان الخبر الموافق للكتاب وهذا على ما نبهنا عليه من الكتاب مرارا خلاف التحقيق بل بناء الترجيح على ما استظهرناه من الاخبار العلاجية انما هو على الاخذ بما هو اقرب الى الصدور او بما هو اقرب الى كون صدوره لاجل بيان الواقع او بما يكون مضمونه اقرب الى الواقع وح فلا يعقل التعارض بين الظن في المسئلة الاصولية والظن في المسئلة الفقهية ضرورة انه اذا حصل الظن بالاقربية الى الواقع من الخبر المشهور فلا يمكن ان يحصل من الخبر الموافق للكتاب ظن بالاقربية اصلا للزوم اجتماع النقيضين فان الخبر المشهور المفيد للظن بالاقربية الى الواقع يكشف كشفا ظنيا عن وقوع خلل في احد جهات الخبر الموافق للكتاب اما صدوره او جهة صدوره او دلالته واما ما كان فلا يعقل منه الظن بكون مضمونه اقرب الى الواقع فيتعين طرح الاخذ بالخبر المشهور قوله على ترجيح ما وافق المشهور اه كان عليه ان يعبر عنه بالخبر المشهور الذي عبر عنه في المرفوعة بما اشتهر بين اصحابك وفي المقبولة بالمجمع عليه لان الكلام في المرجحات المنصوصة التي منها الشهرة في الرواية في مقابلة موافقة الكتاب لا الشهرة في الفتوى فانها تعد عندهم من المرجحات الغير المنصوصة ان قلنا بالترجيح بها ايضا والتعبير بما وافق المشهور يناسب ارادة الشهرة في الفتوى اذ على تقدير ارادة الشهرة في الرواية كان الخبر بنفسه مشهورا لا انه موافق للمشهور لاعتبار التماثل في المرفوعة عن تساوي الخبرين في الشهرة بانهما مشهوران مرويان عنكم ويقرب منه ما في المقبولة من قوله فان كان الخبران عنكم مشهورين قوله وانت خبير بانه لا دليل على ذلك ولا ترجيح بينهما اه يمكن ان يقال بعد الاغماض عما نبهنا في الحاشية السابقة وعما سنبينه في الحاشية الآتية بان الترجيح للظن في المسئلة الاصولية لانه باعتبار دليل حجيته حاكم على الظن بالحكم النفس الامري الحاصل في المسئلة الفقهية من الخبر المشهور ومتعرض بمضمونه لبيان مقدار موضوع حجية الظن في المسئلة الفقهية وهو ما لم يزاحمه الظن بوجوب تقديم الخبر الموافق للكتاب على الخبر المشهور وان فرض افادته الظن بالحكم النفس الامري ومرجعه الى ان دليل حجية ذلك الظن ناطق بذلك وكون ذلك الدليل عاما على الوجه الذي فرضه غير قادح في الحكومة كما هو الحال في الادلة النافية للعسر والحرج الحاكمة على جميع الخطابات الخاصة فليتدبر قوله بل الترجيح للاول لانه ظن بالحكم النفس الامري في المسئلة الفقهية اولا اه ويشكل بان دليل الانسداد بناء على كون نتيجته محصورة كلية مع فرض شموله للظن في الاصول كما عليه مبنى كلامه عام في كل ظن للمجتهد سواء كان مظنونه حكما فرعيا او حكما اصوليا ومن خواص العام ان افراده متساوي الاقدام بالنسبة الى دلالته واذا حصل التنافي بين فردين منها لا يمكن دفع دلالته على احدهما بدلالته على الآخر للزوم التحكم ونحو ان لم نقل بترجيح الظن في المسئلة الاصولية بضابطة الحكومة حسبما بيناه فلا نقول بالعكس ايضا وكون الظن في المسئلة الفرعية ظنا بالحكم النفس الامري غير مجد لان الحكم النفس الامري كما يوجد في المسائل الفرعية التي موضوعها فعل المكلف كذلك يوجد في المسائل الاصولية التي موضوعها الدليل فوجوب تقديم الخبر الموافق للكتاب على الخبر المشهور ايضا حكم نفس امري في واقعة خبرين متعارضين احدهما موافق للكتاب والآخر مشهور وكون الحكم النفس الامري في المسئلة الفرعية جزئية فيه مقتضية لترجيح ظنه على الظن بالحكم النفس الامري في المسئلة الاصولية غير واضح وقضية التنافي بينهما مع عدم مرجح لاحدهما على الآخر هو التخيير في العمل بالاخذ بمقتضى الظن في المسئلة الاصولية الذي يأتي بالاخذ بمؤدى الخبر المشهور لوجوب العمل بدليل الحجية بقدر الامكان والاخذ باحدهما على وجه التخيير البدوي ممكن وانما يمتنع الجمع بينهما في العمل لتعارض التنافي لا العمل باحدهما تخييرا ولا يلزم بذلك تخصيص في دليل الانسداد الذي هو حكم عقلي لان اسناد ترك العمل باحدهما بعد اختيار العمل بصاحبه الى وجود المانع بعكس ما اقتضى المقتضي تمام مقتضاه وهو دلالته على حجية كليهما او لانه مقيد بامكان العمل لا محة وما ذكر خارج عن حد الامكان قوله ولا ينافي في حصول الظن في المسئلة الاصولية عدم حصول

في بيان التقليد

في المسئلة الفقهية اه بان يحصل من الخبر الدال على ترجيح موافقة الكتاب بواسطة اعدليته راويه او تقية الظن بوجوب تقديم الموافق للكتاب من غير ان يحصل من ذلك الخبر الموافق الظن بالحكم النفس الامري على خلاف ما حصل من الخبر المشهور ومنه انه على ما نبهنا عليه سابقا مبني على بناء الترجيح على التعبد كما سيصرح به المصنف ايضا لا على الاخذ بما هو اقرب الى نفس الامر الذي مناطه حصول الظن بالحكم النفس الامري من احد المتعارضين بواسطة المزية الموجودة فيه وقد عرفت انه خلاف التحقيق قوله قد يحصل الظن في الفقه على خلاف مقتضاه اه بان يكون هناك امارة ظنية غير معتبرة على خلاف مقتضى الاستصحاب كالشهرة المخالفة المفيدة للظن بعدم بقاء الحالة السابقة من غير ان يحصل الظن من الاستصحاب ببقائها مع كون وجوب الاستصحاب ثابتا بالظن الاجتهادي الحاصل من الاخبار الواردة فيه وبالتامل في هذا البيان يعلم ان هذا المثال انما يتم على تقدير الاستناد في اثبات الاستصحاب الى الاخبار فقوله بل بما يستدل عليه بالاخبار الصحيحة لا يخ عن حزازة واما على اصل المتقدم في باب الاستصحاب من تتميمه من غير جهة الاخبار ايضا فحجيته منوطة بحصول الظن بالبقاء من ملاحظة الحالة السابقة ومن الغلبة فلا ينطبق المثال على المثل الا على تقدير ارادة الظن النوعي من الظن الاستصحابي كما احتمله بعضهم ولكنه بعيد عن مساق كلمات القائلين بالاستصحاب من باب الظن بالبقاء قوله وكذلك رجحان دلالة صيغة افعل على الوجوب اه بناء على كون ظهورها في ارادة الوجوب ظهورا نوعيا غير منوط اعتباره بحصول الظن الفعلي فانه لا ينافي حصول الظن من غير معتبر من شهرة ونحوها بارادة الندب منها فاذا حصل الظن الاجتهادي بذلك الظهور من الادلة الظنية القائمة في المسئلة الاصولية على كون صيغة افعل للوجوب كان من الظن في المسئلة الاصولية قوله فعلى هذا اذا خصصنا جواز العمل بالظن بما لم يقم ظن آخر على عدم حجية هذا الظن الى قوله يلزم المحذور وقد ذكرنا قبل ذلك ما يدفع هذا المحذور ومحصله منع الملازمة اما الآن ترك العمل بالظن في المسئلة الفقهية لوجود المانع لا لخروجه عن المقتضي للحجية او لان المقتضي لها مقيد لا محة بالامكان فلا تخصيص على التقديرين قوله وان كان دليل حجيتهما هو ما استدلوا بها اه عطف على ما سبق من قوله ان كان الدليل على حجيتها هو انه ظن المجتهد قوله ولا يخفى انه لا تدل على حجية مطلق المتعارضات لاستحالة العمل بها اه الظاهر ان لفظ المطلق قيد للمنفي وحاصله ان تلك الادلة لا تدل على حجية متعارضات الاخبار مطلقا حتى متعارضات الاخبار العلاجية وفيه ما لا يخفى فانها تدل على حجية ما يمكن العمل به من الاخبار ولا ريب ان العمل بكل من المتعارضين بانفراده ومع قطع النظر عن معارضه ممكن فيكون كل منهما بهذا الاعتبار مشمولا لها ولهذا ذكرنا مرارا ان من شروط تعارض الدليلين ثبوت الحجية الذاتية لكل منهما وذكرنا ايضا ان ترك العمل باحدهما عند ترجيح صاحبه عليه او اختيار العمل به لاجل التخيير ليس لفقد المقتضي لحجيته بل لاجل وجود المانع من العمل به وهو لاستحالة اللازمة من وقوع العمل بصاحبه على احد الوجهين فلا ينافي حجيتها الذاتية الثابتة من عموم ادلة الحجية ولا فرق في الاحكام المذكورة بين ما لو فرض التعارض من الاخبار الواردة في المسئلة الفقهية او من الاخبار العلاجية قوله فان اعتمدت في الترجيح على بعض تلك الاخبار تحكما اه اي على بعض الاخبار العلاجية مثل ما يدل منها على الترجيح باعدلية الراوي واوثقيته هذا توجيه كلامه على حسب ما ذكره فيه بحث نعرفه في الحاشية الآتية انشاء الله تع واما قوله تحكما فكانه اراد به القول بلا دليل والترجيح بلا مرجح في الاعتماد على بعض تلك الاخبار ومما بيناه من كون الاعتماد في الحقيقة على اعدلية راوي ما دل على تقديم موافقة الكتاب واوثقيته وهما من المرجحات بحكم البعض المذكور من تلك الاخبار كالمقبولة والمرفوعة تقدر على منع الملازمة الا ان يمنع شمولهما للاخبار العلاجية بدعوى ظهورهما بملاحظة المورد في المتعارضين من الاخبار المتعلقة بالمسائل الفقهية ويمكن دفعه بملاحظة العلة المنصوص في المقبولة بقوله عليه السلام فان المجمع عليه لا ريب فيه فانه عام يتناول ما عدا الاخبار المتعلقة بالمسائل الفقهية ويدل على عدم كون نظر الامام عليه السلام في بيان المرجحات مقصورا على خصوص المورد وان لم يكن الترجيح بالاعدلية والاوثقية من افراد العلة المذكورة فليتدبر

قوله فيه انه قد يستلزم الدور اراد بالدور هنا اصل التوقف وهو توقف الشيء على نفسه فانما قال قد يستلزم لقصد الى
الثبت على الخصاص نوهم تدور فيما لو اريد بالاعتماد على بعض تلك الاخبار لعبات الترجيح لنفس المتعارضين بان يستدل
لهما المقبولة والمرفوعة الواردتين على تقديم الخبر المشهور على الشاذ النادر وان وافق الكتاب لترجيحهما على ما يدل على تقديم
الخبر الموافق للكتاب على مخالفه وان وافق المشهور فيرجحهما على معارضهما اعتمادا عليهما بثبوتها عليهما وهو من توقف
الشيء على نفسه بخلاف ما لو اريد بالاعتماد عليهما اثبات الترجيح لمعارضهما بان يستدل بهما باعتبار دلالتهما على ترجيح ما كان
من المتعارضين راويه اعدل واوثق لترجيح ما يدل على تقديم الخبر الموافق للكتاب عليهما في دلالتهما على تقديم الخبر المشهور فانه
مما لا دور فيه لعدم توقف ترجيح معارضهما عليهما على نفسه بعد احراز كون راويه اعدل واوثق من راويهما وانت خبير بانه لا
دور في الاول ايضا لاختلاف الحيثية فان المقبولة مع المرفوعة تدلان بمادة على تقديم ما كان راويه اعدل واوثق على ما لم
يكن كذلك واخرى على تقديم الخبر المشهور على الشاذ النادر المخالف للكتاب وموافقه فترجيحهما من الحيثية الثانية على معارض
الدالة على تقديم ما وافق الكتاب على مخالفه وان كان مشهورا يتوقف عليهما من الحيثية الاولى على تقدير كون راويهما اعدل
واوثق من راوي معارضهما وهذا ليس من توقف الشيء على نفسه ضرورة ان وجودهما دالين على تقديم ما كان راويه اعدل
واوثق ليس بعين ترجيحهما من حيث دلالتهما على تقديم الخبر المشهور على ضده وان وافق الكتاب كما هو واضح هذا كله على ما
رامه من الاعتماد في الترجيح على بعض تلك الاخبار واما بناء على التحقيق فالظاهر فساد الاعتماد على ما ذكر لعدم كون تعارض
الخبرين المذكورين لشبهة السند بل انما هو لشبهة الدلالة على حد شبهة الدلالة في تعارض العامين من وجه فان ما دل على تقديم
الخبر الموافق للكتاب انما يدل على تقديمه على معارضه المخالف للكتاب سواء كان مشهورا او شاذا وما دل على تقديم الخبر
المشهور انما يدل على تقديمه على معارضه من الشاذ النادر سواء كان موافقا للكتاب ومخالفا له ولا تعارض بينهما في مادتي
افتراقهما وهما الخبر الموافق للكتاب الذي لم يكن معارضه مشهورا والخبر المشهور الذي لم يكن معارضه موافقا للكتاب وانما
يتعارضان في مادة الاجتماع وهي الخبر الموافق للكتاب الذي كان معارضه من الخبر المشهور وعلاج هذا التعارض انما هو
بالجمع والتأويل في احد المتعارضين الذي يتأتى باخراج مادة الاجتماع عن عموم احدهما ومرجعه الى تخصيص الاول بالخبر
الموافق الذي لم يكن معارضه من الخبر المخالف مشهورا او تخصيص الثاني بالخبر المشهور الذي لم يكن معارضه من الشاذ النادر موافقا
للكتاب فلا بد من شاهد خارج يكون قرينة على تعيين محل التخصيص ولا يبعد ترجيح التخصيص الاول من جهة الاجماع المدعى في
نحو المقام المطرد بجريان سيرة العلماء بالعمل بالخبر المشهور دون غيره بل لعل ابقاء لا يتوهم ذلك الاجماع بتقديم الخبر المشهور على
ما كان راويه اعدل وافقه واصدق واورع وان كان في انعقاده في هذا على الوجه الذي مرجعه الى الاجماع على تقديم الشهرة على صفات
الراوي مسرا بانه بان المرجحات عند اصحابنا المجتهدين انما يؤخذ بها لانها تفيد الوثوق والاطمئنان بصدق الخبر فاذا كانت
الحال هذه فيجب تقديم رواية الاعدل والافقه والاصدق والاورع على رواية غيره وان كانت مشهورة لان الصفات المذكورة
تفيد من الوثوق والاطمئنان بالصدق ما لا يفيده الشهرة كما ان الشهرة تفيد منهما ما لا يفيده موافقة الكتاب مع تساويهما في
صفات الراوي هذا مع ان الترجيح بموافقة الكتاب بمقتضى المقبولة مقيد بصورة كون الخبرين المتعارضين مشهورين فيقيد بها
ما اطلق فيه تقديم موافقة الكتاب حملا للمطلق على المقيد ومقتضى ذلك خروج ما نحن فيه عن مورد ذلك الخبر فيبقى عموم ما دل
على تقديم الخبر المشهور سليما عما يزاحمه قوله لا معرفة ما هو صادر عن الامام عن غيره اه لان الصادر عن الامام قد يكون على وجه
التقية فلا يكشف عن الحكم الواقعي ولحوق النفس الامري ومحصل ما ذكره قدس سره ان المستفاد من الاخبار المتكفلة لبيان المرجحات بلا
جهات الدلالة الموجودة فيها ومعانيها فهم جمهور الاصحاب وغيرهم كون مناط الترجيح هو الاقربية الى الواقع فما يكون من

المتعارضين باعتبار المزية الموجودة فيه اقرب الى الواقع يجب الاخذ به دون صاحبه ومقتضى ذلك وجوب العمل بكل مزية اوجبت
اقربية ذيها الى الواقع منصوصة كانت في تلك الاخبار او غير منصوصة ونتيجة هذا الكلام عدم وجوب الاقتصار في باب
الترجيح على المرجحات المنصوصة وجواز التعدي منها الى غيرها من المزايا الغير المنصوصة وهي التي لم يصرح بها بالخصوص
في النصوص كما عليه جمهور المجتهدين لاجماعهم خلفا عن سلف على عدم الاقتصار بل ربما ادعي ظهور اجماعهم على وجوب العمل
بالراجح من الدليلين وعدم ظهور الخلاف فيه وكلام المصنف فيما بعد ايضا صريح في دعوى اجماع المجتهدين مع ان الاقتصار على المنصوص
ربما يؤدي الى سد باب الترجيح لما ذكرناه مشروحا في التعليقة مع انه ربما يحصل من غير المنصوص من الظن بالواقع ما لا يحصل
من المنصوص وهذا هو معنى طريقة الاجتهاد في معرفة حقيقة الخبر وموافقته للحق النفس الامري التي وردت الاخبار لتعليمها
قوله وربما يتوهم ان ذكر هذه المرجحات في الاخبار من باب التعبد لا استعلام الترجيح النفس الامري اه هذا التوهم هو المقالة المنسوبة
الى الاخباريين ولازمه وجوب الاقتصار على المنصوص بالخصوص حتى انه طعن غير واحد منهم على المجتهدين بانهم يعتمدون في الترجيح
على امور اعتمد عليها العامة في كتبهم مما ليس منه في النصوص عين ولا اثر ومن ذلك ما عن مقدمة الحدائق من انه قد ذكر علماء
الاصول من الترجيحات في هذا المقام ما لا يرجع اكثرها الى محصول والمعتمد عندنا ما ورد من اهل بيت الرسول عليهم السلام من
الاخبار المشتملة على وجوه الترجيحات وتفصيل الكلام في دفع مقالتهم وبيان بعض وجوه التهافت الصادر عنهم حررناه في
التعليقة قوله فحكم الامام عليه السلام بالرجوع الى اجتهاد السائل اه في الحكم الاجمالي لهذا التخصيص بل حكمه بالرجوع الى صفات
الراوي ارجاع للسائل الى اجتهاده في تعيين محل الاخذ والهجر من الخبرين فان امره عليه السلم للسائل من اول الامر بالترجيح و
الرجوع الى المرجحات يدل على انه من اهل النظر والاجتهاد وان له اهلية الترجيح واستفادة المطالب من الاخبار المتعارضة
بعد اعمال النظر في علاج تعارضها فيبعد منعه من ارجاعه الى اجتهاد الحاكم كما التزمه بقوله يكفي مؤنة الفحص عن حاله وحال حكمه
اذ الظاهر من حال سائلنا انه اخفى بما هو الراجح وعنه ان السائل مامور بالاخذ بالراجح ومن الراجح رواية الاعدل والافقه و
الاصدق في الحديث لظهور كلامه عليه السلم في كونه من اهل النظر والاجتهاد كما عرفت فيختص به وجوب الترجيح والرجوع الى المرجحات
وبذلك يندفع ما اورد على المقبولة من ان الزام المتحاكمين بالرجوع الى المرجحات عند اختلاف الحكمين غير مستقيم غالبا لانهما كثيرا
ما يكونان عاميين فيبعد في حقهما اعتبار المرجحات المذكورة ولعل توهم الفحص ما التزمه فتأمل انه عليه السلم انما امر السائل
بترجيح الحكم بالرجوع الى صفات الحاكم من الاعدلية والافقهية والاصدقية والاورعية عملا بظاهر قوله الحكم ما حكم به اعدلهما
الخ فاللازم من ذلك ان يكتفي السائل في اعمال الترجيح في الخبرين اللذين نشأ منهما اختلاف الحكمين باجتهاد الحاكم ويدفعه منع
كون المراد من الحكم هنا معناه المعهود المستعمل في رفع الخصومة اذ لا يعتبر فيه تعدد الحكم بالمعنى اللغوي الشامل للاخبار بحكم
الواقعة الذي فهمه الراويان عن اصحابنا كل منهما مما عنده من الحديث الذي رواه عن امامه ولا ينافيه ظهور صدر الرواية في الحكم
بالمعنى المعهود في رفع الخصومة لان الذي يترجح في النظر القاصر هو ان السائل بعدما استكمل غرضه فيما يتعلق بالحكم بهذا المعنى
مما اجاب به الامام عليه السلم عن سؤاله الاول لعله اجاب به عن سؤاله الثاني غير اسلوب سؤاله في المرتبة الثالثة بقوله فان كان
كل رجل اختار رجلا من اصحابنا فرضيا ان يكونا الناظرين في حقهما واختلفا فيما حكما في حديثكم فسأل عن حكم اختلاف الحاكمين
في حكم الواقعة حسبما استفيد من احاديثهم عليهم السلام بان يكون المراد من تنازع رجلين اختلافهما في حكم الواقعة لجهلهما بالحكم
الكلي الالهي كما لو فرض المنازعة بينهما في التسمية الى المرأة في شيء من منجزات المريض بجميع امواله بان اختلفا اما في الصحة وعدمها
او في انه على تقدير الصحة يعتبر في الثلث او في الاصل فتوافقا على ان يختارا كل واحد منهما رجلا من رواة احاديثنا ممن علم من اصحابنا
استعلاما منهما لما جهلاه من حكم الواقعة على حسب فهمهما من الاحاديث فاتفق انهما اختلفا فيما اخبرا به من الحكم مستندا الى اختلافهما

الى حديثين مختلفين فاشكل من اختلافهما الامر عليهما ومرجعه الى الاشكال فى تعارض الحديثين فقول الامام عليه السلم
الحكم ما حكم به اعدلهما الخ معناه ان حكم الواقعة الذى يجب اتباعه ما هو مفاد رواية اعدلهما الخ فمرجعه الى ترجيح حديث الاعدل
لا ترجيح حكمه من حيث هو حكمه ويقربه قوله وكلاهما اختلفا فى حديثكم فان المراد من الاختلاف فى الاخبار بحكم الله الواقعى
المسند الى الحديث واصرح منه قول الامام عليه السلم واصدقهما فى الحديث فان الترجيح بالاصدقية فى الحديث انما يناسب
اعمال الترجيح فى الخبرين ومما حققنا يندفع ما استشكله بعض الفضلاء فى ظاهر الرواية بان وظيفة المتحاكمين الرجوع الى
الحاكم الشرعى وليس وظيفتهما النظر فى حجته على الحكم كما دلت عليه الرواية وانما النظر فيها من شان الحاكم بين المدعيين اذا رفع
امره الى الحاكم لزم الحاكم المنكر بالحضور ومعه مضى حكمه عليه وان لم يرض به ولا يقدح فيه ضعف المستند فى زعمهما ما لم يقطع بفساده
قوله لا انك وان علمت انه مخالف للكتاب مثلا يجب عليك الاتباع اه فيه انه لا ضير فيه ولا فى وجوب اتباع ذى الصفات مع العلم
بمخالفته كما هو مقتضى اطلاق المقبولة فى المقامين لكن المراد بالمخالفة للكتاب مخالفته على وجه التباين الكلى بل المخالفة على وجه
الخصوص لعموم المطلقين وغاية ما يلزم من اتباع الخبر المشهور او ذى الصفات تخصيص الكتاب وهو على ما حقق فى محله جائز ولا ينافيه
تقديم الخبر الموافق له على المخالف فيما اذا كانا معا مشهورين لان الموافقة فى الخبر الموافق مزية توجب الظن بكون مضمونه اقرب الى
الواقع فتكشف ظنا عن وقوع خلل فى احدى جهات الخبر المخالف كما نبهنا عليه مرارا وليس كذلك الحال فى الخبر الشاذ المعارض
للمشهور المخالف لظاهر الكتاب لان الشهرة فيه السليمة عن مزاحمة شهرة اخرى توجب الظن والوثوق باقربيته الى الواقع ولا
يزاحمها الموافقة للكتاب فى الخبر الشاذ وبالجملة يحتمل فى الخبر الشاذ لشذوذه وان وافق الكتاب من احتمال مخالفة الواقع ما لا
يحتمل فى المشهور فيكون ابعد عن الواقع ولا يزيده كون المشهور اقرب اليه قوله مثل ان الاصدقية والافقهية والاورعية اشترط
اجتماعها فى الراوى فلا يكفى احدها اه وجه الاشتراط على ما ذكره ظهور واو الجمع فى عطف هذه الصفات الاربع بعضها على
بعض فى كون المجموع بوصف الاجتماع مرجحا ويلزم منه ان لا يكون كل واحد بانفراده ولا كل اثنين ولا كل ثلاثة مرجحا وهذا يشبه
ان يكون خلاف الاجماع حتى ان الاخباريين الذين زعموا انهم يقتصرون على المرجحات المنصوصة لا يقولون بهذا الظاهر بل بنوا
على مرجحية كل واحد من الصفات الاربع بانفراده ويمكن الذب عن الاشكال بمنع الظهور المذكور بتقريب ان واو الجمع على ما حقق
فى العلوم العربية انما يقتضى مشاركة المعطوف مع المعطوف عليه فى اصل الفعل لا بشرط الاجتماع ولا بشرط عدمه وهذا هو
معنى الجمع الذى وضع له الواو وقضيته اطلاق المشاركة فى المرجحية ان يكون كل من المجموع وكل بانفراده وكل اثنين وكل ثلاثة
مرجحا وهذا هو الذى فهمه السائل من كلام الامام ع وقرره عليه السلم على فهمه ولذا فرض التساوى بين الراويين فى الصفات
المذكورة بقوله فانهما عدلان مرضيان عند اصحابنا لا يفضل واحد منهما على صاحبه مراد السائل تساويهما فى العدالة والفقاهة
والصدق والورع بحيث لا يفضل احدهما على صاحبه معناه انتفاء الافضلية فيهما بالنسبة الى جميع الصفات الاربع وضابطه
عدم وقوع افعل تفضيل فيما بينهما فلا يقال هذا افضل من ذاك ولا ذاك افضل من هذا فلا يصدق على واحد منهما انه اعدل
ولا افقه ولا اصدق ولا اورع وهذا بعد تقدم ذكر المرجحات الاربع يدل على عدم مدخلية الهيئة الاجتماعية فى الترجيح
المرجحية بل المجموع وكل واحد وكل اثنين وكل ثلاثة مشاركة فى اصل المرجحية ووجه الدلالة مضافا الى انه من مقتضى واو
الجمع ان السؤال اللاحق فرض لانتفاء الجميع عن الراويين معا وبينه وبين اجتماع الجميع فى احدهما باعتبار وجود واحدة تارة
ووجود اثنين اخرى ووجود ثلاثة ثالثة وسايط كثيرة ترتقى الى اربعة عشر صورة وهذه الوسايط اما مندرجة فى عنوان الجواب
السابق المسوق لاعطاء المرجحية او فى عنوان السؤال اللاحق المفروض للتساوى بينهما والثانى باطل لعدم صدق قوله لا يفضل احد
على صاحبه بحيث لا يقع بينهما افعل تفضيل مع شئ من الوسايط المذكورة فتعين الاول وهو المط قوله مثلا ان الورع والصدق لا

يستلزم اقربية ما قاله الى الواقع اه والعدالة ايضا كذلك فانها وصف يبعده عن احتمال كذب المخبر كما ان الفسق وصف يقربه من احتمال
كذبه فالاعدلية توجب ان يكون ما قاله اقرب الى الصدور عن المعصوم ع والفقاهة وصف يوجب اقربية ما فهمه من كلام الامام
الى الواقع لان الراوى اذا كان فقيها فهو يعرف قواعد الاستنباط ويتفطن لنكاته ودقايقه فلا يغفل عند استماع الرواية
فلا يختلط عليه الامر فى فهم حقيقة المراد فيكون ما فهمه اقرب الى الواقع مما فهمه غيره ممن ليس بفقيه وعلى هذا فيمكن الذب عن
الاشكال بان ذكر الافقهية فى عداد ساير الصفات ينهض قرينة على ان النظر فى الجميع الى تحصيل ما هو اقرب الى الواقع من
مدلولى الخبرين اللذين هما مدرك الحكمين المختلفين بان يكون شبهة السائل فى الصدور فقط بحيث لو احرز فى احدهما كونه
اقرب الى الصدور لزمه ان يكون مدلوله اقرب الى الواقع اما بان لا يكون فيه شبهة الصدور على وجه التقية او كانت الشبهة منفية
بانضمام اصالة عدم التقية لبنائها بعد الحكم بعدم الصدور فى فاقد الصفات سليمة عن المعارض قوله بحمل الاخبار الدالة على الطهارة
على التقية موجهة ولو مع السلطان على شربها اه فان الاخبار الدالة على الطهارة المأثورة عن ابى عبد الله ع مستفيضة ومحل
التقية من سلطان الوقت وهو ابو جعفر المنصور فى حرمه مجرى من المتغلبين من اهل الخلاف المنهمكين على شربها وقد قيل ان اول
من حكم بالطهارة منهم من يدنى ان يكون مذهبا لربيعة الذى كان من فقهاء المدينة وشيوخ مالك وكان فى عصر الصادق ع وانما
حكم بها طلبا للمنزلة عند السلطان فلا يبعد فى صدور الاخبار المشار اليها عن الصادق ع تقية عن ذلك وان لم يكن الحكم مذهبا
مستقرا لهم فى زمن صدور الروايات وبالجملة التقية لا تختص فى اقوالها بما يوافق علماءهم بل ربما يدعو اليها سيرة جهالهم واراذلهم
من اصحاب الشوكة من بنى امية وبنى العباس وطريقة امراء ذلك الوقت وعرفائهم المولعين بشربها حتى انه نقل عن بعضهم انه كان
يام الناس وهو سكران فضلا عن ان يكون نفوسهم متلوثة بالخمر فلا يمكن اشاعة ما يتضمن التشنيع عليهم من ادلة النجاسة التى
من شأنها ان تستقذره الطباع الرفيعة والنفوس المنيعة فاشتهار النجاسة بين علمائهم لا يدفع التقية عن جهالهم قوله ومثل
الاشكال فى معرفة التقية بالنسبة الى حال كل واحد من الحكام والرواة والائمة ع اه تقرير الاشكال بالنسبة الى كل واحد من
الاحكام هو ان يعرف كون الحكم المدلول عليه بالخبر الموافق لمذهب العامة مذهبا لجميعهم او اكثرهم او ما اشتهر من مذهبهم
وهذا مما لا سبيل لنا اليوم الى العلم به حتى يعرف صدور الخبر الموافق على وجه التقية وانما يتيسر معرفته لاهل زمان صدور الخبر
وما يقرب منه بالنسبة الى كل واحد من الرواة ان يعرف كون راوى الخبر الموافق لمذهبهم على احد الوجوه الثلاث معاشرا لهم وفى صدده
الخبر لاهل ذلك المذهب بالنسبة الى كل واحد من الائمة ان يعرف كون الامام الذى صدر عنه الخبر الموافق لمذهبهم على احد الوجوه
الثلاث معاشرا لاهل ذلك المذهب وهذا ايضا مما لا سبيل لنا اليوم الى العلم بهما غالبا حتى يعرف صدور الخبر الموافق على
وجه التقية ويسهل الذب عنه بان ليس مبنى حمل الخبر الموافق من المتعارضين مع فرض تساويهما فى صفات الراوى وفى الشهرة
وفى موافقة الكتاب على التقية على العلم بصدوره على وجه التقية حتى يتوقف على العلم بالامور المذكورة بل على احتماله ويكفى فيه
موافقته لمذهب بعضهم وان لم يشتهر سواء وافق الخبر المخالف لهذا المذهب مذهب بعض آخر منهم بحيث احتمل فيه ايضا
صدوره على وجه التقية اولا وضابطه ان يحتمل فى الخبر الموافق لمذهب البعض من الصدور على وجه التقية ما لا يحتمل فى الخبر
المخالف له سواء لم يحتمل فيه اصلا او كان الاحتمال فيه اضعف منه فى الخبر الموافق وحاصله ان الخبر الموافق فيه من احتمال الريب
من جهة الصدور على وجه التقية ما ليس فى الخبر المخالف فلو علمنا بموافقة احد الخبرين لمذهب بعض العامة واحتملنا موافقة
الخبر الاخر لمذهب بعض آخر منهم كان الرجحان فى جانب ما احتملنا موافقته لانه اضعف احتمالا من الخبر المعلوم موافقته وعلى
ذلك بنى عمل الاصحاب غالبا فى الترجيح بالحمل على التقية كما لا يخفى على المتتبع قوله لان الضروريات المستفادة من الكتاب
مما لا يحتاج الى العرض عليها اه اراد بالضروريات المستفادة من الكتاب الاحكام القطعية المستفادة من نصوص الكتاب التى

سفينها بلوغها حد الضرورة من الدين وانما لا يحتاج الى العرض عليها لخروج الخبر المخالف لنص الكتاب بمخالفته الدليل القطعي سندا و
دلالة بل ضرورة الدين عن الحجية فيخرج بذلك عن موضوع العرض على الكتاب وهو التعارض فيبقى الخبر الموافق سليما عن المعارض
مع ان الخبر المخالف على تقدير بناء العمل عليه لا جهة له الا النسخ وهو لكونه من نسخ الكتاب بخبر الواحد على ما حقق في محله فيه ما
ولو كان من الاخبار الاحادية كما هو مورد المقبولة كان ذلك جهة اخرى للمنع فحاصل معنى عدم الاحتياج الى العرض عدم الحاجة الى
الترجيح بموافقة الكتاب لانتفاء التعارض قوله واما الظواهر المختلفة فيها الخ وضابطها كون كل من الموافقة والمخالفة على وجه
الظنية الجزئية بان يندرج موضوعيهما في موضوع الحكم العام المستفاد من ظاهر الكتاب بحيث يكون الكتاب مع الخبر الموافق من
العام والخاص المتوافقين الظاهر ومع الخبر المخالف له من العام والخاص المتنافي الظواهر الظاهر ومعنى كون الظواهر مختلفا فيها
ان يكون حكم العام الكتابي مختلفا فيه بالعموم والخصوص نحو روايات اصحابنا المأثورة عن ائمتنا عليهم السلام فان بناء العمل بالخبر الموافق
يقتضي كون حكمه العموم وبالخبر المخالف يقتضي كونه الخصوص مثاله لو تعارض خبران في بيع المكره وبيع الفضولي بدلالة احدهما
على الصحة والاخر على البطلان مع موافقة الاول الظاهر قوله تعالى احل الله البيع ومخالفة الثاني له وهذا هو مورد العرض
على الكتاب على ما ورد في المقبولة وغيرها ووجه مرجحية الموافقة لو جاز تخصيص الكتاب بالخبر المخالف له انما هو لاظهرية
دلالة الخبر باعتبار كونه خاصا من دلالة الكتاب باعتبار كونه عاما وهذا انما يتم اذا لم يعارضه خبر موافق له واما في صورة
المعارضة فموافقة الخبر لظاهره يوجب قوة دلالته من دلالة الخبر المخالف وهذا يوجب قربية مدلول الخبر الموافق الى
الواقع فيظن بذلك وجود خلل في احد جهات الخبر المخالف فيتعين طرحه ولو بطرح دلالته وهذا هو معنى بطلانه وزخرفيته على
ما ورد في الاخبار فما استشكله من انه لا يناسب هذه التأكيدات والتشديدات في جملة مما يليه بالقول بجواز تخصيص الكتاب بخبر
الواحد وتخصيصه غير صحيح لما عرفت من انه انما يسلم في غير صورة معارضته مثله قوله نعم ما دل من الايات على اصل البرائة والاباحة
فهو مما يكثر فروعها في الاحكام الخ فيه عدم كون الخبرين المتعارضين الواردين في مقابلة الاصل المستفاد من عمومات الكتاب من
مورد العرض على الكتاب قطعا للتغاير بينهما موضوعا وحكما اما الاول فلان موضوعه ما لم يعلم حكمه بالخصوص وبعبارة اخرى
الواقعة من حيث جهالة حكمها الواقعي وموضوع كل منهما الواقعة من حيث هي واما الثاني فلان حكمه الاباحة والبرائة على
انها حكم ظاهري مجعول للمكلف الجاهل والحكم المستفاد من كل منهما حكم واقعي مجعول للمكلف العالم ولا يناسب اطلاق
الموافقة والمخالفة على نحو ذلك مسامحة في التعبير واطلاق مجازي لا يصار اليه من غير قرينة هذا مع ان موافقة الاصل ومخالفته
وان استفيد من عمومات الكتاب يندرجان في عنوان المعتبر والناقل وقد تقدم الكلام في منع مرجحية كل منهما قوله لكن ذلك
لا يكفي لتمام المقصود وهو التخيير بعد العجز عن الترجيح لخاصية هذا التشكيك يقتضي تخصيص بل الانصاف ان التخيير المستفاد من
الاخبار مطلقاتها ومقيداتها مقيد بالعجز عن الترجيح بجميع افراده حتى الترجيح بالمرجحات الغير المنصوصة بناء على ما نبهنا عليه
مرارا واستظهرناه من مواضع من المقبولة من جواز التعدي عما فيها فكل مزية في احد المتعارضين احتمل كونه مرجحة له في نظر الشارع
وجب الترجيح بها لكون مدلوله معها على الوجه المذكور اقرب الى الواقع والتخيير مقيد بالعجز عن جميع وجوه الترجيح حتى الترجيح
بما احتمل كونه مرجحا في نظر الشارع قوله واما ما دل على التوقف فهو لا يقاوم ما دل على التخيير لاكثريتها واوفقيتها بالاصول
وعمل المعظم الخ ولو كان فيها ضعف او قصور سندا او دلالة ينجبر بالشهرة العظيمة وعمل الاكثر وفيهم مع اشتمالها على ما هو صحيح فهو
صحيح علي بن مهزيار على ما وصفه به في المفاتيح فاخبار التخيير مع الانجبار المذكور وغيره من الاكثرية والاعتضاد بالشهرة العظيمة
مترجحة على اخبار التوقف الدالة على وجوبه قوله وتحمل روايات التوقف الخ ومرجعه الى منع منافاة هذه الاخبار لاخبار التخيير
من حيث عدم دلالتها صراحة ولا ظهورا على التوقف بالمعنى المبحوث عنه وهو الوقوف عن العمل راسا والرجوع الى الاصل والاحتياط بل غايتها

الدلالة على رجاء العمل وتأخيره الى لقاء الامام والوصول الى حضرته لا منع … عن خفيفه لما يختص بالتمكن من اللقاء
… واما اخبار التخيير فهي اما ظاهرة في صورة عدم التمكن او عامة لها ايضا فتختص بها جمعا قوله واما القول بالسقوط
والرجوع الى الاصل فهو ايضا ضعيف وضعفه يعلم من ضعف دليله الذي قررناه مع جوابه شروحا في التعليقة وملخص دليله
ان الاصل في المتعارضين عدم الحجية من جهة عدم تناول ادلة الحجية لهما وقضية ذلك ان يكون الاصل في عنوان التعادل هو التساقط
وضعفه انما هو بمنع الاصل فانه لولا تناول ادلة حجية الاخبار المتعارضين سقط عنهما حكم التعارض راسا لا في صورة التعادل فقط
لما عرفت من انه فرع على الحجية الذاتية مع ان الترجيح والتخيير في عنوان التعادل ليس من جهة فقد المقتضي لوجوب العمل بكل
من المتعارضين بل من جهة وجود المانع وهو التعارض الموجب لعدم امكان العمل بكل حال العمل بالاخر فطرح ما يطرح بعد الترجيح
او الاخذ بموجب التخيير انما هو لمنع هذا المانع من العمل وبالجملة ان كان تناول ادلة المتعارضين سدا لباب التكلم والبحث في باب
تعارض الدليلين بجميع انحائه واخراج للاخبار الواردة في علاجه بلا مورد ضرورة ان دليلية الدليل الغير العلمي منوطة
بالحجية فما ليس بحجة ليس بدليل ومعه لا يعقل التعارض فيلزم ان يكون تعارض الدليلين عنوانا لا خارج له اصلا وموضوعا
لا مصداق له راسا وهو كما ترى على ان الكلام في مقام التعادل ليس للاشكال في المقتضي للحجية حتى ينبغي رجوعه الى فقد
المقتضي وهو ما لا معارض له بل للاشكال في علاج منع المانع من العمل بكلا المتعارضين وهو التعارض وهذا لا يستقيم الا بعد
الفراغ عن احراز الحجية لهما معا فجعل الاصل بينهما فيهما مع التعادل التساقط استنادا الى اصالة عدم الحجية لمنع تناول
ادلتها لهما كما ترى قوله والحاصل ان المعيار في الراجح هو ما يحصل به الظن فاذا حصل ظن المجتهد بترجيح احد الطرفين فهو المتبع
هذا المعيار انما يسلم في الادلة المتعارضة الواردة لبيان الاحكام الكلية الالهية لا في تعارض الاصل والظاهر المستند
الى العادة والغلبة الملحوظة في الموضوعات الخارجية فان الاصل فيها محكم لا يعدل عنه الى الاخذ بموجب الظاهر مطلقا ما لم
يخص على حجيته بالخصوص دليل قطعي من نص واجماع وقد تقدم منا ما يتعلق بتحقيق هذا المقام حواشي كثيرة في اوائل
باب الاجتهاد في تضاعيف الكلام في حجية ظن المجتهد هذا اخر ما اوردناه من الحواشي المتعلقة بالقوانين والحمد لله اولا واخرا
وظاهرا وباطنا وقد فرغنا من تأليفه في غرة شهر رمضان المبارك من السابع والتسعين بعد الالف والمائتين من الهجرة
النبوية على هاجرها الاف سلام وتحية

وقد طبع في دار الطباعة المخصوصة للفاضل قدوة والمتعالي المحترم خير الحاج والمعتمر جناب حاجي ابراهيم التبريزي
باهتمام خلفه الارشد وولده الامجد مشهدي احمد قاسلهما الله تعالى وبعد
ملتمس الدعاء من الطلاب العظام ولنظار الغير لهذا الكتاب السيد
السند والمولى المعتمد آقا سيد حسن آقا ولد حاجي سيد
جواد … مرزا … الذي قد شارك
في طبع هذه النسخة الشريفة
كتبه محمد هاشم في
سنة ١٣٠